

Sławomir Nowosad

Moralne konsekwencje wiary

Szkice ekumeniczne i protestanckie



Towarzystwo Naukowe KUL
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Moralne konsekwencje wiary

Szkice ekumeniczne i protestanckie

TOWARZYSTWO NAUKOWE
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
JANA PAWŁA II

Prace Wydziału Teologii

171

MORALNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA W KONTEKŚCIE EKUMENICZNYM

REDAKTOR SERII
SŁAWOMIR NOWOSAD



ISTNIEJE OD ROKU 1934

Sławomir Nowosad

Moralne konsekwencje wiary

Szkice ekumeniczne i protestanckie

Lublin

TOWARZYSTWO NAUKOWE KUL

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Recenzent
Ks. prof. dr hab. Franciszek Greniuk

Opracowanie redakcyjne
Barbara Grodzieńska

Projekt okładki
Marta Kwiatkowska

Na okładce
Wnętrze katedry episkopalnej w Waszyngtonie, USA
(fot. Autor)

Skład komputerowy
Jarosław Bielecki

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

ISBN 978-83-7306-727-1
ISBN 978-83-8061-178-8

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
Przesłanie ekumeniczne II Soboru Watykańskiego	13
Teologia moralna w kontekście ekumenicznym	35
Moralność w dialogu ekumenicznym	57
Świętość w perspektywie ekumenicznej	83
Ekumeniczny kontekst pojednania	97
Etyka w ujęciu protestanckim	103
Protestanci wobec prawa naturalnego	119
Grzech, pokuta i spowiedź z perspektywy protestanckiej	133
Realizm etyki protestanckiej według Reinholda Niebuhra	157
Przykazania kościelne w protestantyzmie?	173
Antykoncepcja w ocenie protestanckiej	183
Z zagadnień etycznych luteranizmu w kontekście ekumenicznym	189
Lektury katolickie, protestanckie i inne	201
Bibliografia	353
Nota bibliograficzna	375
Summary	377
Indeks osobowy	383

Wprowadzenie

O rędzie chrześcijańskiej z istoty swojej obejmuje tak prawdy wiary, jak też zasady życia moralnego. Świadectwo tej łączności wiary i moralności dają całe dzieje chrześcijaństwa, poczynszy od biblijnych treści moralnych, przez refleksję teologicznomoralną obecną w literaturze patrystycznej i średniowiecznej, aż po samodzielną już od ponad czterech stuleci coraz bardziej dojrzałą teologię moralną. Cenna i wszechstronna odnowa i udoskonalenie teologii moralnej w Kościele katolickim zgodnie z wezwaniem Vaticanum II potwierdza wielorakie bogactwo chrześcijańskiej moralności, ukazującej ludzką drogę jako „życie w Chrystusie”. Albowiem jedynie Chrystus „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie” (Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22). Teologia moralna właśnie jako teologia odsłania tu swój wymiar nadprzyrodzony, gdy wskazuje człowiekowi sens i normy postępowania, którego celem jest osiągnięcie zbawienia: „Życie moralne, które wzrasta i dojrzewa w łasce, osiągnie wypełnienie w chwale nieba” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1715).

Uznanie dla współczesnego kształtu katolickiej nauki moralnej, jej dojrzałości w duchu posoborowej odnowy, nie może zarazem przesłaniać jej swoistej niepełności. Wyraża się ona zwłaszcza w słabości zainteresowania ekumenicznego, niekiedy nawet niechęci do nawiązania dialogu z niekatolickimi wizjami życia moralnego, tak protestanckimi w jego różnych nurtach, jak i wyrastającymi z moralnego dziedzictwa prawosławia. Stąd potrzeba takiego poszerzania zainteresowań i badań naukowych, które – na kanwie własnej tożsamości – gotowe będą do spotkania i dialogu z inaczej wierzącymi i myślącymi, dla wzajemnego uczenia się i stałego poszukiwania coraz doskonalszego poznania prawdy moralnej i jej odniesienia do życia.

Niniejsza publikacja zawiera wybrane szkice i opracowania, które mają na celu uwyrażnienie ekumenicznego kontekstu chrześcijańskiej moralności, by dzięki temu nadać bardziej ekumeniczny charakter samej teologii moralnej.

Odnoszą się one bardziej czy mniej wyraźnie do teologicznomoralnej (etycznej – jak wolą mówić protestanci) problematyki różnych nurtów protestantyzmu (z wyłączeniem jednak tradycji anglikańskiej, te opracowania zawiera bowiem odrębna publikacja). Obok oczywistego waloru poznawczego mają one umożliwić bardziej przyjazne spojrzenie na niekatolickie ujęcia i studia nad zagadnieniami moralności chrześcijańskiej. Stałym zamierzeniem moich poszukiwań naukowych było i jest nie tylko głębsze rozeznanie w poreformacyjnej (zwłaszcza anglikańskiej) problematyce etycznej, ale i to, by bardziej w duchu dialogu odnieść się do niekatolickiego rozumienia zagadnień moralnych. Protestantckie ujęcia problematyki moralnej należą bowiem do integralnie rozumianego dziedzictwa teologii moralnej w jej chrześcijańskim bogactwie, również wtedy, gdy mogą czy powinny być oceniane krytycznie. Teologia moralna nie może rezygnować z dowartościowania – ciągle słabo dostrzeganego – ekumenicznego kontekstu rozumienia i wykładu „życia w Chrystusie”, jak chrześcijańską moralność nazywa *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Wpisuje się w to zawarte w tytule tej książki sformułowanie: „moralne konsekwencje wiary”, które zaczerpnąłem z encykliki *Ut unum sint* (nr 68), gdzie Jan Paweł II przypomina, ale i domaga się, by teologiczny dialog ekumeniczny nie pomijał problematyki moralnej.

Niniejsze opracowanie zawiera teksty dotąd rozproszone, które ukazały się w różnych czasopismach teologicznych i pracach zbiorowych. To sprawia, że niekiedy mogą pojawić się pewne, nieuniknione powtórzenia. Chcąc zachować wersję oryginalną, dokonałem tu jedynie drobnych, koniecznych korekt stylistycznych czy redakcyjnych. Ponieważ teksty te powstawały w różnych okresach, uwzględniają czasowo sobie właściwą literaturę, a nie tę najbardziej aktualną. Pod tym względem swego rodzaju uzupełnieniem literatury o tematyce teologicznej i moralnej jest tekst zawierający kilkadziesiąt analiz i recenzji nowszych, głównie anglojęzycznych publikacji, przedstawionych w porządku chronologicznym. Są to książki przede wszystkim autorów protestanckich różnych nurtów, ale także autorów katolickich piszących o zagadnieniach ważnych na forum ekumenicznym (jak np. zagadnienie prawa naturalnego, reakcje i komentarze do encykliki *Veritatis splendor*, dyskusje wokół statusu etyki teologicznej – teologii moralnej itp.). Za zamieszczeniem tych recenzji w niniejszej książce kryje się również przekonanie, że – wbrew przekonaniom niektórych, którzy „tak są zajęci pisaniem, iż nie mają już czasu na czytanie” (co zdarza się usłyszeć w środowiskach naukowych...) – w zasadniczym sensie czytanie jest ważniejsze niż pisanie. Oczywiście należy zachować uznanie dla tych, którzy piszą dużo. Byle to „dużo” nie było czymś jedynym, co da się o tym powiedzieć... Chodzi także o to, by poszerzyć dostęp do tych i podobnych publikacji obcojęzycznych, z którymi sam mogłem się zaznajomić dzięki pomocy innych podczas wizyt we wspomnianych w dalszej części wprowadzenia

bibliotekach zagranicznych. Często bowiem zdarza się, że nowe, warte uwagi książki są niedostępne w bibliotekach krajowych.

Nie mogę też w tym miejscu pominąć słów wdzięczności ku tak wielu dobrym i mądrym ludziom, którzy kiedyś i dzisiaj uczą mnie i inspirują w zakresie studiów nad moralnością chrześcijańską, jak ks. prof. Franciszek Greniuk (emerytowany profesor KUL), śp. ks. prof. Janusz Nagórny (KUL), śp. ks. prof. Seweryn Rosik (KUL), ks. prof. Ireneusz Mroczkowski (UKSW) czy grono moich obecnych, wieloletnich przyjaciół i współpracowników z Instytutu Teologii Moralnej KUL. Moje poszukiwania naukowe z racji swego profilu i tematyki miały i mają miejsce głównie w bibliotekach zagranicznych, zwłaszcza w oksfordzkiej The Bodleian Library, w bibliotece Katolickiego Uniwersytetu w Leuven, jak też na amerykańskich University of Notre Dame i Catholic University of America w Waszyngtonie. W tym kontekście chciałbym z wdzięcznością wymienić nazwiska takich profesorów, jak Ronald Truman i Oliver O'Donovan z oksfordzkiego Christ Church, James McAdams z Notre Dame oraz John Grabowski z Waszyngtonu. Ich sugestie i oznaki wsparcia były i są dla mnie nieocenione.

To raczej powszechne przekonanie, że człowiek jest zawsze dłużnikiem, bo tyle otrzymał i tylko dzięki temu sam mógł podzielić się z innymi, a w sferze nauki coś, nawet jeśli nieudolnie, wyjaśnić czy choćby nazwać. Przy takiej okazji potwierdza się doświadczenie chyba Rowana Williamsa, byłego arcybiskupa Canterbury, dzisiaj profesora w Cambridge, który przygotowując do publikacji swoje dawniejsze opracowania doznał sprzecznych uczuć. Z jednej strony po latach wydały mu się one wyraźnie niedoskonałe, a jednocześnie z drugiej uświadamiał sobie, że nawet teraz, po latach, nie udałoby się napisać tego lepiej.

Za możliwość publikacji tych szkiców i opracowań wyrażam podziękowanie wydawnictwom czasopism i prac zbiorowych, w których niniejsze teksty pierwotnie się ukazały: Towarzystwu Naukowemu KUL, Wydawnictwu KUL oraz redakcjom czasopism: „Studia Nauk Teologicznych PAN”, „Studia Oecumenica”, „Studia Theologica Varsaviensia”, „Teologia i Moralność”, „Ethos”, „Forum Teologiczne” i „Communio”.

Współczesny wieloaspektowy kształt działalności ekumenicznej ma swoje szczególne źródła w nauce Vaticanum II, zwłaszcza w dekrete *Unitatis redintegratio*. Pierwszy szkic niniejszej pracy pt. *Przesłanie ekumeniczne II Soboru Watykańskiego* rysuje istotne aspekty soborowego przesłania ekumenicznego, by następnie przedstawić najważniejsze spotkania ekumeniczne oraz oficjalne dialogi teologiczne, jakie Kościół katolicki prowadzi z chrześcijańskimi Kościołami i wspólnotami eklesjalnymi.

Na tle tak rozumianej wizji ekumenicznej katolicka teologia moralna winna rozpoznać swoje zobowiązanie do podjęcia dialogu z innymi chrześcijańskimi tradycjami etycznymi, skoro „wiera posiada również wymiar moralny:

jest źródłem zgodnego z nią życiowego zaangażowania” (*Veritatis splendor*, nr 89). Mówi o tym drugi szkic, zatytułowany *Teologia moralna w kontekście ekumenicznym*, wskazując, że będzie tu miejsce na analizę zarówno całościowej wizji życia moralnego, jak i zagadnień szczegółowych, gdzie istnieje wiele rozbieżności. Możliwość takiego dialogu ukazuje się np. w spotkaniu z różnymi koncepcjami teologiczno-etycznymi współczesnego protestantyzmu.

W kolejnej części, która ma tytuł *Moralność w dialogu ekumenicznym*, wskazuje się na różne uzasadnienia potrzeby podjęcia problematyki moralnej w ramach teologicznych dialogów ekumenicznych. Jest tam też mowa bardziej szczegółowo o przedmiocie dialogu, nie pomijając możliwych trudności. Dla zobrazowania takiego dialogu na tematy moralne analizuje się uzgodnione oświadczenie *Life in Christ: Morals, Communion and the Church* (1994), jakie powstało w ramach dialogu między katolikami i anglikanami.

W świetle całej tradycji chrześcijańskiej zawsze ważne jest rozumienie świętości jako drogi do pełni zjednoczenia z Bogiem w wieczności. Następny tekst, pt. *Świętość w perspektywie ekumenicznej* analizuje to pojęcie w perspektywie ekumenicznej, co prowadzi do szerszego przedstawienia intrygującego przykładu luterńskiego pastora Dietricha Bonhoeffera. Można tu dostrzec ważne akcenty personalistyczne czy relacyjne moralności chrześcijańskiej. Prowadzi to w końcu do sformułowania pojęcia „ekumenizmu świętości” jako zobowiązującego dla wszystkich chrześcijan zadania.

Część mająca tytuł *Ekumeniczny kontekst pojednania* zwraca się ku obchodom Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, gdy wezwanie do pojednania podzielonych chrześcijan zostało szczególnie podkreślone. Jak grzech zrywa więź z Bogiem i braćmi, tak i pojednanie w swej integralności koniecznie domaga się nawrócenia tak do Boga, jak i do braci. Z kolei autentyczne nawrócenie nie jest możliwe bez rachunku sumienia, który wobec dawnych i głębokich podziałów wśród wierzących w Chrystusa winien mieć dzisiaj także wymiar ekumeniczny.

Fundamentalne założenia reformacji sprawiły, że chrześcijaństwo protestanckie w swoisty sposób traktuje życie moralne. Opracowanie zatytułowane *Etyka w ujęciu protestanckim* odczytuje najpierw główne aspekty etyki po-reformacyjnej, by z kolei naszkicować koncepcje etyczne głównych wyznań protestanckich, jak luteranizm, kalwinizm, anglikanizm, metodyzm oraz anabaptyzm. Poszczególne opisy podają też ważniejszych autorów poszczególnych ujęć etyki chrześcijańskiej.

Do zagadnień szczególnie ważnych i kontrowersyjnych w łonie protestanckiej wizji moralności należy teoria prawa naturalnego. Kolejny szkic tej książki, mający tytuł *Protestanci wobec prawa naturalnego*, na tle podstawowych założeń etycznych reformacji pokazuje różne podejścia do prawa naturalnego według kilku wiodących twórców reformacji, jak i kilku współczesnych teo-

logów i etyków. Podaje się tu również szereg podsumowujących twierdzeń co do prawa naturalnego w teologii ewangelickiej znanego etyka amerykańskiego C. Braatena.

W swoisty sposób protestantyzm postrzega sakramenty i ich rolę w życiu chrześcijańskim. Tekst pt. *Grzech, pokuta i spowiedź z perspektywy protestanckiej* najpierw krótko prezentuje to zagadnienie, by główną uwagę poświęcić kwestii grzechu i pokuty oraz związanej z tym spowiedzi. Dla dokładniejszego opisu najpierw naszkicowana jest wizja samego M. Lutra, a także niektóre jej współczesne konsekwencje, by z kolei pokazać anglikańskie rozumienie grzechu i pokuty, zwłaszcza w świetle założeń teologicznych T. Cranmera. Na koniec mówi się o protestanckiej rezygnacji ze spowiedzi indywidualnej, ale nie z pokuty.

Jedną z wiodących postaci amerykańskiego protestantyzmu w XX wieku był R. Niebuhr, któremu poświęcony jest następny szkic, zatytułowany *Realizm etyki protestanckiej według Reinholda Niebuhra*. Chodzi tu szczególnie o jego realistyczne ujęcie etyki chrześcijańskiej, co jest ważne tak w życiu indywidualnym, jak i społecznym czy politycznym. Ten realizm oznacza głównie realistyczne postrzeganie samego człowieka jako istoty grzesznej, jak też wieloaspektowej rzeczywistości, w jakiej on żyje. Tekst pokazuje także, jak myśl Niebuhra pozostaje żywa zwłaszcza wśród wielu postaci i środowisk współczesnego życia publicznego w USA.

Dwa następne, mniej obszerne opracowania podejmują z perspektywy protestanckiej kwestię „przykazań kościelnych” oraz problem antykoncepcji. Chociaż w niektórych wyznaniach protestanckich akcentuje się w różnym sensie władzę nauczania Kościoła, tekst pt. *Przykazania kościelne w protestantyzmie?* podkreśla, że nigdy nie jest to tożsame z katolickim rozumieniem Magisterium Ecclesiae. Jest więc miejsce na zachęcanie wiernych np. do pewnych praktyk pokutnych czy udziału we wspólnych aktach kultu, ale nie ma to rangi „przykazań” Kościoła. Kolejna część pt. *Antykoncepcja w ocenie protestanckiej* zwraca uwagę, że w etycznej ocenie stosowania środków kontroli urodzeń protestantyzm, choć niejednolicie, dopuszcza takie praktyki. Obok krótkich uwag na temat związanych z tym przekonań Lutra i Kalwina, nieco szerzej przedstawiony jest proces dojścia do akceptacji antykoncepcji w anglikanizmie.

Luteranizm z oczywistych względów należy do głównych tradycji protestantyzmu, także w problematyce etycznej. Następny szkic, mający tytuł *Z zagadnień etycznych luteranizmu w kontekście ekumenicznym*, porusza niektóre, ważniejsze zagadnienia teologiczne i moralne w luteranckiej koncepcji życia moralnego. Chodzi więc np. o wymiar indywidualny i wspólnotowy, a nawet kościelny tej etyki. Zwraca się uwagę na wybrane podstawowe tezy teologiczne, jak absolutna darmowość łaski zbawienia, koncepcja teologii Krzyża czy nauka o „dwóch królestwach”. Tekst stawia też kilka pytań pod adresem takiej wizji luteranckiej.

Recenzje i analizy kilkudziesięciu ważnych, współczesnych publikacji, przede wszystkim – choć nie tylko – angielskich i amerykańskich autorów, składają się na opracowanie, zatytułowane *Lektury katolickie, protestanckie i inne*. Są to książki zarówno teologów czy filozofów protestanckich, jak i katolickich, ale wszystkie one podejmują zagadnienia ważne w obszarze moralności chrześcijańskiej w wymiarze fundamentalnym czy bardziej szczegółowym. Problemy te są często przedmiotem dyskusji również w kontekście ekumenicznym, nawet jeśli pojawiają się tam opinie i koncepcje budzące krytykę czy sprzeciw.

Przesłanie ekumeniczne II Soboru Watykańskiego

Stojąc na progu trzeciego tysiąclecia *in medio Ecclesiae* pragnę raz jeszcze wyrazić wdzięczność Duchowi Świętemu za wielki dar Soboru Watykańskiego II [...]. Jestem przekonany, że długo jeszcze dane będzie nowym pokoleniom czerpać z tych bogactw, jakimi ten Sobór XX wieku nas obdarował. Jako Biskup, który uczestniczył w soborowym wydarzeniu od pierwszego do ostatniego dnia, pragnę powierzyć to wielkie dziedzictwo wszystkim, którzy do jego realizacji są i będą w przyszłości powołani¹. Te słowa Jana Pawła II, zaczerpnięte z jego *Testamentu*, mają charakter szczególnego wyznania, które nadal domaga się podjęcia, jeszcze głębszego zrozumienia i realizowania soborowego dziedzictwa. Czerpanie z bogactw Vaticanum II nie jest tylko obowiązkiem papieża czy biskupów Kościoła, ale także wszystkich wiernych w dostępnym dla nich zakresie. Sobór, w 40-lecie jego zakończenia, jawi się nadal jako zadanie do wypełnienia. Mimo 40. lat pozostaje przedmiotem badań, rozważań, teologicznych i prawnych poszukiwań.

1. Ekumeniczny przełom nauczania soborowego

Sobór Watykański bywa niekiedy nazywany soborem *ekumenicznym*, na co wskazał już Jan XXIII. Chodziło z jednej strony o to, by był wydarzeniem rzeczywiście angażującym cały Kościół na świecie, istniejący na wszystkich kontynentach i w tak różnych kulturach. A z drugiej strony wolą Papieża

¹ Jan Paweł II, *Testament*, Watykan: LEV 2005, s. 13.

było, by do udziału w obradach soborowych w możliwie największym stopniu zaprosić i włączyć przedstawicieli Kościołów i wspólnot kościelnych chrześcijańskich niekatolickich.

Z jednej strony wydaje się oczywiste, że chrześcijaństwo i Kościół w 40 lat po Soborze uświadomili sobie i utrwalili swój – można powiedzieć – ekumeniczny charakter. Długo trwało zanim wyznawcy Chrystusa doszli do jednoznacznego przeświadczenia, że „podzielony Kościół nie może być przewodnikiem dla podzielonego świata” – jak mawiał William Temple (+1944), arcybiskup Canterbury i jeden z prekursorów ekumenizmu w świecie anglikańskim i – szerzej – protestanckim. Można dzisiaj znaleźć liczne przykłady na to, że istnieje (niemal) powszechna wola nawrócenia i powrotu, pokonania przeszkód i przekroczenia murów, którymi naznaczone jest współczesne chrześcijaństwo. Kościół wierzy bowiem, że „jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich” (Ef 4,5-6). Z drugiej jednakże strony droga do pojednania i jedności jest dłuższa i trudniejsza, niż sądziliśmy. Grzech podziału głęboko wpisał się w Ciało Chrystusa, czasem wydaje się, że – po ludzku sądząc – te podziały są ponad nasze siły i nawet na dalekim horyzoncie nie udaje się dostrzec poszukiwanej i upragnionej jedności.

Kościół jest świadomy, że bolesnym elementem dziedzictwa drugiego tysiąclecia, które wnosimy w nowe, obecne milenium, jest to wszystko, co zaszkodziło „jedności, jakiej Bóg pragnął dla swego Ludu”². Grzechy przeciwko jedności domagają się szczególnej pokuty i nawrócenia, jako że są zdecydowanie przeciwne woli Odkupiciela i stanowią dla świata okazję do zgorszenia, a dla nas są ciężkim brzemieniem przeszłości. Jak od każdego grzechu, tak i od tego grzeszny człowiek nie może uwolnić się sam. Wybawić z grzechu i naprawić jego skutki może tylko sam Zbawiciel, którego trzeba usilnie prosić o przebaczenie. Ludzkie wysiłki są nieodzowne, ale pojednanie tak z Bogiem, jak z ludźmi jest nade wszystko łaską – „Jedność jest w ostateczności darem Ducha Świętego”³. Rachunek sumienia Kościoła, do którego wzywał i którego dokonał Jan Paweł II w kontekście obchodów Roku Jubileuszowego (Liturgia w Bazylice św. Piotra 12 marca 2000), jest dla nas zadaniem również w obszarze ekumenicznym. To imperatyw, od którego nikt nie może się dyspensować, to „wiążące polecenie”⁴, by nawet jeśli nie potrafimy się już pojednać, to musimy dążyć, by się stale zbliżać do przewyciężenia podziałów z przeszłości. Ekumeniczny rachunek sumienia i prośba o przebaczenie grzechów przeciwko jedności stały się i winny dalej być elementem „oczyszczenia pamięci”. Równocześnie jest istotne, by zachować głęboko chrześcijańską postawę nadziei

² Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, Watykan: LEV 1994, nr 34.

³ Tamże.

⁴ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, Watykan: LEV 2001, nr 48.

i ufności w Bożą pomoc i łaskę. Albowiem „ekumeniczna droga przed nami jest nadal trudna i być może długa, ale ożywia nas nadzieja, że będzie nam przewodzić obecność Zmartwychwstałego i niewyczerpana moc Ducha Świętego, zdolnego zsyłać nam nieustannie to, czego nawet się nie spodziewamy”⁵.

Takie spojrzenie na problematykę ekumeniczną i jej zdecydowane wpisanie się w rzeczywistość Kościoła w cztery dekady po Vaticanum II pozwala, jak sądzę, odkryć i przyjąć jako swój ekumeniczny charakter *fides christiana*. Wiara winna zawierać w sobie troskę i zaangażowanie w ekumenię, winna więc prowadzić do ukształtowania w każdym postawy ekumenicznej jako niezbędnego wymiaru chrześcijańskiego życia moralnego. Wydaje się, że trzeba dziś mówić i promować pojęcie *christianus oecumenicus*, a wiarę chrześcijańską widzieć jako *fides oecumenica*⁶. Stąd warto podkreślić, że „ekumenizm, ruch na rzecz jedności chrześcijan, nie jest jakimś tylko dodatkiem, uzupełnieniem tradycyjnego działania Kościoła. Przeciwnie, należy on w sposób organiczny do całości jego życia i działania i w konsekwencji winien tę całość przenikać i z niej wyrastać jak owoc ze zdrowego i kwitnącego drzewa, które osiąga pełnię życia”⁷. Droga ekumenizmu jest więc drogą Kościoła⁸.

W poszukiwaniu ekumenicznego przesłania Vaticanum II należy się zwrócić przede wszystkim do Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. Jednakże to nie wystarczy, gdyż treści wyraźnie ekumeniczne i akcentujące dialog jako sposób odniesienia do innych Kościołów i religii, zawierają także dwa inne dokumenty: Dekret o Katolickich Kościołach Wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* oraz Deklaracja o stosunku do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Jak już wspomniano, jest jasne, że cała problematyka ekumeniczna jako konieczne środowisko swego zaistnienia i wzrostu ma problematykę eklezjologiczną, co oznacza, że nie można mówić o ekumenizmie bez całej soborowej doktryny eklezjologicznej. Z pewnością jednak zasadnicze znaczenie ma dekret *Unitatis redintegratio*. Warto poznać historię jego powstania, by dostrzec najważniejsze aspekty tego dokumentu.

Charakterystyczne, że papież Jan XXIII po raz pierwszy decyzję o zwołaniu soboru ogłosił w czasie (katolickiego) tygodnia modlitwy ekumenicznej o jedność 25 stycznia 1959 r. (gdy był papieżem zaledwie trzy miesiące!). Potwierdził to w swojej pierwszej encyklice *Ad Petri cathedram* z 29 czerwca tego samego roku (nr 3 i in.), gdzie nowy sobór nazywa wyraźnie „soborem ekumenicznym” (nr 61). Pisz, że sobór będzie wydarzeniem „prawdy, jedności i miłości”, a przez to i „łagodnym zaproszeniem do poszukiwania i odnalezienia jedności,

⁵ Tamże, nr 12. Por. tamże, nr 6.

⁶ Por. S. Nowosad, *Ekumeniczny wymiar wiary*, „Roczniki Teologiczne” 41(1994), z. 3, s. 95.

⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan: LEV 1995, nr 20.

⁸ Por. tamże, nr 7-14.

o jaką modlił się Jezus Chrystus”⁹. Niedługo potem (5 czerwca 1960) powołał do istnienia różne organy, które miały służyć soborowi, wśród nich Sekretariat dla Popierania Jedności Chrześcijan, którego szefem został kard. Augustyn Bea. Miał on szukać kontaktów z chrześcijanami niekatolikami, by mogli „śledzić prace Soboru i łatwiej znaleźć drogę, która prowadzi do jedności”.

Właśnie Sekretariat miał pierwotnie przygotować wstępną wersję dekretu, choć ostatecznie przygotowano aż trzy wersje robocze, autorstwa Komisji Teologicznej, Komisji ds. Kościołów Wschodnich i Sekretariatu. Dekret najpierw miał być dwuczęściowy, ale w końcu złożyły się nań trzy części: doktrynalna, praktyczna i opisowa (opis innych wspólnot chrześcijańskich). Jak dla wszystkich dokumentów, także i w przypadku dekretu należy wskazać na konieczność uwzględniania innych tekstów soborowych, a więc całego nauczania soborowego dla właściwego i pełnego jego zrozumienia. Bardziej konkretnie oznacza to odniesienie części pierwszej, czyli doktrynalnej dekretu zwłaszcza do Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium*; przy II części – do Dekretu o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* i Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*; przy III części – zwłaszcza do Dekretu o Katolickich Kościołach Wschodnich *Orientalium Ecclesiarum*. Całość dekretu zakłada również i bierze pod uwagę naukę soborową zawartą w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*.

Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan to główne ciało, jakie przed, w trakcie i po Soborze kieruje działalnością ekumeniczną Kościoła katolickiego¹⁰. Działa szczególnie na dwóch polach: *ad intra* – gdy koordynuje działalność ekumeniczną w Kościele, oraz *ad extra* – kiedy nawiązuje i prowadzi kontakty z Kościołami i Wspólnotami niebędącymi w łączności z Kościołem katolickim. W sferze *ad intra* chodzi szczególnie o dwa zadania: przygotowywanie dokumentów i organizowanie zebrań, sesji i spotkań o charakterze i przeznaczeniu ekumenicznym. Pierwszym i szczególnie ważnym dokumentem, jaki Sekretariat przygotował, było *Dyrektorium ekumeniczne* wydane w dwóch częściach

⁹ „Wiedzeni tą słodką nadzieją oznajmiliśmy publicznie, że zamierzamy zwołać Sobór Powszechny, na którym zgromadzą się Biskupi całego świata dla omówienia ważnych spraw religijnych. Najważniejszym zadaniem Soboru będzie doprowadzenie do rozwoju katolickiej wiary, odnowy chrześcijańskich obyczajów i lepszego przystosowania karności kościelnej do współczesnych potrzeb. Przedstawiać to będzie wspaniały widok prawdy, jedności i miłości; widok, na który patrząc także ci, co są odłączeni od Stolicy Apostolskiej, doświadczają, jak się spodziewamy, delikatnej zachęty do szukania i odnalezienia jedności, którą Jezus Chrystus gorącymi wypraszał modłami u niebieskiego Ojca”. Jan XXIII, Encyklika *Ad Petri Cathedram* (1959), nr 61-62 (www.vatican.va).

¹⁰ Por. J.-F. Arrighi, „Dekret o ekumenizmie” w *myśli i działalności Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan*, w: *święta tajemnica jedności. „Dekret o ekumenizmie” po dwudziestu latach*, red. W. Hryniewicz, P. Jaskóła, Lublin: RW KUL 1988, s. 13-24.

w 1967 i 1970 r. (część I daje konkretne wytyczne do organizowania działalności ekumenicznej w Kościele katolickim wraz ze wszystkimi implikacjami, jak np. *communicatio in sacris*; część II odnosi się do działalności i współpracy ekumenicznej na poziomie akademickim). Jego nowa wersja jako *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* została wydana w 1993 r. Konieczna była aktualizacja i modyfikacja pewnych zapisów wskutek opracowania i wydania przez Kościół takich zasadniczych dokumentów, jak *Kodeks Prawa Kanonicznego* (1983), *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich* (1991) i *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992). Wśród innych dokumentów Sekretariatu są np.: *Wskazania odnośnie do wspólnych przekładów Biblii* (1968, nowa wersja 1987); *Instrukcja o dopuszczeniu do Eucharystii w Kościele katolickim chrześcijan niekatolików* (1972); *Współpraca ekumeniczna na płaszczyźnie regionalnej, krajowej i lokalnej* (1975); *Ekumeniczny wymiar formacji osób zaangażowanych w duszpasterstwo* (1995). Obok tego Sekretariat organizuje spotkania i konferencje, służące sprawie ekumenicznej, czuwa również nad przekazem informacji i doświadczeń między Kurią Rzymską a episkopatami z całego świata. Z kolei w sferze *ad extra* inicjuje i rozwija kontakty z Kościołami niekatolickimi, co zostało zapoczątkowane jeszcze w okresie przed-soborowym.

Dla nadania ekumenicznego charakteru Soborowi wolą Jana XXIII było, by mogli w nim uczestniczyć przedstawiciele jak najliczniejszych Kościołów i Wspólnot kościelnych spoza Kościoła katolickiego. Pierwsze kontakty w tym zakresie były dziełem Jana Willebrandsa, ówczesnego sekretarza Sekretariatu, który odwiedził m.in. starożytne patriarchaty wschodnie i siedzibę Światowej Rady Kościołów w Genewie. Reakcje, zwłaszcza chrześcijan poreformacyjnych, często były bardzo obiecujące. Jeszcze przed Soborem Ewangelicki Kościół Niemiec i Wspólnota Anglikańska przysłały swoich delegatów jako stałych reprezentantów przy Sekretariacie. Ostatecznie podczas poszczególnych sesji soborowych w charakterze obserwatorów brało udział: w czasie I sesji: 46. obserwatorów delegowanych i 8. specjalnie zaproszonych; na II sesji: 59. obserwatorów delegowanych i 9. zaproszonych specjalnie; podczas III sesji: 70. obserwatorów delegowanych i 13. zaproszonych specjalnie; IV sesja zgromadziła: 91 obserwatorów delegowanych i 16. zaproszonych specjalnie. Ci delegaci z założenia nie brali bezpośredniego udziału w obradach Soboru, ani tym bardziej nie brali udziału w głosowaniach. Byli jednak m.in. wielokrotnie konsultowani co do pewnych sformułowań czy pojęć. Dla przykładu – po takich konsultacjach wprowadzono do dokumentów pojęcie „wspólnoty kościelnej” czy „katolickie zasady ekumenizmu” (zamiast „zasady ekumenizmu katolickiego”).

Kluczowy dla nauki soborowej dokument ekumeniczny, czyli Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, został przyjęty podczas III sesji soborowej

i podpisany przez papieża Pawła VI 21 listopada 1964 r. Jego strukturę stanowią trzy rozdziały poprzedzone *Wstępem*. W pierwszych słowach dokument wskazuje na bolesny fakt podziałów, „jak gdyby sam Chrystus był rozdzielony”, a sam ruch i tęsknotę za zjednoczeniem wśród chrześcijan widzi jako „wezwanie Boże i łaskę”. Rozdział I ma charakter doktrynalny i podaje katolickie zasady ekumenizmu (nry 2-4); rozdział II jest praktyczny i mówi o wprowadzeniu ekumenizmu w życie (nry 5-12); rozdział III ma charakter opisowy i przedstawia „Kościoły i Wspólnoty kościelne odłączone od Rzymskiej Stolicy Apostolskiej” (nry 13-24).

Nie miejsce tu na szczegółową prezentację treści dekretu. Trzeba jednakże wskazać główne rodzaje ekumenizmu, jakie utrwały się także pod wpływem nauki soborowej, by następnie – nieco obszerniej – zarysować to, co stanowi nowość soborowej nauki na temat ekumenizmu.

Co do pewnej typologii ekumenizmu, biorąc pod uwagę przejawy czy główne drogi ku jedności – o których mówi się zresztą od czasów apostoelskich – można wyróżnić następujące: droga odnowy, droga przemiany i modlitwy, droga prawdy, droga wspólnej służby, droga struktur. Obecnie wyróżnia się trzy zasadnicze rodzaje ekumenizmu: duchowy (*oecumenismus spiritualis*), naukowy (*oecumenismus scientialis*) i praktyczny (*oecumenismus practicalis*)¹¹. Ekumenizm duchowy uważa się za najważniejszy i za istotę całego ekumenizmu. Akcent pada tu na wewnętrzną przemianę, prowadzącą do *nowości ducha* (por. Ef 4,23). Może się to dokonać jedynie dzięki Duchowi Świętemu, który daje „łaskę prawdziwego umartwienia, pokory i łagodności w posłudze, ducha braterskiej wspaniałomyślności w stosunku do drugich”. Dopiero prawdziwe nawrócenie umożliwia spojrzenie na drugiego w duchu braterskim, a na drugą wspólnotę czy Kościół jako na bratnią wspólnotę czy bratni Kościół. „To nawrócenie serca i świętość życia łącznie z publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność chrześcijan należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego, a słusznie można je nazwać ekumenizmem duchowym”. Chodzi o nawrócenie tak osobiste, jak i wspólnotowe. Tylko taka przemiana umożliwia wierność Ewangelii i szczere dziękczynienie Bogu¹². Do najważniejszych aspektów ekumenizmu duchowego należą więc: przyznanie się do winy, pokuta i nawrócenie; podjęcie wymagań Ewangelii; naśladowanie Chrystusa i „zespołnienie z Ojcem, Słowem i Duchem”; co w końcu prowadzi do nowości, która najpełniej wyraża się w modlitwie. Stąd nawrócenie i modlitwa są sednem czy

¹¹ Por. A. Skowronek, *Próba określenia ekumenizmu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin: TN KUL 1997, s. 32-37.

¹² Por. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 7-8, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 1986; Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 15-16.

„duszą” całego ekumenizmu: „ta wewnętrzna przemiana serca, nieodzowny warunek wszelkiego szczerzego poszukiwania jedności, rodzi się z modlitwy i przez modlitwę dojrzewa [...]”¹³.

W pojęciu ekumenizmu naukowego zawiera się odniesienie do płaszczyzny intelektualnej. Chodzi o wysiłek intelektualny, przejawiający się w trzech aspektach: studium i dialog, słuchanie i wsłuchiwanie się oraz nauczanie doktryny katolickiej w duchu ekumenicznym¹⁴. Nieodzowne są tu najpierw studia, by zapoznać się z duchem braci odłączonych, a więc nie tylko z samą ich nauką i historią, ale ażeby całościowo ująć rzeczywistość drugiego Kościoła, zawsze „w prawdzie”. Chodzi dalej o ekumeniczne ukierunkowanie wykształcenia, zwłaszcza duszpasterzy, a więc o to, by duch ekumeniczny przepajał całą przekazywaną teologię. Istotne jest, by teologowie trzymali się ściśle nauki Kościoła, a zawsze kierowali się umiłowaniem prawdy i odznaczeni się „nastawieniem pełnym miłości i pokory”. Właściwy wykład prawd wiary domaga się wierności tzw. hierarchii prawd, a w kontekście misyjnym trzeba odrzucić myślenie w kategoriach rywalizacji. Ostatecznie więc konieczne jest umiłowanie prawdy i gotowość do jej przyjęcia, ale zawsze w duchu miłości i pokory – miłości do rozmówcy i pokory wobec prawdy. Bez tego niemożliwe jest pokonywanie trudności i prawdziwy postęp na drodze do coraz pełniejszej komunii¹⁵.

Ekumenizm praktyczny akcentuje konkretne działanie i współdziałanie chrześcijan, co najpierw oznacza współdziałanie w wyznawaniu wiary chrześcijańskiej, dzięki czemu będą dawać „świadectiono nadziei, która nie zawodzi”. Dialog ekumeniczny jest tu konieczny, ale nie wystarczy, gdyż winien prowadzić do konkretnego działania na wielu płaszczyznach – duszpasterskiej, kulturowej, społecznej, jak i we wspólnym dawaniu świadectwa orędziu ewangelicznemu. Szczytem takiego współdziałania ma być wspólna modlitwa i nabożeństwa, zwłaszcza w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan. Konkretna współpraca winna się przejawiać szczególnie na płaszczyźnie społecznej, czego także domaga się sytuacja w świecie. Dekret dość konkretnie wskazuje, że taka współpraca powinna dotyczyć doceniania godności osoby ludzkiej, popierania pokoju, stosowania Ewangelii do życia społecznego, rozwoju wiedzy i sztuki w duchu chrześcijańskim, zaradzanie niedostatkom obecnego czasu,

¹³ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 26; por. tamże, nr 21-27.

¹⁴ Por. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 9-11.

¹⁵ „Umiłowanie prawdy jest najgłębszym wymiarem autentycznego dążenia do pełnej komunii między chrześcijanami. Bez tej miłości nie można by stawić czoła obiektywnym trudnościom teologicznym, psychologicznym i społecznym, jakie się napotyka przy omawianiu istniejących różnic. Z tym wymiarem wewnętrznym i osobowym musi się zawsze łączyć duch miłości i pokory. Miłości do rozmówcy i pokory wobec prawdy, którą się odkrywa i która może się domagać zmiany poglądów i postaw”. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 36.

jak głód, klęski, analfabetyzm, nędza, brak mieszkań i nierówny podział dóbr. Tak rozumiana współpraca – będąca „prawdziwą szkołą ekumenizmu” – może bardzo skutecznie przyczyniać się do ukazywania dróg do jedności: „Jedność działania prowadzi do pełnej jedności wiary”¹⁶. Można dodać, że ta współpraca jako „ekumenizm społeczny” realizuje się np. na forum tzw. Wspólnej Grupy Roboczej od 1965 r., która gromadzi przedstawicieli Ekumenicznej Rady Kościołów i Kościoła katolickiego. Przykładem takiej współpracy jest SODEPAX (od słów: *society, development, pax*). Z katolickiej strony aktywne są tu szczególnie Papieska Komisja Pomocy dla Rozwoju *Cor unum* czy Caritas Internationalis.

Vaticanium II w sferze ekumenizmu przyniósł z pewnością nieoczekiwany i głęboki przełom. Biorąc pod uwagę zarówno dekret *Unitatis redintegratio*, jak i inne dokumenty, wydaje się, że na ten przełom składają się trzy kluczowe elementy: (1) nowe zrozumienie tajemnicy Kościoła, (2) rewizja dotychczasowego widzenia wspólnot chrześcijańskich niekatolickich, czyli nowe spojrzenie na braci odłączonych, oraz (3) zmiana podejścia do kwestii chrześcijańskiej jedności¹⁷.

Nowe spojrzenie i ukazanie tajemnicy Kościoła przynosi szczególnie konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, również konstytucja *Gaudium et spes* oraz pewne elementy dekretu *Unitatis redintegratio*. Kościół, bez negacji jego wymiaru widzialnego, został tu przedstawiony jako „nadprzyrodzone misterium działania całej Trójcy Świętej”. Jest więc tajemnicą poznawalną jedynie w świetle Bożego objawienia, ale równocześnie Sobór ukazuje Kościół jako lud Boży, do którego powołani są wszyscy ludzie¹⁸. Kościół jawi się tu jako rzeczywistość o wymiarze wertykalnym (lud powiązany z Bogiem przez wiarę i sakrament chrztu), a jednocześnie ta kategoria ludu Bożego uwypukla wymiar horyzontalny, implikując rzeczywiste i głębokie powiązania międzyosobowe między członkami Kościoła. Dzięki temu Kościół jest wspólnotą – z Bogiem i między ludźmi. Jak podkreśla kard. W. Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, wskazać tu należy również na pojęcie *communio* – Kościół jest obrazem (ikoną) *communio* Trójcy Świętej. Pierwotne znaczenie *communio* to nie tyle wspólnota między chrześcijanami, ile udział (*participatio*) w dobrach zbawienia. Stąd pierwszorzędne znaczenie ma tutaj chrzest, to początek – ochrzczony należy do Ciała Chrystusa, czyli Kościoła.

¹⁶ Por. tamże, nr 40; Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 12.

¹⁷ Ta część rozważań por. S. Nagy, *Trwałe wartości „Dekretu o ekumenizmie” oraz ich wpływ na katolicką postawę ekumeniczną*, w: *Święta tajemnica jedności*, s. 26-35.

¹⁸ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 13.

Natomiast pełnia komunii to Eucharystia. Ona jest centrum i szczytem życia Kościoła, dlatego można tu mówić o eklezjologii eucharystycznej¹⁹.

Kategoria ludu Bożego pociągnęła za sobą zmiany, których skutkiem jest znane stwierdzenie konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, że: „Jedyny Kościół Chrystusowy [...] trwa w Kościele katolickim”. To oznaczało zrobienie miejsca w obrębie Kościoła dla innych wierzących w Chrystusa i ochrzczonych. Co dalej pozwoliło zrozumieć, że ludzie mogą należeć „do jedności ludu Bożego w różny sposób”²⁰. Dekret o ekumenizmie powie dlatego, że obok pełnej wspólnoty w Kościele istnieje także wspólnota niepełna, ograniczona, ale rzeczywista, prawdziwa²¹. Można powiedzieć, że Kościół Chrystusowy został tu swoicie poszerzony, gdyż wielu przynależy do niego, choć może to być przynależność niepełna i niedoskonała. Oznaczało to nowe spojrzenie na braci odłączonych, bez – wcześniej częstego – poczucia nieufności, obcości czy nawet wrogości. Było też znakiem rezygnacji z jakichkolwiek oznak wyniosłości czy triumfalizmu, bo podziały stały się „nie bez winy ludzi z jednej i drugiej strony”. Dekret podkreśla, że katolicy „winni sami baczenie i szczerze wziąć pod uwagę to, co trzeba w samej Rodzinie katolickiej odnowić i przeprowadzić, by jej życie wierniej i wyraźniej dawało świadectwo o tym, czego Chrystus nauczał i co ustanowił, a Apostołowie nam przekazali [...]. Nie można też przeoczyć faktu, że cokolwiek sprawia łaska Ducha Świętego w odłączonych braciach, może również nam posłużyć ku zbudowaniu”²². Takie przekonanie

¹⁹ „*Unitatis redintegratio* states that the Eucharist both signifies and brings about the unity of the church. Later it says of the celebration of the Eucharist by the Orthodox Churches: <Through the celebration of the Eucharist of the Lord in each of these churches the church of God is built up and grows in stature, and through concelebration their communion with one another is made manifest> (UR 15). Wherever the Eucharist is celebrated is the church. This axiom has – as I will demonstrate shortly – fundamental significance for the understanding of the oriental churches and the distinction between them and the Protestant ecclesial communities. This means: Every local church celebrating the Eucharist is church in the full sense, but it is not the whole church (LG 26; 28). Since there is only one Christ Jesus and only one Eucharist, each church celebrating the Eucharist necessarily stands in communion with all other churches. The one church exists in and of the local churches (LG 23), and the local churches exist vice versa in and of the one church (*Communio notio* 9)”. W. Kasper, *Lasting Significance and Urgency of “Unitatis redintegratio”* (11.11.2004), nr IV (www.vatican.va).

²⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 8 i 13.

²¹ „Ci przecież, co wierzą w Chrystusa i otrzymali ważnie chrzest, pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnocie (*communio*) ze społecznością Kościoła katolickiego [...]. [...] usprawiedliwieni z wiary przez chrzest należą do Ciała Chrystusa, dlatego też zdobi ich należne im imię chrześcijańskie, a synowie Kościoła katolickiego słusznie ich uważają za braci w Panu”. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 3.

²² Tamże, nr 4.

potwierdzały wielkie gesty pokory, jak choćby wtedy, gdy Paweł VI upadł na kolana przed przedstawicielem patriarchy ekumenicznego, czy gdy Jan Paweł II pokornie nawiedzał katedrę w Canterbury czy kościół protestancki w Rzymie.

Powyższe uwagi co do eklezjologii dały podstawy do nowego zrozumienia statusu niekatolickich wspólnot kościelnych. Dekret jednoznacznie widzi je w obrębie Kościoła jako ludu Bożego i Ciała Mistycznego Chrystusa, tym samym uznał ich kościelność. Choć jest oczywiste, że w stopniu niedoskonałym. To prowadzi do dalszej ważnej kwalifikacji eklezjologicznej – że posiadają one środki zbawienia, a więc moc oddziaływania zbawczego w ich strukturze wyznaniowej. Takie przekonanie potwierdza jednoznacznie *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „«Liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy» istnieją poza widzialnymi granicami Kościoła powszechnego: «spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego oraz widzialne elementy». Duch Chrystusa posługuje się tymi Kościołami i wspólnotami kościelnymi jako środkami zbawienia, których moc pochodzi z pełni łaski i prawdy, jaką Chrystus powierzył Kościołowi powszechnemu. Wszystkie te dobra pochodzą od Chrystusa i prowadzą do Niego oraz «nakłaniają do jedności katolickiej»”²³. W kontekście soborowym były to nowe i ważne tezy, które stale domagają się nowej postawy wobec chrześcijan niekatolików²⁴. W *Ut unum sint* Jan Paweł uwypukla to przekonanie, gdy cytuje słowa dekretu: „W tym ruchu ku jedności, który zwie się ruchem ekumenicznym, uczestniczą ci, którzy wzywają Boga w Trójcy Jedynej, a Jezusa wyznają Panem i Zbawcą; i to nie tylko każdy z osobna, lecz także wspólnie społecznościach, w których Ewangelię usłyszeli i o których każdy mówi, że to jego własny i Boży Kościół”. Jest więc faktem, że – jak pisze Jan Paweł II – „poza granicami wspólnoty katolickiej nie rozciąga się próżnia eklezjalna. Liczne elementy wielkiej wartości (*eximia*), które w Kościele katolickim są integralnie włączone w pełnię środków zbawienia i darów łaski tworzących Kościół, znajdują się także w innych Wspólnotach chrześcijańskich”²⁵.

²³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 1994, nr 819.

²⁴ „The Council went a decisive step further with the aid of the ‘*subsistit in*’. It wished to do justice to the fact that there are found outside of the Catholic Church not only individual Christians but also <elements of the church>, indeed churches and ecclesial communities which, although not in full communion, rightly belong to the one church and possess salvatory significance for their members (LG 8; 15; UR 3; UUS 10-14). Thus the Council is aware that there are outside of the Catholic Church forms of sanctification which even extend as far as martyrdom (LG 15; UR 4; UUS 12; 83). The question of the salvation of non-Catholics is now no longer answered personally as in *Mystici corporis* on the basis of the subjective desire of single individuals, but institutionally on the basis of objective ecclesiology”. W. Kasper, *Lasting Significance and Urgency of “Unitatis redintegratio”*, nr III.

²⁵ Nr 7 i 13.

Trzeci aspekt soborowego przełomu ekumenicznego dotyczy modyfikacji rozumienia samego dążenia do zjednoczenia. Niemal do samego Soboru dążenie do jedności rozumiano jako powrót od jedności w Kościele katolickim (*unitas Ecclesiae*). Tymczasem dekret mówi o *unitas christianorum* – jedności chrześcijan²⁶. Ponieważ oba te pojęcia nie są synonimiczne, wydaje się, że w związku z tym należy mówić o dwóch fazach dążenia do jedności: pierwsza to przygotowanie, czyli zbliżanie chrześcijan do siebie, jedność chrześcijan; druga to właśnie pełnia jedności Kościoła i w Kościele. Celem ostatecznym jest więc *unitas Ecclesiae*, to jest przedmiot nadziei i tęsknoty. Ruch ekumeniczny jest jednakże skoncentrowany na etapie pierwszym, który ma przygotować drugi. Y. Congar pisał: „Ekumenizm ma z pewnością na celu jedność organiczną Kościoła. Jest faktem, że ona stanowi cel ostateczny. Cel ten jednak osiągać można jedynie poprzez etapy trudne do dokładnego określenia, a niekiedy wręcz przebiegające zygzakiem”²⁷. Takie rozumienie ruchu ekumenicznego to ważny i brzemienny w skutki aspekt soborowego *novum* w obszarze ekumenicznym. Z takich przesłanek dekret wyprowadził jednoznaczne, skierowane do wszystkich katolików wezwanie, by usilnie dążyć do zbliżenia chrześcijan: „Sobór święty zachęca wszystkich wiernych Kościoła katolickiego, aby rozróżniając znaki czasu pilnie uczestniczyli w dziele ekumenicznym”²⁸. Trzeba mieć równocześnie świadomość, że choć droga jest trudna i długa, jest ona nieodwołalna, a nadzieję czerpie z samego Boga, dla którego nie ma rzeczy niemożliwych.

2. Spotkania ekumeniczne i dialogi teologiczne

Jak już wskazano, według woli Jana XXIII idea zwołania soboru miała mieć istotne i wyraźne znaczenie ekumeniczne. Już w trakcie obrad soborowych, a tym bardziej później doszło do wielu znaczących spotkań między Biskupem Rzymu a przywódcami innych wspólnot chrześcijańskich, co miało istotny wpływ na umocnienie ducha ekumenicznego, rozwój relacji ekumenicznych, a z czasem coraz częściej prowadziło do nawiązania i postępu dialogu teo-

²⁶ „Przez ruch ekumeniczny rozumie się działalność oraz przedsięwzięcia zmierzające do jedności chrześcijan”. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 4.

²⁷ S. Nagy, *Trwałe wartości „Dekretu o ekumenizmie”*, s. 34.

²⁸ Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 4.

logicznego. Do najważniejszych wydarzeń i spotkań ekumenicznych należy zaliczyć następujące fakty:

- prośba Pawła VI o wybaczenie skierowana do obserwatorów soborowych 26 września i 17 października 1963;
- spotkanie Pawła VI z patriarchą ekumenicznym Konstantynopola Atenagorasem I w Jerozolimie 5-6 stycznia 1964;
- 7 grudnia 1965 – zniesienie ekskomuniki z 1054 r., rzuconej przez legatów papieskich na patriarchę Michała Cerulariusza;
- spotkanie Pawła VI z arcybiskupem Canterbury Arthurem Michaeliem Ramseyem w Watykanie w 23-24 marca 1966;
- wizyta Pawła VI w Konstantynopolu u patriarchy Atenagorasa 25 lipca 1967 i rewizyta patriarchy w Watykanie 26-28 października 1967;
- wizyta Pawła VI w siedzibie Ekumenicznej Rady Kościołów w Genewie 10 czerwca 1969;
- spotkanie Pawła VI z arcybiskupem Canterbury Donaldem Cogganem w Watykanie 29 kwietnia 1977;
- wizyta Jana Pawła II w ekumenicznym Patriarchacie w Stambule i spotkanie z patriarchą Dimitriosem I w dniach 29-30 listopada 1979;
- wizyta Jana Pawła II w anglikańskiej katedrze w Canterbury i spotkanie z abpem Robertem Runciem 29 maja 1982; kolejne ich spotkanie odbyło się 2 października 1989 w Watykanie;
- spotkanie Jana Pawła II z prawosławnym patriarchą Antiochii Ignacym Zakką Ibasem 23 czerwca 1983;
- wizyta Jana Pawła II w kościele luterańskim w Rzymie w 1983 r. z okazji 500. rocznicy urodzin Marcina Lutra;
- w 1984 r. wizyta Jana Pawła II w siedzibie Ekumenicznej Rady Kościołów w Genewie oraz w prawosławnym centrum w Chambesy;
- spotkanie Jana Pawła II z patriarchą Bartłomiejem I w Rzymie 27-30 czerwca 1995; później odbyło się więcej takich spotkań i wizyt patriarchy w Watykanie;
- spotkanie Jana Pawła II z arcybiskupem Canterbury G. Careym (jedno z sześciu) i wspólne potwierdzenie dalszego prowadzenia dialogu teologicznego w I Niedzielę Adwentu 1996;
- wizyta Jana Pawła II w Rumunii, spotkanie z patriarchą Teoktystem i podpisanie wspólnej deklaracji 8-9 maja 1999;
- podpisanie Wspólnej Deklaracji o Usprawiedliwieniu przez kard. E. Cassidy'ego i luterańskiego bpa C. Krause w Augsburgu 31 października 1999;
- wizyta w Gruzji i spotkanie z Katolikiem Patriarchą całej Gruzji Ilią II 8-9 listopada 1999;
- wspólne z arcybiskupem anglikańskim i patriarchą prawosławnym otwarcie drzwi świętych w Bazylice św. Jana na Lateranie inaugurujące Tydzień

Modlitwy o Jedność Chrześcijan na początek Roku Świętego 18 stycznia 2000;

- jubileuszowa pielgrzymka Jana Pawła II do Grecji i spotkania z prawosławnym arcybiskupem Aten i prymasem Grecji Christodoulosem 4-5 maja 2001;
- wizyta w Armenii i spotkanie z Katolikosem i Patriarchą Wszystkich Ormian Karekinem II 25-27 września 2001.
- przekazanie relikwii św. Jana Chryzostoma i św. Grzegorza Teologa przez Jana Pawła II Patriarchatowi w Konstantynopolu 27 listopada 2004;
- spotkanie Jana Pawła II z nowym arcybiskupem Canterbury R. Williamsem 4 października 2003. Arcybiskup R. Williams wziął udział w pogrzebie Jana Pawła II 8 kwietnia 2005. Natomiast 24 kwietnia uczestniczył w uroczystej inauguracji pontyfikatu Benedykta XVI, co się zdarzyło po raz pierwszy od czasów reformacji.

Pierwsze próby na rzecz zjednoczenia podzielonych chrześcijan protestantów poprzez dialog teologiczny można łączyć z takimi postaciami XVII i XVIII wieku, jak: J.A. Komensky, biskup braci czeskich, Szkot J. Dury i Anglik R. Baxter z grona anglikanów, czy Niemcy – G. Calixtus, zwolennik Melanctona, oraz N. von Zinzendorf z Moraw. Z rosyjskich środowisk prawosławnych warto przypomnieć XIX-wiecznego metropolitę Filareta z Moskwy czy teologa A. Chomiakowa. Wszystkie te wysiłki nie przyniosły jednak trwałych rezultatów.

W późniejszym okresie w środowiskach protestanckich czynnikiem szczególnie inspirującym idee ekumeniczne w XIX wieku był ruch misyjny. Na wzrost świadomości na rzecz zjednoczenia wyraźny wpływ miała światowa konferencja misyjna w Edynburgu w 1910 r., co doprowadziło w końcu do powstania Światowej (Ekumenicznej) Rady Kościołów w 1948 r. Na temat zmiany relacji między podzielonymi chrześcijanami już w 1902 r. pisał patriarcha Konstantynopola Joachim III. W 1920 r. pojawiła się tam idea „wspólnoty (*koinonia*) Kościołów”, jednakże tylko trzy Kościoły prawosławne wzięły udział w konferencji w Amsterdamie w 1948 r., na której powołano do istnienia Światową Radę Kościołów. Wcześniej prawosławni aktywnie uczestniczyli w latach 20. i 30. XX wieku (z wyjątkiem prawosławia rosyjskiego) w pracach ruchów „Wiara i Ustrój” i „Życie i Działanie”, których połączenie zrodziło wspomnianą Radę Kościołów. Wszystkie autokefaliczne Kościoły prawosławne stały się jej członkami dopiero w latach 60., choć ich obecność w tej strukturze zawsze była problematyczna dla obu stron ze względu na specyficzną prawosławną teologię, wizję Kościoła i świata.

Kościół katolicki prowadzi następujące dialogi teologiczne²⁹:

- z Kościołem prawosławnym

Prawosławne spojrzenie na chrześcijan nieprawosławnych obszernie przedstawił T. Ware (bp Kallistos) w 1963 r.³⁰, gdzie widać sporo podobieństwa do Chomiakowa. Kościół ten uważa się za „jeden, święty, katolicki i apostołski” od początku, od którego odłączyli się inni chrześcijanie. W wersji umiarkowanej prawosławni nie wykluczają działania Ducha Świętego poza swoim Kościołem, gdyż wiadomo, „gdzie Kościół jest, ale nie ma pewności, gdzie go nie ma”. W wersji radykalnej głosi się przekonanie o niemożliwości zbawienia poza Kościołem prawosławnym. Zawsze jednak jest pragnienie, by wszyscy chrześcijanie pojednali się z prawosławnymi. Ostatecznie nie da się mówić o jednym rozumieniu ekumenizmu wśród wszystkich prawosławnych³¹. Po dwóch ogólnoprawosławnych konferencjach w 1961 i 1963 r. nastąpiło większe otwarcie na relacje i dialog z Kościołem katolickim. Spotkania patriarchy Atenagorasa z Pawłem VI wprowadziło nową atmosferę do wzajemnych relacji. Jednakże Kościół rosyjski wyraźnie się tu dystansował, a patriarcha Moskwy Filaret nawet te kontakty potępiał. Mimo to w 1979 r. powołano Wspólną Międzynarodową Komisję ds. Dialogu Teologicznego. Patriarcha Pimen w 1974 r. przedstawił bardziej optymistyczną wizję ekumenizmu ze strony prawosławnej, w motywach podobną do nauczania soborowego³². Na kolejnej ogólnoprawosławnej konferencji w 1986 r. podkreślono, że Kościół prawosławny ma głębokie przekonanie i świadomość, że „zajmuje centralne miejsce z kwestiami odnoszącymi się do chrześcijańskiej jedności we współczesnym świecie”.

Wśród ważniejszych trudności i przeszkód w dialogu z prawosławiem, od strony praktycznej podkreśla się takie zagadnienia teologiczne, jak: prymat papieski, jedność apostołska, Niepokalane Poczęcie NMP, *Filioque*, nieomyślność Kościoła. Na płaszczyźnie praktycznej szczególnie mocno prawosławni uwypuklają obecność grekokatolików, uniatyzm i rzekomy prozelityzm. Jak podkreśla Kharlamov, trudności w tym dialogu w dużym stopniu wynikają z faktu, że wschodnie prawosławie nie doświadczyło spotkania ze współczesnością, a teologicznie nastawione jest zwłaszcza na zachowanie przeszłości. Nie odpowiada

²⁹ Por. m.in. L. Górka, *Katolicki Kościół VI: Działalność ekumeniczna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin: TN KUL 2000, kol. 1163-1169. Informacje na temat dialogów teologicznych także na www.vatican.va.

³⁰ T. Ware, *The Orthodox Church*, Harmondsworth: Penguin Books 1963 (wyd. popr.: London: Penguin 1993).

³¹ Pełniejsza prezentacja ekumenicznych relacji Kościoła prawosławnego zwłaszcza z Kościołem katolickim por. W. Kharlamov, *Vatican II on Ecumenism and the Eastern Orthodox Church*, „Journal of Ecumenical Studies” 38(2001), nr 2-3, s. 168-188.

³² Pimen of Moscow, *An Orthodox View of Contemporary Ecumenism*, w: *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement: Documents and Statements 1902-1975*, red. C. Patelos, Geneva: World Council of Churches 1978, s. 325-337.

na pytania i problemy zmieniającego się świata i swoiście koncentruje się na zachowaniu tradycyjnych form i rytów. Już Sołowiow wskazywał na ten brak rozwoju teologii, która stale opiera się na formułach z VII-VIII wieku, jak gdyby od tamtych czasów nic się w teologii nie wydarzyło. Prowadzi to do pewnej alienacji życia ściśle religijnego i liturgicznego wobec życia codziennego. Towarzyszy temu głęboka praktyczna sekularyzacja, zwłaszcza w społeczeństwach postkomunistycznych, a także pewne nurty nacjonalistyczne czy fanatyczne³³.

W 1975 r. Paweł VI i patriarcha Konstantynopola Dymitr I powołali do istnienia dwie komisje (katolicką i ogólnoprawosławną) dla przygotowania dialogu teologicznego. Doprowadziło to do tego, że 30 października 1979 powołano Komisję Mieszaną Katolicko-Prawosławną ds. Dialogu Teologicznego, która pierwsze spotkanie odbyła na wyspie Rodos w 1980 r. Po kolejnym roboczym spotkaniu w Monachium w 1982 r., ukazał się dokument *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle Tajemnicy Trójcy Świętej*. Następne spotkania – na Krete 1984 r. i w Bari 1987 r. przygotowały dokument *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*. W 1988 r. spotkanie w Finlandii zaowocowało dokumentem *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła*. Po sesji we Freisingu k. Monachium w 1990 r. powstał *Dokument na temat unionizmu i prozelityzmu*. Kolejne sesje w Ariccia w 1991 r. oraz w Balamand w 1993 r. m.in. podejmowały nadal problematykę uniatyzmu. Nowe trudności w dialogu ujawniło ósme spotkanie robocze w Baltimore w roku 2000, co pozwala dzisiaj mówić o zastoju w pracach Komisji.

Kościół katolicki prowadzi również dialog teologiczny z następującymi starożytnymi Kościołami wschodnimi:

- z Kościołem koptyjskim

W 1973 r. doszło do spotkania Pawła VI z patriarchą aleksandryjskim Szenudą III w Rzymie, w wyniku czego utworzono Międzynarodową Komisję Mieszaną ds. Dialogu Teologicznego. Po spotkaniach roboczych w Kairze wydano deklarację chrystologiczną w 1974 r. W 1978 r. ukazał się raport na temat roli soborów w życiu Kościoła oraz sakramentów w ekonomii zbawienia. Drugi etap dialogu katolicko-koptyjskiego trwa od 1988 r., a jego problematyka obejmuje takie zagadnienia, jak tajemnica odkupienia, *Filioque*, czyściec i Duch Święty.

- z syro-malankarskim Kościołem ortodoksyjnym

Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu z tym Kościołem została powołana w 1989 r., a pierwsze spotkania odbyły się w Kottajam w Indiach. Dialog toczy się zwłaszcza na temat sakramentu małżeństwa i komunii eucharystycznej, roli episkopatu dla jedności wierzących, roli synodów, rozumienia

³³ Por. W. Kharlamov, *Vatican II on Ecumenism and the Eastern Orthodox Church*, s. 178-182.

Kościół jako *koinonia*, wspólnego świadectwa chrześcijan, małżeństw mieszanych. W 1996 r. uzgodniono dokumenty *Struktura autorytetu u chrześcijan Indii przed VI wiekiem* oraz *Wymiar teologiczno-pastoralny komunii eucharystycznej*.

- z malankarsko-syryjskim Kościołem ortodoksyjnym

Międzynarodowa Komisja Mieszana dla dialogu z tym Kościołem (autonomicznym w stosunku do poprzedniego) rozpoczęła pracę w 1990 r. Spotkania odbywają się głównie w Indiach, a dyskusje dotyczą pewnych kwestii historycznych, eklezjologicznych, problemu małżeństw mieszanych. Wydane zostały *Uzgodnienia na temat małżeństw mieszanych i dyrektyw pastoralnych*.

- z asyryjskim Kościołem Wschodu

11 listopada 1994 Jan Paweł II i katolikos Mar Dinha IV podpisali *Wspólną deklarację chrystologiczną*. Ustanowiono też Mieszaną Komisję ds. Dialogu Teologicznego, która rozpoczęła pracę w 1995 r. w Rzymie. Dyskutowane problemy dotyczą m.in. sakramentów, a zwłaszcza Eucharystii, także credo nicejsko-konstantynopolitańskiego, a zwłaszcza pochodzenia Ducha Świętego oraz miejsca Maryi w tradycjach liturgicznych obu Kościołów. W 1996 r. patriarcha Kościoła chaldejskiego Mar Rafael Bidawid i katolikos Mar Dinha IV przyjęły kolejne propozycje co do zbliżenia między obydwoma Kościołami i dalszego dialogu. W roku 2001 wydano wspólne *Wskazania co do dopuszczenia do Eucharystii między Kościołem chaldejskim i asyryjskim Kościołem Wschodu*.

- z ormiańskim Kościołem Apostolskim

W 1996 r. Jan Paweł II i Najwyższy Patriarcha Wszystkich Ormian Karekin I podpisali *Wspólną Deklarację*, w której podkreśla się wysoki stopień jedności wiary między Kościołem katolickim i Ormiańskim Kościołem Apostolskim, jak również zobowiązanie do prowadzenia dalszego dialogu dla wyjaśnienia różnic i pokonania przeszkód na drodze do jedności. Wolę dalszego dialogu potwierdziła deklaracja podpisana na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan 25 stycznia 1997 przez Jana Pawła II i katolikosa Cylicji Arama I.

W 2003 r. zrealizowano zamysł, by prowadzić wspólny dialog między Kościołem katolickim a ortodoksyjnymi Kościołami Wschodu. W dniach 27-29 stycznia doszło do spotkania, którego celem było powołanie Wspólnej Komisji ds. Dialogu Teologicznego. Papież Jan Paweł II przesłał specjalne słowo do zebranych przedstawicieli przywódców Kościołów Wschodu: papieża Szenudy III, patriarchy Zakky I Iwasa, katolikosa Karekina II, katolikosa Arama I, patriarchy Pawła, patriarchy Jakuba i baseliosa Mar Thoma Mathews.

Kościół katolicki prowadzi również dialog z licznymi wspólnotami poreformacyjnego chrześcijaństwa zachodniego.

- ze Wspólnotą Anglikańską – dialog szczególnie bogaty i owocny

W dniach 23-24 marca 1966 doszło do spotkania Pawła VI i arcybiskupa Canterbury M. Ramseya, gdzie podpisano wspólną deklarację o konieczności

podjęcia dialogu teologicznego dla „przywrócenia pełnej jedności” między obu Kościołami. W tym celu utworzono komisję przygotowawczą, która po raz pierwszy spotkała się w styczniu 1967 r. Po trzech posiedzeniach wypracowano w 1968 r. *Deklarację z Malty* na temat przyszłego dialogu, w wyniku czego powołano do istnienia Międzynarodową Komisję Teologiczną Anglikańsko-Rzymskokatolicką (Anglican-Roman Catholic International Commission – ARCIC), która pierwsze spotkanie robocze odbyła w 1970 r. Po trzech spotkaniach w Windsorze i Wenecji w 1971 r. ustalono *Deklarację o Eucharystii*. Następne spotkania zaowocowały deklaracją o posługiwaniu i święceniach w Kościele (1973). Dalsze trzy spotkania w latach 1974-1976 w Grottaferata, Oksfordzie i Wenecji doprowadziły do wspólnej deklaracji *Autorytet w Kościele I* (1976). Po serii następnych sesji uchwalono w 1980 r. dokumenty *Autorytet w Kościele. Wyjaśnienia* oraz *Autorytet w Kościele II*. W sumie do 1981 r. odbyło się 13 posiedzeń komisji, w wyniku czego ogłoszono pięć uzgodnionych porozumień, wydanych łącznie w tzw. *Raporcie końcowym*³⁴, co zakończyło pracę ARCIC I. W 1982 r. powołano do istnienia drugą komisję (ARCIC II), która po spotkaniach w Wenecji, Durham, Graymoor i Llandaff w latach 1982-1986 uzgodniła deklarację *Zbawienie a Kościół* (1987). Po dalszej pracy komisji w latach 1987-1990 ukazała się w 1991 r. deklaracja *Kościół jako wspólnota – communio*. ARCIC II podjęła również problematykę moralną, co zaowocowało dokumentem *Życie w Chrystusie* w 1994 r. Z kolei sesje w Jerozolimie, Wenecji i Mechelen w latach 1993-1996 zaowocowały odnowioną deklaracją *Autorytet w Kościele III – Dar autorytetu*, podpisaną w 1998 r. 16 maja 2005 ogłoszono w Seattle najnowszą deklarację wypracowaną w dialogu katolicko-anglikańskim *Maryja – łaska i nadzieja w Chrystusie*, która stwierdza duży stopień jedności wiary w zakresie mariologii.

W maju 2000 r. w kanadyjskim mieście Mississauga odbyło się spotkanie robocze biskupów katolickich i anglikańskich pod przewodnictwem arcybiskupa Canterbury i kard. E. Cassidy, gdzie postanowiono powołać jeszcze jedną, odrębną komisję znaną jako IARCCUM (Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka ds. Jedności i Misji – Anglican Roman Catholic International Commission for Unity and Mission). Rozpoczęła ona prace w 2001 r., wydała m.in. dokument *Communion in Mission*, a jej celem jest wypracowanie sposobów wcielania w życie działań, zmierzających do osiągnięcia wspólnoty duchowej. Dla całości obrazu dialogu katolicko-anglikańskiego trzeba dodać specjalną Komisję ds. teologii małżeństwa i małżeństw mieszanych, która pracowała w latach 1968-1975 i wydała dwa raporty na temat eklezjologicznych, pastoralnych i prawnych problemów małżeństw mieszanych. Ponadto w niektó-

³⁴ Anglican-Roman Catholic International Commission (ARCIC I), *The Final Report*, London: CTS/SPCK 1982.

rych regionach świata toczy się dialog o zasięgu lokalnym, czego przykładem jest ARC-USA – komisja dla dialogu Kościoła episkopalnego (anglikańskiego) i Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych.

Szczególną uwagę warto zwrócić na deklarację ARCIC II *Życie w Chrystusie. Moralność, komunია i Kościół*³⁵, która jest pierwszym dokumentem ekumenicznym, gdzie moralność stała się bezpośrednim przedmiotem dyskusji teologicznych i wydanego uzgodnienia. Podpisany 5 września 1993 stał się szczególnym świadectwem, że – wbrew powszechnemu przekonaniu – obie tradycje i wspólnoty więcej łączy niż dzieli w rozumieniu moralności chrześcijańskiej. Okazuje się, że to nie kwestie moralne najbardziej dzielą dzisiejszych chrześcijan, a „autentyczna jedność chrześcijańska jest w równej mierze kwestią życia, jak i wiary” (s. V). Moralność chrześcijańską zgodnie ujmuje się tu jako głęboko chrystocentryczną, bo jest właśnie „życiem w Chrystusie”, dzięki czemu staje się także „życiem w Kościele”. Z racji tendencji indywidualistycznych chrześcijaństwa poreformacyjnego ten akcent eklezjalny jest tu szczególnie ważny. *Life in Christ* potwierdza także istnienie obiektywnego ładu moralnego, moralnego prawa naturalnego, a w tym kontekście czynów wewnętrznie złych. Dokument stwierdza, że to Kościół jest szczególnym nauczycielem moralności, dzięki działającemu w nim Duchowi Świętemu. Cały Kościół, a w nim każdy chrześcijanin, ma przez swoje życie moralne oddawać chwałę Bogu (nr 96-97), co koresponduje z ważną tezą *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, że „życie moralne jest kultem duchowym” (nr 2031). Stwierdzając zasadniczą zgodność co do wizji fundamentów moralności chrześcijańskiej, *Life in Christ* wskazuje także na założenia i zagadnienia, gdzie dochodzi do rozbieżności. Dotyczy to szczególnie struktury autorytetu moralnego, a więc władzy kościelnej i jej roli w formułowaniu opinii moralnych. Anglikanie i katolicy uznają za podstawowe zadanie nauczycielskie Kościoła w sferze moralności, jednakże różnią się co do konkretnego sposobu jego realizowania. Zgadza się na istnienie i znaczenie prawa moralnego w moralności, nie ma zgody co do jego bardziej szczegółowej interpretacji. W końcu dokument analizuje dwa konkretne problemy, gdzie oba Kościoły się różnią – powtarzne małżeństwo osób rozwiedzionych oraz ocena moralna antykoncepcji. Mimo wskazanych różnic, cenne jest zrozumienie, że te różnice nie są przeszkodą nie do przezwyciężenia między naszymi Kościołami, jak podkreślił S. Platten, sekretarz arcybiskupa Canterbury ds. ekumenicznych³⁶.

³⁵ *Life in Christ: Morals, Communion and the Church. An Agreed Statement*, London: CHP/CTS 1994.

³⁶ Por. S. Platten, *Moral Differences <No Bar to Unity>*, „The Tablet” 248(1994), nr 8030 (2.07.1994), s. 844-845. Szersze omówienie dokumentu *Life in Christ* por. S. Nowosad, *Życie w Chrystusie. ARCIC II na temat zagadnień moralnych*, „Ethos” 8(1995), nr 2-3, s. 369-377.

– z Kościołem ewangelickoaugsburskim

Pierwsza faza dialogu w ramach Wspólnej Komisji Międzynarodowej Przedstawicieli Kościoła Katolickiego i Światowej Federacji Luterńskiej obejmuje lata 1967-1972, a została podsumowana w *Raporcie z Malty*. Druga faza to lata 1973-1984, kiedy wydano sześć dokumentów: *Wieczera Pańska* (1977), *Drogi do wspólnoty* (1980), *Wszyscy pod jednym Chrystusem* (1980), *Urząd duchowny w Kościele* (1981), *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa* (1983), *Jedność przed nami* (1984). Trzecia faza dialogu trwała od roku 1986 do 1993, a doprowadziła m.in. do wydania dokumentu *Kościół a usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu*. Czwarta faza zaczęła się od sesji na temat Kościoła w Larkkulla w Finlandii w 1995 r., potem było spotkanie w Rottenbergu w 1996 r. o apostołskości Kościoła i Eucharystii oraz o sumieniu, z kolei w 1997 r. spotkanie na Węgrzech na podobne tematy. W 1999 r. w Augsburgu podpisano niezwykle ważną *Wspólną deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* – Światowa Federacja Luterńska i Papieaska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan. Znaczenie i pozytywny wpływ tej deklaracji na dalsze wzajemne relacje potwierdził *List z okazji 5. rocznicy ratyfikacji Wspólnej Deklaracji*, podpisany przez kard. W. Kaspera i pastora I. Noko, sekretarza generalnego Światowej Federacji Luterńskiej w 2004 r.

– z Kościołem ewangelickoreformowanym

Początki kontaktów sięgają roku 1968, a pierwszy etap faktycznego dialogu teologicznego to lata 1970-1977, drugi etap – 1984-1990. Przedmiotem dyskusji teologicznych na forum Wspólnej Komisji Międzynarodowej Przedstawicieli Kościoła Katolickiego i Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych były takie kwestie, jak: Chrystus jako jedyny pośrednik, rola Kościoła w usprawiedliwieniu, Kościół jako *creatura Verbi*, widzialny wymiar Kościoła oraz jego ciągłość i struktura, etapy do jedności, wspólne świadectwo. W 1990 r. uchwalono dokument *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła*. W 1999 r. rozpoczęto trzecią fazę dialogu.

Przy końcu lat 60. zainicjowano równocześnie dialog Kościoła katolickiego z Kościołami ewangelickoaugsburskim i ewangelickoreformowanym, czemu początek dało spotkanie przygotowawcze w latach 1969-1970. Na kolejnych spotkaniach roboczych od roku 1971 do 1976 dyskutowano głównie na temat małżeństwa, jego relacji do Chrystusa, jego zadań dla życia, norm Kościoła katolickiego w sprawie małżeństw mieszanych. Uchwalono raport *Teologia małżeństwa i problemy małżeństw mieszanych*.

– z Kościołem metodystycznym

Wspólna Komisja Mieszana Przedstawicieli Kościoła Katolickiego i Światowej Rady Metodystycznej została utworzona w 1966 r. podczas spotkania przedstawicieli Kościoła katolickiego i Światowej Rady Metodystycznej w Londynie. Pierwsza faza dialogu z lat 1967-1970 dała *Raport z Denver* (1971), który

omawia zagadnienia: chrześcijaństwo a świat współczesny, duchowość, Eucharystia, autorytet w Kościele. Druga faza obejmuje lata 1972-1975, a owocem rozmów był *Raport z Dublina* (1976), zawierający kwestie wspólnego świadectwa, małżeństw mieszanych, eutanazji, autorytetu i posługiwania w Kościele. Po trzeciej fazie – 1977-1980 wydano *Raport z Honolulu* (1981), dotyczący tematów: Duch Święty, doświadczenie chrześcijańskie a autorytet, decyzje moralne chrześcijan, małżeństwo chrześcijańskie. Czwarta faza – 1981-1985 przyniosła *Raport z Nairobi* (1985), obejmujący zagadnienia: istota Kościoła, Kościoła i sakramenty, drogi ku jednemu Kościołowi, funkcja Piotrowa w Kościele. Piąta faza z lat 1988-1991 zostawiła po sobie raport *Tradycja apostołska* (1991). Szósta faza to lata 1992-1995, gdy trwały dyskusje na temat Objawienia i Wyznania wiary, posłania, życia sakramentalnego Kościoła. Owocem był wspólny dokument *Słowo życia* (1996). Siódma seria spotkań trwała w latach 1997-2001 i zaowocowała wspólnym raportem *Mówiąc prawdę w miłości: autorytet nauczycielski wśród katolików i metodystów* (2001).

– z Kościołem Chrześcijan Baptystów

Pierwsze spotkania Wspólnej Komisji Mieszanej Przedstawicieli Kościoła Katolickiego i Światowego Przymierza Baptystycznego trwały w latach 1984-1988 i były poświęcone m.in. ewangelizacji, posłannictwu Kościoła, nawróceniu – uczniostwu Chrystusowemu, rozumieniu Kościoła jako wspólnoty Ducha, miejscu Maryi w życiu chrześcijańskim czy wspólnemu świadectwu ewangelicznemu. Mówi o tym raport z 1988 r. *Wezwanie do świadectwa Chrystusowi w dzisiejszym świecie*.

– ze wspólnotą uczniów Chrystusa

Trwa od 1977 r. na forum Międzynarodowej Komisji Wspólnej Przedstawicieli Kościoła Katolickiego i Uczniów Chrystusa. Pierwsza etap rozmów to lata 1977-1981, a tematyka obejmowała apostołskość i katolickość Kościoła, istotę Kościoła i elementy jedności, chrzest jako dar i wezwanie do jedności. W drugiej fazie dialogu w latach 1983-1992 dyskutowano zwłaszcza na temat Kościoła jako wspólnoty, czemu wyraz dał raport *Kościół jako wspólnota w Chrystusie* (1992). Od 1993 r. trwa kolejna seria spotkań i dyskusji poświęconych szczególnie relacjom jednostka a Kościół.

– ze wspólnotą kościelną zielonoświątkowców

Początki dialogu z zielonoświątkowcami to lata 1970-1971, po czym nastąpił pierwszy etap prac Wspólnej Komisji Międzynarodowej ds. Dialogu Katolicko-Pentekostalnego na tematy: chrzest w Duchu Świętym, inicjacja chrześcijańska, Pismo Święte i Tradycja, odnowa charyzmatyczna w historii Kościoła, kult publiczny i charyzmaty, rozróżnianie duchów, modlitwa. Dokument *Deklaracja końcowa dotycząca dialogu między Sekretariatem ds. Jedności Chrześcijan Kościoła katolickiego a kierującymi niektórymi Kościołami pentekostalnymi i członkami ruchu charyzmatycznego Kościołów protestanckich*

i anglikańskiego (1976). Druga faza objęła lata 1977-1982 i podjęła zagadnienia: dar języków, posługa uzdrowień, Tradycja i tradycje, posługiwanie w Kościele, mariologia. W 1982 r. wydano *Deklarację końcową*. Trzecia faza dialogu to lata 1985-1989: *koinonia* a słowo Boga, Duch Święty a wizja nowotestamentalna *koinonia*, *koinonia* a chrzest, *koinonia* w życiu Kościoła. Podsumowaniem był raport *Wspólne spojrzenie na koinonia* z 1988 r. Czwarty etap dialogu trwał w latach 1990-1996, a jego głównym tematem była ewangelizacja, omówiona w raporcie *Prozelityzm, ewangelizacja i wspólne świadectwo* (1997).

– z Ekumeniczną Radą Kościołów

Od 1965 r. istnieje Wspólna Grupa Robocza Kościoła Rzymskokatolickiego i Ekumenicznej Rady Kościołów, która prowadzi dialog na tematy teologiczne i problemy praktyczne. Owocem jej prac jest siedem raportów z lat 1966-1998, m.in.: *Dialog ekumeniczny* (1967), *Wspólne świadectwo i prozelityzm* (1970), *Katolickość i apostołskość* (1970), *Ku wyznaniu wspólnej wiary* (1980), *Wspólne świadectwo* (1981), *Kościół lokalny i uniwersalny* (1990), *Pojęcie „hierarchia prawd” – interpretacja ekumeniczna* (1998). W maju 2003 r. Wspólna Grupa Robocza odbyła k. Bari we Włoszech sesję plenarną, gdzie dokonano podsumowania dotychczasowego dorobku dialogu dwustronnego między Kościołem katolickim a poszczególnymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi niekatolickimi. Podobnej problematyce poświęcono spotkanie plenarne w Grecji w maju 2004 r., wskazując także na przyszłe zadania.

*

Bogaty i nieodwołalny, choć w oczywisty sposób trudny dialog ekumeniczny jest jedną z najważniejszych dróg działania Kościoła na początku XXI wieku, cztery dekady po zakończeniu Vaticanum II. Można mówić dzisiaj o dojrzałej, podstawowej orientacji ekumenicznej Kościoła, który jest zdecydowany iść drogą wytrwałego poszukiwania pojednania. Oznacza to, że cała rzeczywistość chrześcijańska, tak jej wymiar doktrynalny, jak i moralny stają wobec imperatywu ekumenicznego.

Teologia moralna w kontekście ekumenicznym

Historia dwudziestu wieków dziejów chrześcijaństwa jednoznacznie potwierdza, że prawda Boża, która w pełni została dana człowiekowi w Osobie i dziele Jezusa Chrystusa, jest w swej istocie niezgłębnym źródłem poznania i życia, światła i mocy, jakie Bóg dał swojemu stworzeniu. Równocześnie samo ludzkie doświadczenie jest dowodem na to, że człowiek samemu sobie jawi się nieustannie jako tajemnica, która domaga się pokory, ale i nieustannego wysiłku poszukiwania prawdy o życiu i przeznaczeniu. Kościół, będąc depozytariuszem i nauczycielem objawionej prawdy Bożej, jawi się w tym kontekście jako szczególne źródło rozpoznania właściwego kształtu ludzkiego życia i powołania. Ten przekaz „prawdy o człowieku i jego życiu” zawiera się szczególnie w stale doskonalącej się teologii moralnej, która przez wieki, wskutek samego rozwoju refleksji teologicznej i moralnej, jak też i bolesnych rozłamów wśród chrześcijan, różnicowała się i nabrała różnorodnego kształtu. Po kilku dekadach kontaktów i dyskusji ekumenicznych, głównie dogmatycznych, coraz wyraźniej widać, że również przed teologią moralną stoi zadanie głębszego poznania i bardziej dojrzałego dialogu między przedstawicielami różnych tradycji chrześcijańskich. Bogactwo katolickiej teologii moralnej winno się stać w większym stopniu otwarte i bliskie tradycji zarówno prawosławnej, jak i chrześcijaństwu wyrosłemu z reformacji. Równocześnie moralisci katolicy winni coraz odważniej zwracać się ku dziedzictwu etyki prawosławnej i protestanckiej, by tym pełniej poznawać i owocniej ukazywać, na czym polega i jak realizuje się *życie w Chrystusie*. Także na płaszczyźnie chrześcijańskiej nauki moralnej ma się wyrażać zamysł Boży, by przywrócić jedność wszystkich chrześcijan.

O konieczności zaangażowania ekumenicznego, któremu ma zawsze towarzyszyć ufność w Bożą pomoc, przypomniał papież Benedykt XVI na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan: „*«Deus caritas est»*

(1 J 4,8.16) – «Bóg jest miłością». Na tej solidnej skale opiera się cała wiara Kościoła. W szczególności opiera się na niej cierpliwe dążenie do pełni jedności wszystkich uczniów Chrystusa: gdy kontemplujemy tę prawdę, stanowiącą szczyt Objawienia Bożego, podziały, chociaż nadal bolesne i poważne, wydają się możliwe do przezwyciężenia i nie zniechęcają nas. Pan Jezus, który krwią swojej Męki zburzył «rozdzielający mur – wrogość» (por. Ef 2,14), z pewnością tym, którzy proszą Go z wiarą, udzieli siły, by zaleczyć wszelkie rany podziału¹.

1. Ekumeniczne ukierunkowanie teologii moralnej

Decyzja Jana XXIII o zwołaniu nowego soboru, który miał na nowo spojrzeć na całe bogactwo Kościoła w obliczu jego zadań niemal 20 wieków po Chrystusie, ujawniła jednoznaczną postawę dialogu w relacji do świata, innych religii, a szczególnie do wszystkich braci odłączonych. Taką postawę bł. Jan XXIII potwierdzał wielokrotnie, także wtedy, gdy swoje nauczanie kierował do „wszystkich ludzi dobrej woli”. W taki sam sposób widział misję Kościoła Paweł VI, czemu w wyjątkowo pełny sposób dał wyraz w encyklice *Ecclesiam suam*. Podkreślił tam, że skoro „dobra przekazane Kościołowi przez Chrystusa ze swej niejako natury wymagają, by je zarazem udostępniał innym, by je rozdzielał wśród innych [...] Kościół przybiera postać słowa orędzia i dialogu”². Postawa dialogu głęboko wpisuje się w sposób odniesienia się Kościoła katolickiego do wszystkich braci odłączonych. Jej źródło jednak nie jest w prostym przekonaniu o pożytku z dialogu, ale sięga prawdy o relacji między Bogiem a człowiekiem: „Zanim przyjmie on [dialog] postać rozmowy z Braćmi, ma on charakter synowskiego przestawiania z Ojcem Niebieskim w żarliwej modlitwie i mocnej nadziei”. Nie z przesłanek pragmatycznych, ale z głębokiego przekonania wiary o związku między ludźmi a Bogiem wyrasta nieusuwalna gotowość do dialogu z każdym, kogo Kościół spotyka na swojej drodze³. Taka postawa Kościoła została potwierdzona i pogłębiona przez Jana Pawła II w całym jego nauczaniu i posłudze pasterskiej.

¹ Benedykt XVI, Homilia *Zjednoczenie chrześcijan naszą wspólną misją* (Rzym, 25.01.2006), „L'Osservatore Romano” 27(2006), nr 3, s. 29.

² Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa: IW PAX 1981, nr 64-65. Szerzej por. nr 58-117.

³ Por. tamże, nr 11.

Po okresie swoistej euforii co do postępu w dialogu i możliwości zjednoczenia podzielonych chrześcijan, która miała miejsce bezpośrednio po Soborze, trwający dialog coraz bardziej uświadamiał, że podziały są o wiele głębsze i trudniejsze do pokonania. Dojrzała świadomość, że w centrum rozmów musi być z jednej strony szczególnie tematyka eklezjologiczna, a więc odpowiedź na pytanie, czym jest Kościół i co go stanowi. Z drugiej strony trzeba opisać i zdefiniować samą jedność, na czym ona polega i co obejmuje, by wiedzieć, ku czemu ekumenizm ma prowadzić. Stąd ekumenizm domaga się najpierw rozróżnienia między podziałami istotnymi (naruszającymi istotę Kościoła, który zasadza się na wyznaniu wiary i sakramentach) od podziałów opartych na zagadnieniach drugorzędnych (choć subiektywnie znaczących). Dopiero wtedy można wyróżnić i sprecyzować przyczyny podziałów dotyczące *credo* i sakramentów, które siłą rzeczy winny być w centrum dialogu. W tym kontekście kard. J. Ratzinger zdecydowanie krytycznie odniósł się do sugestii niektórych środowisk protestanckich, które, dostrzegając głębię podziałów i ulegając współczesnemu relatywizmowi, przyjmują tzw. nowy paradygmat ekumenizmu. Opierałby się on na zdecydowanym prymacie *praxis*, przez co wyrażałby się i właściwie ograniczał do wspólnego działania. Według K. Kaisera, przewodniczącego Światowej Rady Kościołów, nie chodziłoby więc o dochodzenie do wspólnych przekonań i prawdy, ale o współpracę chrześcijan, a nawet wszystkich mieszkańców świata, na rzecz ważnych spraw, jak pokój czy ekologia. Takie rozumienie ekumenizmu musi budzić poważny niepokój. Choć bowiem sama współpraca jest potrzebna, a nawet konieczna, nie wolno rezygnować z prawd wiary i zgodzić się na teologiczny relatywizm: „Wiara i sakrament muszą pozostać konstytutywnymi elementami Kościoła. W przeciwnym razie stałby się on zaprzeczeniem siebie samego i nie miałby już nic do zaoferowania ludzkości. Treścią jego życia jest to, że Logos stał się ciałem, a Prawda drogą [...]. Dlatego ekumenizm jest zawsze poszukiwaniem jedności w wierze, a nie tylko troską o jedność w działaniu”⁴.

Równocześnie akcent na wspólne działanie nie może zniknąć z pola widzenia. Słowa Chrystusa o tym, że „całe Prawo i Prorocy opierają się na tych dwóch przykazaniach” – miłości Boga i miłości bliźniego (por. Mt 22,40), tłumaczą, w czym zawiera się całe chrześcijaństwo. Przy całej nieusuwalności wiary i sakramentów trzeba pamiętać, że to miłość „jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13,10), a więc wyraża i zawiera w sobie istotę chrześcijaństwa. Miłość jawi się jako centrum Jezusowej nauki, a przez to szczególnie pilne zadanie wszystkich chrześcijan. Papież Benedykt XVI podkreślił to wyraźnie w swojej pierwszej encyklice: „[...] praktyka miłości wobec wdów i sierot, wo-

⁴ J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2005, s. 241-242.

bec więźniów, chorych i wszystkich potrzebujących należy do jego [Kościoła] istoty w równej mierze, jak posługa Sakramentów i głoszenie Ewangelii”⁵. Dojrzały i autentyczny ekumenizm musi mieć tę świadomość i do tego powinien prowadzić.

Wskazał na to już soborowy Dekret o ekumenizmie, gdy odniósł się do podziałów w obszarze moralnych implikacji wiary chrześcijańskiej: „Jakkolwiek więc wielu spośród chrześcijan nie zawsze w ten sam sposób pojmuje Ewangelię w dziedzinie moralnej co katolicy i nie przyjmuje tych samych rozwiązań w trudniejszych zagadnieniach dzisiejszego społeczeństwa, to mimo wszystko pragną oni tak jak i my mocno trwać przy Chrystusowym słowie jako źródle cnoty chrześcijańskiej i dać posłuch apostołskiemu nakazowi”⁶. Widząc w tym pragnieniu trwania przy Chrystusowym słowie działanie Bożego Ducha, Sobór uczy, że dialog między podzielonymi braćmi może się zaczynać właśnie od „moralnego zastosowania Ewangelii”. W swojej encyklice ekumenicznej Jan Paweł II również się do tego odniósł, gdy wskazał, że Sobór nie pominął „moralnych konsekwencji wiary” dla sprawy ekumenizmu. Należy dostrzec i uznać autentyczne poszukiwanie sprawiedliwości i wielorakie przejawy szczerzej miłości, czemu wyraz dają liczni chrześcijanie niekatolicy. Na różne sposoby realizują się wśród nich wysiłki zmierzające do poprawy warunków życia we współczesnych społeczeństwach czy zabieganie o pokój. Papież podkreśla, że bierze się to z „ich szczerzej woli dochowania wierności słowu Chrystusa, które jest źródłem chrześcijańskiego życia. W ten sposób tekst soborowy wskazuje na problematykę należącą do sfery etyczno-moralnej, która staje się coraz pilniejsza w naszych czasach [...]. W tej rozległej dziedzinie istnieje wielka przestrzeń dla dialogu dotyczącego moralnych zasad Ewangelii i ich zastosowania”⁷.

Jak pokazuje doświadczenie, a także i osiągnięte już postępy w dialogu między różnymi wyznaniem chrześcijańskimi, podziały i różnice między chrześcijanami obejmują zarówno kwestie dogmatyczne, jak i moralne. Dialog ekumeniczny, który służy przywróceniu jedności Kościoła, musi więc odnieść się zarówno do fundamentalnych, jak i bardziej szczegółowych problemów chrześcijańskiego nauczania moralnego. Wspomina się o tym m.in. w uwagach Kongregacji Nauki Wiary dotyczących niektórych wspólnych dokumentów, jakie zostały przygotowane i podpisane w ramach dialogu anglikańsko-katolickiego⁸. Ta sugestia Kongregacji, jak też i inne względy spowodowały, że

⁵ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan: LEV 2006, nr 22.

⁶ Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 23.

⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 68.

⁸ „Ponieważ jednak dialog ma na celu ostateczne przywrócenie jedności Kościoła, będzie konieczne rozciągnąć go na inne punkty, które stanowią przeszkodę w przywróceniu tej jedności. Wśród nich ważne miejsce należy przyznać nauczaniu moralnemu”. Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi o „Raportie końcowym” ARCIC I* (z 27.03.1982),

właśnie w ramach tego dialogu podjęto poważne studium nad rozumieniem wizji życia moralnego, jaka wyrasta z objawionego słowa Bożego i całej Tradycji chrześcijańskiej. Owocem tego jest wspólne, uzgodnione oświadczenie II Anglikańsko-Rzymskokatolickiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej (ARCIC II) pt. *Życie w Chrystusie. Moralność, komunია i Kościół* z 1994 r.⁹

Ekumeniczna debata teologiczna oparła się na fundamentalnym przekonaniu, że autentyczna jedność chrześcijańska jest kwestią zarówno 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 *koinonia* 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 winno być 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 towarzyszą jednak rozbieżności 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. Obie tradycje, katolicka i anglikańska, uznają współzależność wolności i autorytetu ze wskazaniem na zobowiązanie autorytetu do strzeżenia i pielęgnowania wolności. Jakkolwiek tradycja anglikańska bardzo dowartościowuje swoją strukturę synodalną, głos laikatu, opinie poszczególnych prowincji itp. Autorytet ma tutaj jednak charakter raczej rozproszony i zalecający, podczas gdy w tradycji katolickiej bardziej scentralizowany i zobowiązujący. Uznając miejsce prawa w życiu moralnym,

w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów: Biblos 1995, s. 189.

⁹ ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*. Szersze omówienie tego dokumentu por. S. Nowosad, *Życie w Chrystusie. ARCIC II na temat zagadnień moralnych*, s. 369-377.

w różnym stopniu uwzględnia się jego sformułowania jako wiążące. Równocześnie w obu tradycjach można dostrzec przejście od „etyki posłuszeństwa” do „etyki odpowiedzi”. Co do zagadnień konkretnych, *Life in Christ* odnosi się do zgodnego rozumienia ludzkiej seksualności, a równocześnie ukazuje 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”. Ostatecznie w opinii obu stron dialogu dokument *Life in Christ* dowodzi, że uważne studium nad wizją moralności chrześcijańskiej w różnych tradycjach pokazuje, że nawet istniejące różnice nie stanowią „niepokonalnej przeszkody dla postępu ku pełniejszej komunii”.

Problematyka moralna jako przedmiot dyskusji teologicznych w ramach dialogu ekumenicznego będzie musiała ogarnąć wyjątkowo szeroki obszar tematyczny. Albowiem nie chodzi tu jedynie o konkretne, ważne i pilne zagadnienia moralne, których rozbieżne oceny moralne wymagają wyjaśnienia i uzgodnień. Wydaje się, że bardziej jeszcze musi chodzić o analizę samych podstaw rozumienia miejsca moralności w relacji do całości życia chrześcijańskiego i jej odniesienia do fundamentalnej postawy wiary. Chrystus, będąc dla chrześcijan „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6), jest źródłem nie tylko prawd wiary, ale również norm chrześcijańskiego życia. Podstawowe znaczenie ma tu przekonanie, że Boże Objawienie dotyczy nie tylko obiektywnych prawd wiary, ale i obiektywnych zasad postępowania moralnego, rozumianego jako *nowe życie w Chrystusie*. Chrześcijanin w sakramencie chrztu staje się *nowym stworzeniem*, dzieckiem Bożym, które winno żyć „w sposób godny Ewangelii Chrystusowej” (Flp 1,27). Chrześcijanie przez „sakramenty i modlitwę otrzymują [...] łaskę Chrystusa i dary Jego Ducha, które ich uzdalniają do nowego życia”¹⁰. Wiara chrześcijańska winna ogarniać i angażować całą egzystencję człowieka, a więc nie może się ograniczać do samych aktów wiary, w których chrześcijanin wyznaje określone prawdy. Chodzi także o *prawdę, którą trzeba żyć*. Jan Paweł II podkreślił to jednoznacznie, gdy pisał, że „wiara posiada również wymiar moralny: jest źródłem zgodnego z nią życiowego zaangażowania i zarazem takiego zaangażowania się domaga. Obejmuje i wydoskonala przyjęcie i zachowywanie Bożych przykazań”¹¹. Objawienie uczy bowiem, że między wiarą i moralnością istnieje nierozzerwalny i wewnętrzny związek¹². To

¹⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1692.

¹¹ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Watykan: LEV 1993, nr 89.

¹² O błędnych przekonaniach w tym kontekście Jan Paweł II pisze już na początku encykliki *Veritatis splendor*, wskazując, że był to jeden z powodów przygotowania tego dokumentu: „Rozpowszechniona jest także opinia, która podaje w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku pomiędzy wiarą a moralnością, tak jakoby tylko wiara miała decydować o przynależności do Kościoła i o jego wewnętrznej

zagadnienie wzajemnej relacji między wiarą a moralnością jest tym bardziej konieczne do określenia, że tradycja poreformacyjna, z jej swoistym rozumieniem wiary, osłabiła znaczenie życia moralnego w odniesieniu do całości chrześcijaństwa.

W dyskusji nad tematyką moralną zawsze konieczne będzie odniesienie do fundamentu doktrynalnego. Moralność chrześcijańska jest ściśle związana z prawdami wiary, albowiem prawda objawiona jest ostatecznie jedna i ona ma doprowadzić ludzi do zbawienia. Wyraża się tu przekonanie o nierozzerwalności między *credenda* i *agenda*. Do ważniejszych zagadnień, które będą wymagały wspólnych dyskusji, należy tu szczególnie koncepcja natury i misji Kościoła. Ujawnia się tu wizja autorytetu moralnego, z którym wiąże się kształt nauczania moralnego, jego źródła, sposobu argumentacji itp. Szczególnie ważne jest tu ustalenie wagi samego słowa Bożego i jego relacji do żywej Tradycji Kościoła. Ponieważ w różnych tradycjach chrześcijańskich występują tu rozbieżności, rodzą się różne ujęcia i wyjaśnienia poszczególnych zagadnień, co z kolei tym bardziej domaga się dialogu. Analogicznie jego przedmiotem winno być ustalenie znaczenia naturalnego prawa moralnego, jego biblijnego uprawnienia i relacji do danych objawionych. Dla życia moralnego zasadnicze znaczenie ma jego zakorzenienie i oparcie na życiu duchowym i praktyce sakramentalnej. To kolejny obszar dla ekumenicznej debaty, która wskaże na integralny i nadprzyrodzony kontekst chrześcijańskiej moralności. Jest także oczywiste, że taka debata między braćmi rozłączonymi będzie musiała podjąć również konkretne problemy i ich ocenę moralną, gdzie często istnieją sprzeczne opinie i wskazywane zobowiązania. W tym kontekście nie wolno także pominąć powinności dawania wspólnego świadectwa w świecie, gdzie liczne, często bolesne problemy jawią się dla chrześcijan jako zobowiązujące wyzwania: „istnieje pilna potrzeba, by Kościoły wspólnie znalazły sposoby podejścia do kontrowersyjnych spraw moralnych”¹³. U podstaw jest wzajemna otwartość i gotowość gruntownego wsłuchania się i poznania nauki moralnej w różnych nurtach i tradycjach chrześcijańskich.

jedności, natomiast byłby do przyjęcia pluralizm opinii i sposobów postępowania, uzależnionych od indywidualnego osądu subiektywnego sumienia lub od złożoności warunków społeczno-kulturowych”. Nr 4.

¹³ Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 12(1996), nr 2, s. 125.

2. Etyka neoprotestancka jako pole do dialogu

Szczególnie bogata i wewnętrznie zróżnicowana jest myśl teologiczno-etyczna świata protestanckiego, zwłaszcza w jej współczesnym kształcie. Wiek XX przyniósł w etyce protestanckiej odrodzenie myśli poreformacyjnej i jej upowszechnienie, szczególnie w Europie i w środowiskach północnoamerykańskich. Chodzi tu zwłaszcza o okres zaczynający się po I wojnie światowej, która stała się dla wielu protestantów wezwaniem do nowej refleksji nad skutecznością głoszenia wiary i dotychczasowym kształtem chrześcijaństwa, które doświadczyło takiej tragedii w od wieków chrześcijańskiej Europie. Początek tego okresu w rozwoju protestanckiej refleksji etycznej zdominowany był jeszcze w Europie przez autonomiczny racjonalizm w duchu kantowskim, natomiast w Ameryce Płn. przez wpływ ruchu tzw. ewangelii społecznej, który akcentował zobowiązanie chrześcijan do zwalczania niesprawiedliwości i budowy świata na zasadach bardziej czy mniej wyraźnie oświeceniowych. Coraz większa łatwość w przekazie informacji, narastające migracje grup społecznych czy jednostek, wielopłaszczyznowe zmiany we współczesnej kulturze i mentalności, sekularyzacja i upowszechniająca się wielokulturowość dotyczyły także świata protestanckiego. Skutkowało to z jednej strony wysiłkiem zachowania własnej tradycji i jej pierwotnych założeń, z drugiej nowymi trendami i ruchami w łonie poreformacyjnego chrześcijaństwa. Dla ukazania całości obrazu trzeba tu wskazać ważniejsze postaci z zakresu myśli teologicznej i etycznej, jak też dostrzec nowe zjawiska i nurty tej tradycji.

Dość powszechnie uważa się, że najważniejszym teologiem protestanckim XX wieku był Karl Barth (+1968). Był szwajcarskim pastorem i profesorem teologii w Getyndze, Münster i Bonn, a po wydaleniu z Niemiec – w Bazylei. Spośród wielu jego prac główne dzieło to czterotomowa *Dogmatyka kościelna*¹⁴. Związany z tzw. Kościołem wyznającym, wywarł wielki wpływ na współczesną teologię protestancką. Doświadczenie I wojny światowej doprowadziło go do odrzucenia głoszonej wtedy wiary w ludzki postęp i osiągnięcia kultury europejskiej, w czym odwoływano się do idei Bożego ojcostwa i powszechnego braterstwa (m.in. A. von Harnack). Odrzucał również założenia ówczesnej teologii liberalnej (liberalnego protestantyzmu), która akcentowała antydogmatyczne i humanistyczne rozumienie chrześcijaństwa oraz liberalne opinie tak w teologii, jak i w polityce. Już w jego komentarzu do Listu do Rzymian (1919) widać tę krytykę i powrót do klasycznych tematów reformacji, jak władztwo Boże, Bóg jako sędzia świata i ludzkich dzieł, grzeszność i kruchość

¹⁴ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, t. 1-4, Zollikon–Zürich: Evangelischer Verlag 1932-1970.

człowieka czy eschatologia. Odnosnie do problematyki moralnej, która – jak często u protestantów – nie była w centrum jego teologii, Barth wychodził z podstawowego założenia reformacji o pierwszeństwie i jedynym autorytecie słowa Bożego. Stąd jedyna możliwa i prawdziwa etyka to taka etyka, jaka jest dana przez Boga w Jego słowie. Nie ma więc etyki w ogóle, której podrodzajem byłaby etyka chrześcijańska. Na ludzkie pytanie o dobro i zło odpowiedzieć może jedynie sam Bóg i czyni to właśnie na kartach Biblii. Jego słowo przychodzi do człowieka w Jezusie Chrystusie, dlatego poza Chrystusem nie może być mowy o etyce. Oznacza to konieczne podporządkowanie etyki dogmatyce. Takie przekonania Bartha prowadziły myśl protestancką do powrotu do autorytetu słowa Bożego i absolutnych norm moralnych, płynących z Biblii. Barth podkreśla równocześnie, że słowo Boże przychodzi do ludzi w Kościele jako wspólnocie wiary, a nie indywidualnie. Dlatego to słowo tworzy Kościół jako „wspólnotę moralnego braterstwa”.

Radykalne pierwszeństwo woli Bożej winno więc być w centrum życia chrześcijańskiego, a ucieleśnia się przede wszystkim w trosce o biednych i potrzebujących. Ewangelia ma więc pierwszeństwo przed prawem, a rozpoznawana w niej wola Boża nie da się zawrzeć czy wyrazić w jakimś zestawie zasad moralnych, racjonalnie pojętych ideałów czy nawet w tradycyjnej teologii moralnej. Wola i działanie Boże mają pierwszeństwo przed jakimkolwiek ludzkim łaodem. Człowiek jest wezwany, by żyć według Bożego wyboru i Bożej woli, w ten sposób przyjmując Bożą łaskę. Przyjęcie tego wezwania to podstawowa „decyzja na rzecz życia”. Tylko wtedy człowiek jest prawdziwie wolny, a jego życie staje się „życiem w łasce”, co inaczej można określić jako „życie w przymierzu”. W tym sensie poza łaską nie ma etyki, a etyka chrześcijańska to w istocie „życie w łasce”. Z tego wynika również, że w etyce nie ma miejsca na jakieś „prawo naturalne”, skoro autorytet słowa Bożego jest wyłączny i wystarczający. Barth krytykował także każdy indywidualizm religijny, doceniając i wskazując przede wszystkim na społeczny wymiar życia chrześcijanina. To odniesienie słowa Biblii (woli Boga) do życia społecznego i politycznego nazywa się „analogią relacji”, która pozwala odkrywać nowe aspekty i wyzwania w różnych okolicznościach ludzkiej egzystencji. Takie poglądy Bartha prowadziły wielu protestantów do radykalnych decyzji i postaw, ale równocześnie rodziły niejasności i wątpliwości co do jego sympatii dla analiz marksistowskich czy obecności komunistów w wielu krajach europejskich¹⁵.

¹⁵ Por. J.P. Wogaman, *Christian Ethics: A Historical Introduction*, Louisville: Westminster/John Knox Press 1992, s. 221-224; E.L. Long, *Modern Protestant Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, red. J.F. Childress, J. Macquarrie, London: SCM Press 1986, s. 383-384. Teologia Bartha jest od lat przedmiotem badań i studiów, także w jej wymiarze etycznym. Por. np. R.W. Lovin, *Christian Faith and Public Choices: The Social Ethics of Karl Barth*, Brunner and Bonhoeffer, Philadelphia: Fortress Press

Ze Szwajcarii pochodził także Emil Brunner (†1966), pastor kalwiński, jeden z twórców tzw. teologii dialektycznej. Głosiła ona, że prawdy wiary dają się rozpoznać i nazwać na podstawie dialektyki między mistyką a słowem, między prawem a ewangelią czy między rozumem a wiarą. Pod wpływem Buberera rozwinął w myśli reformatorów ideę personalistyczną. Dla problematyki etycznej ważne są zwłaszcza jego dwie prace: *The Divine Imperative: A Study in Christian Ethics* oraz *Dogmatics*¹⁶. Tutaj godna uwagi jest szczególnie ta pierwsza praca, gdyż jest nieczęstym przykładem w całej literaturze protestanckiej, gdzie etyce poświęcono obszernie, systematyczne studium. Brunner uważał, że cała etyka została zdominowana przez błędne poszukiwanie racjonalnego, ludzkiego wzorca postępowania, w opozycji do Boskiego wzorca. W jego przekonaniu istota chrześcijańskiego życia polega na posłuszeństwie zasadom, jakie daje wiara niezależnie od ich treści. A tą treścią ostatecznie jest zawsze miłość. Jest to więc etyka Boskiego nakazu, a ponieważ pełnia woli Bożej objawia się i przychodzi w Jezusie Chrystusie – który jest zarówno nauczycielem, jak i Odkupicielem – etyka chrześcijańska to etyka odkupienia. Odnosi się ona do całego życia ludzkiego, także np. życia rodzinnego, społecznego czy gospodarczego, ze swoistymi dla siebie zasadami i prawami, gdzie trudno rozpoznać i spontanicznie realizować wolę Bożą. W konsekwencji prowadziło to Brunnera do pewnego dualizmu, charakterystycznego dla Lutra i innych twórców reformacji.

Jedynym prawdziwym dobrem jest to, co czyni Bóg. Człowiek natomiast czyni dobro, gdy włącza się w Boże działanie. Taka wiara jest zasadą całej etyki. Wychodząc z tego, Brunner definiuje etykę jako naukę o ludzkim postępowaniu jako określonym przez Boże postępowanie¹⁷. Ten akcent na posłuszeństwo Bożemu nakazowi i przykazaniom nadawał jego etyce charakter radykalny, gdzie człowiek jest zobowiązany do skierowania całej swojej woli na samego Boga, a nie na to, co ludzkie. Życie ludzkie winno więc być odczytywane teologicznie i ukazywać teologiczny (płynący z wiary) charakter i kształt. To chroni autentyczną ludzką etykę (jako etykę wiary) przed nastawieniem egocentrycznym i szukaniem siebie, co zawsze grozi każdej etyce naturalnej. Równocześnie krytycy Brunnera zarzucają mu pewien formalizm, który bierze

1984; *Reckoning with Barth: Essays in Commemoration of the Centenary of Karl Barth's Birth*, red. N. Biggar, London: Mowbray 1988; N. Biggar, *The Hastening that Waits: Karl Barth's Ethics*, Oxford: Clarendon 1993; J. Webster, *Barth's Ethics of Reconciliation*, Cambridge: Cambridge University Press 1995; tenże, *Barth's Moral Theology: Action in Barth's Thought*, Edinburgh: T&T Clark 1998. Wśród anglikańskich etyków za szczególnie wiernego Barthowi uchodzi Michael Banner.

¹⁶ Odpowiednio: tłum. O. Wyon, London: Lutterworth Press 1937 oraz t. 1-3, tłum. O. Wyon, Philadelphia: Westminster Press 1950-1979.

¹⁷ *The Divine Imperative: A Study in Christian Ethics*, s. 86.

się z jednostronnego podkreślania posłuszeństwa, a niedostrzegania wolności i odpowiedzialności człowieka. Ostatecznie pozwala określić etykę Brunnera jako skrajnie heteronomiczną¹⁸.

Biblista i teolog Rudolf Bultmann (†1976) widział etykę jako nieodłączną część swojej wizji teologicznej. Na celu miał wyjaśnienie znaczenia filozofii egzystencjalnej dla rozumienia życia chrześcijańskiego. Ukazywał je jako stałe odnoszenie się do słowa Bożego (a nie do jakichś norm czy zasad) w różnych życiowych sytuacjach. Stąd charakterystyczny akcent relacyjny w jego wizji życia moralnego. Równocześnie, inaczej niż Brunner czy Barth, akcentował autonomię, a więc wolność i decyzję człowieka, które mają doprowadzić do „radikalnego posłuszeństwa”. Jeśli myśl etyczną obu szwajcarskich teologów można określić jako deterministyczną (bo „determinowaną” przez słowo i działanie Boga), tutaj widać wyraźny akcent egzystencjalny, gdzie w centrum jest decyzja człowieka jako decyzja wiary, „decyzja na rzecz Boga” a przeciw światu. Przez taką decyzję wiary człowiek staje się nowym stworzeniem, choć jednocześnie trwa w nim pewna ciągłość między człowiekiem przed-wiarą a człowiekiem, który uwierzył, między Szawłem a Pawłem. Tak ujęta wolność człowieka jest w istocie „wolnością posłuszeństwa”¹⁹. Posłuszeństwo można także określić jako „otwartość na Boga”, na „Tego, który [jest] z tamtego świata”. W taki sposób człowiek w decyzji wiary otwiera się na wezwanie miłości. Ta z kolei nie ma żadnych wstępnych sformułowań, gdyż dopiero w momencie spotkania z drugim okazuje się, czym ta miłość jest. Nie ma tu więc miejsca na jakikolwiek formalizm, a równocześnie widać, jak idea egzystencjalistyczna prowadzi tu do negacji ustalonej hierarchii norm i zasad. Nie ma też u Bultmanna konkretnych wskazówek etycznych, dotyczących np. działalności politycznej czy gospodarczej.

Szczególnie inspirującą postacią niemieckiego chrześcijaństwa okresu II wojny światowej był Dietrich Bonhoeffer (†1945). Ten teolog i psychiatra, pastor luterński, pozostający pod silnym wpływem Bartha, zdecydowanie sprzeciwiał się kompromisom z nazistami, głosząc ideę Kościoła wyznającego, za co został zamordowany przez gestapo²⁰. U fundamentu jego myślenia o etyce jest prawda o tym, że rzeczywistość Boża i rzeczywistość świata zostały pojednane w rzeczywistości Chrystusa. W centrum zaś jest zobowiązanie odpowiedzialnego człowieka do działania wobec zła w świecie. Był krytyczny

¹⁸ Por. N.H.G. Robinson, *The Groundwork of Christian Ethics*, London: Collins 1971, s. 178-181.

¹⁹ O tym radykalnym posłuszeństwie u Bultmanna por. T.C. Oden, *Radical Obedience: The Ethics of Rudolf Bultmann*, London: Epworth 1965.

²⁰ Dla tematyki etycznej cenne są zwłaszcza dwie jego prace: *The Cost of Discipleship*, tłum. R.H. Fuller, New York: Macmillan 1979 (wyd. niem. 1937) oraz wydana pośmiertnie *Ethics*, tłum. N.H. Smith, New York: Simon & Schuster 1995 (wyd. niem. 1949).

w stosunku do teoretycznych dywagacji na temat dobra i zła, które nie prowadziły ludzi do czynnego opierania się złu. Sam dał przykład takiego zdecydowanego zaangażowania w swojej walce z hitleryzmem. Chrześcijanin, będąc włączony w Chrystusa, staje się autentycznie odpowiedzialny, gdy odpowiada w swoim życiu na podwójne wyzwanie: ze strony potrzebującego bliźniego i ze strony Jezusa Chrystusa, w którym objawia się wola Boża. Dlatego jego myśl etyczna (jak cała jego teologia) była radykalnie chrystocentryczna. Wiara i posłuszeństwo to dla niego dwie strony tej samej rzeczywistości: „Tylko ten, kto wierzy, jest posłuszny, i tylko ten, kto jest posłuszny, wierzy [...]. Wiara staje się w akcie posłuszeństwa”²¹. Zwykle posłuszeństwo prawu moralnemu to jeszcze nie jest moralność chrześcijańska, na to bowiem trzeba wiary.

W obrazie całej egzystencji człowieka wyróżnia to, co ostateczne i przedostateczne. Rzeczywistością ostateczną (mającą charakter duchowy) jest dla człowieka usprawiedliwienie z grzechów przez wiarę, a stąd zbawienie. Natomiast tym, co przedostateczne (i materialne) jest to, co to usprawiedliwienie umożliwia. Dlatego konkretne, materialne czyny, motywowane wiarą i wyrażające miłość, to przygotowanie i umożliwienie tego, co duchowe – czyli usprawiedliwienia. W taki sposób dostrzega związek między wiarą a czynami miłości i ich znaczenie dla wieczności. Podkreśla równocześnie, że to nie czyny się ostatecznie liczą, ale człowiek, który je spełnia. Chodzi więc o prawosć charakteru i dyspozycji moralnych, zaś postępowanie jest wtórne²². Kryterium dobroci ludzkich czynów nie są jednak takie czy inne zasady i normy znane z etyki. W centrum jego rozumienia świata i człowieka jest Chrystus jako Ten, który pojednał świat z Bogiem. Jedynie to jest realne. Dlatego zawsze jest możliwość dobrego działania, a zależy to od zwrócenia się ku Chrystusowi. Modelem takiego życia jest On sam, znany z Ewangelii. Najbardziej objawia się to w Jezusowym zwróceniu się ku bliźniemu, które pokazuje, że tylko takie odwrócenie się od siebie i bezinteresowność umożliwia dobre i odpowiedzialne działanie. Takie radykalne zwrócenie się ku bliźniemu jest konieczne nawet wtedy, gdy pojawia się ryzyko zgrzeszenia. Byłoby nieodpowiedzialne, gdyby człowiek powstrzymał się od działania z lęku przed grzechem czy winą²³.

Luterańskim, niemieckim teologiem i pastorem był również Paul Tillich (†1965), który z obawy przed hitlerowcami wyjechał w 1933 r. do USA²⁴.

²¹ D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, s. 69.

²² „What is worse than doing evil is being evil”. D. Bonhoeffer, *Ethics*, s. 67.

²³ „If I refuse to bear guilt for charity's sake, then my action is in contradiction to my responsibility which has its foundation in reality”. Tamże, s. 241.

²⁴ Dwie prace są szczególnie ważne dla jego poglądów etycznych: *Systematic Theology* (t. 1-3, Chicago: University of Chicago Press 1951-1963) i *Love, Power and Justice* (New York-London: Oxford University Press 1954). Wyjątkową popularność zyskała natomiast praca *The Courage to Be* (New Haven: Yale University Press 1952).

Określany mianem chrześcijańskiego egzystencjalisty, Tillich usiłował połączyć luterzańską teologię z egzystencjalizmem. W swoich systematycznych studiach teologicznych dążył do swoistego pojednania wiary ze współczesną kulturą, a ponieważ pisał w sposób zrozumiały także dla nieprofesjonalnego czytelnika, zyskał wielką popularność. Chciał pomóc człowiekowi znaleźć teologiczne (płynące z wiary) odpowiedzi na problemy codziennego życia. By zbudować ten most łączący wiarę i kulturę, stosował tzw. metodę korelacji, według której treść chrześcijańskiego Objawienia zostaje określona w relacji do sytuacji kulturowej, w odpowiedzi na pytania, jakie ona stawia. Z kolei sytuację kulturową odczytywał zwłaszcza w świetle kategorii egzystencjalnych, ale i psychologicznych, np. Junga.

Dla problematyki etycznej godna uwagi jest u Tillicha tzw. zasada protestancka. Mówi ona, że o rzeczywistości względnej i skończonej (a taką jest stworzony świat, a więc i ludzkie życie) nie można głosić żadnych twierdzeń absolutnych²⁵. Zasady czy wartości etyczne więc, zawsze osadzone w konkretnym kontekście kulturowym, nie mogą być uważane za absolutne. Absolutny i transcendentny jest tylko Bóg, natomiast wszystkie ludzkie sądy, także moralne, podpadają pod krytykę i zmiany. Nie oznacza to jednak prostego odwołania się do indywidualizmu oświeceniowego. Człowiek nie jest autonomiczny moralnie, ale cały (wraz z kulturą) jest zakorzeniony w Bogu, prawdziwym źródle życia i bytu. Dlatego człowiek i cała jego rzeczywistość winny być teonomiczne, nie tracąc jednak swojej skończoności. Na to, co nieskończone i absolutne, wskazuje Boże Objawienie. Jednakże Boże Objawienie jest niepojęte, stąd człowiek nie wyprowadzi z niego ani absolutnej etyki, ani dogmatyki. Chrześcijańska etyka i chrześcijańskie prawdy wiary jedynie kierują ku temu, co absolutne, ale same absolutem nie są. Obok tak rozumianej zasady protestanckiej Tillich wyróżnia tzw. teologiczne biegunowości, czyli rzeczywistości, które wydają się sprzeczne, ale tak naprawdę są komplementarne. Dla przykładu – „indywidualizacja” (wymiar indywidualny) i „partycypacja” (wymiar uniwersalny), wolność i przeznaczenie czy dynamika i forma. Płynącą z tego implikacją etyczną jest przekonanie, że moralne zasady czy wartości wzajemnie sprzeczne są takimi tylko pozornie, w istocie bowiem się uzupełniają, a nie wykluczają²⁶.

Najbardziej znanym teologiem luterzańskim ze Skandynawii był Anders Nygren (†1977). Jego obszerne dzieło *Agape and Eros*²⁷ uchodzi za jedną z waż-

²⁵ „The Protestant principle [...] contains the divine and human protest against any absolute claim made for a relative reality, even if this claim is made by a Protestant church. The Protestant principle is the judge of every religious and cultural reality, including the religion and culture which calls itself ‘Protestant’”. P. Tillich, *The Protestant Era*, Chicago: University of Chicago Press 1948, s. 163.

²⁶ Por. J.P. Wogaman, *Christian Ethics*, s. 225-228.

²⁷ *Agape and Eros: A Study of the Christian Idea of Love*, t. 1-2, tłum. A.G. Hebert, London: SPCK 1932-1939. O tym studium pisał, również krytycznie, inny teolog z Lund,

niejszych prac z teologii chrześcijańskiej, jakie powstały w XX wieku. Był teologiem i biblistą, etykiem i ekumenistą związanym przez lata z uniwersytetem w Lund w Szwecji, potem także biskupem. Jego spojrzenie na chrześcijaństwo było wyraźnie etyczne, gdy pisał, że „religia chrześcijańska jest religią dogłębnie etyczną, a jej etyka jest etyką dogłębnie religijną”²⁸. Jego wizja chrześcijaństwa i Biblii opiera się na hermeneutycznej metodzie „badania motywów”. Wskazuje na dwa takie dominujące motywy w chrześcijaństwie, które odpowiadają na fundamentalne pytania o wieczność czy dobro: to *agape* i *eros*. Specyficznie chrześcijańskim motywem jest oczywiście *agape*, zaś *eros* to dziedzictwo myśli helleńskiej. To *agape* nadało chrześcijaństwu jego najgłębszy charakter i ukształtowało je jako „teocentryczną drogę zbawienia”. Oba te imiona miłości (i religii chrześcijańskiej) są w stosunku do siebie rywalami i pozostają w konflikcie: *agape* to miłość Boga do człowieka, jest pełnym poświęceniem dawaniem się i stwarzaniem, jest drogą zstępującą; *eros* to miłość ludzka, jest pożądaniem i pragnieniem, jest w niej miłość siebie, jest drogą wstępującą. W ten sposób Nygren pokazuje, że życie ludzkie jakby zawiera się między dwiema możliwościami: miłością Boga i miłością siebie. Ponieważ miłość Boża (*agape*) zawsze jest pierwsza i jedynie twórcza, prawdziwe dobre ludzkie czyny są nie tyle wyrazem ludzkiej miłości, ile raczej odpowiedzią na uprzednią miłość Boga, są jakby drugą stroną Bożej miłości. Główny element krytyki tej wizji Nygrena wskazywał na pominięcie idei *nomos*, czyli prawa, które on przypisywał jako charakterystyczne dla judaizmu. Krytycy podkreślali jednak, że bez *nomos* Ewangelia zostaje istotnie zubożona, a obraz chrześcijaństwa zafałszowany. Według Wingrena prowadzi to do błędnego odczytania Objawienia biblijnego, gdzie np. w prawdzie o człowieku nie ma miejsca na uznanie jego winy po grzechu i ofiarowanej mu możliwości przebaczenia²⁹.

Gustaf Wingren, por. *Theology in Conflict: Nygren, Barth, Bultmann*, tłum. E. Wahlström, Edinburgh: Oliver and Boyd 1958; tenże, *Creation and Law*, tłum. R. Mckenzie, Edinburgh: Oliver and Boyd 1961.

²⁸ *Agape and Eros: A Study of the Christian Idea of Love*, s. 46.

²⁹ „[...] Nygren’s method of correlating the purely abstract questions of philosophy of religion and philosophic ethics with the concrete, historic answer (*Agape*) that Christianity gives to these questions, unfits him for interpreting the genuine Biblical Gospel of *Agape*. The Gospel presupposes guilt, and promises forgiveness; whereas Nygren presupposes an empty, formal moral-religious nature in man, demanding only to be filled somehow or other”. W.M. Horton, [rec.] G. Wingren, *Theology in Conflict: Nygren, Barth, Bultmann*, „Theology Today” 15(1958), nr 3, s. 417-418. Por. D.L. Okholm, *Nygren Andreas*, w: *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, s. 635. Wskazując na to odrzucenie idei prawa, Robinson pisze na marginesie, że wszelka etyka protestancka zostaje poważnie okaleczona, gdy nie docenia prawa naturalnego. Na tle dziejów chrześcijaństwa poreformacyjnego, jak pisze, jedynie anglikanizm uniknął tego błędu i od Hookera do czasów najnowszych znajdował miej-

Spośród amerykańskich teologów i etyków na szczególne wyróżnienie zasługuje Reinhold Niebuhr (†1971), wieloletni profesor Union Theological College w Nowym Jorku. Pisał najwięcej na tematy społeczne i etyczne, na które wrażliwość ukształtował w nim ruch tzw. ewangelii społecznej, do którego był jednak coraz bardziej krytyczny³⁰. U podstaw jego przekonań leżała prawda o grzechu pierworodnym i jego skutkach w życiu społecznym. Ludzka kondycja, w wymiarze indywidualnym i społecznym, była więc zdominowana przez grzech, choć w człowieku jest także dobro i stać go na dobro. Niebuhr odrzucał wcześniejszy optymizm i idealizm protestanckiego liberalizmu teologicznego, a z nim tzw. etykę miłości. Dlatego do jego poglądów przyłgnęło określenie teologicznego i społecznego realizmu. Sama miłość nie poprawi sytuacji społecznej, bo najpierw konieczna jest sprawiedliwość. Ten jego „chrześcijański realizm” miał duży wpływ na kształtowanie się amerykańskich instytucji społeczno-politycznych. Niebuhr głosił, że zdolność człowieka do wprowadzania sprawiedliwości pozwala sądzić, że demokracja jest możliwa. Natomiast równoczesna, płynąca z grzechu pierworodnego, skłonność człowieka do niesprawiedliwości, sprawia, że demokracja jest konieczna³¹. Tę tezę Niebuhra uznano za teologiczne uzasadnienie demokracji. Odwołując się do tego, podkreślano, że władza ma za zadanie nadawać temu przekonaniu kształt instytucjonalny w życiu publicznym. Z prawdy o grzechu pierworodnym Niebuhr wyprowadził też ostrą krytykę pacyfizmu, który – jak tłumaczył – opierał się na fałszywym przekonaniu, że prawo miłości, samo z siebie, będzie skutecznie kształtowało sprawiedliwe stosunki społeczne. Taki pacyfizm jest przykładem braku realizmu, bo błędnie zakłada, że grzeszni ludzie będą w stanie żyć ze sobą w duchu miłości. Według Niebuhra to błąd teologiczny, graniczący z herezją, gdyż zawiera w sobie negację prawdy o trwałych skutkach grzechu pierworodnego, a więc ludzkiej grzeszności mimo łaski gładzącej winę.

sce dla moralności naturalnej i samego prawa naturalnego. Por. *The Groundwork of Christian Ethics*, s. 302-303.

³⁰ To ruch wśród amerykańskich protestantów, głoszący postęp i łagodne reformy w życiu społecznym, inspirowane głównie ewangeliczną ideą królestwa Bożego, co ukształtowało tzw. etykę królestwa Bożego. Trwał od lat 90. XIX wieku do II wojny światowej, obejmując liczne środowiska protestanckie. Za ojca tego ruchu uważa się pastora kongregacjonalistów W. Gladdena (†1918), a jego głównym prorokiem był pastor baptystów W. Rauschenbusch (†1918).

³¹ „Man’s capacity for justice makes democracy possible, but man’s inclination to injustice makes democracy necessary”. R. Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense*, New York: C. Scribner’s Sons 1944, s. IX. Inne jego prace to m.in.: *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, New York: C. Scribner’s Sons 1932; *An Interpretation of Christian Ethics*, New York–London: Harper and Brothers 1935; *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, t. 1-2, New York: C. Scribner’s Sons 1941-1943.

W konsekwencji prowadzi do jeszcze większych niesprawiedliwości i nieładu w życiu społecznym, a nawet tragedii, o czym Niebuhr pisał w kontekście trwającej II wojny światowej³².

Młodszy brat Reinholda, Helmut Richard Niebuhr (†1962), był również znanym teologiem protestanckim, który zajmował się głównie relacją chrześcijaństwa do świata. Szczególnie znana jego praca to *Chrystus a kultura*³³, gdzie przedstawił pięć możliwych typów tej relacji. Obok możliwych ujęć przeciwstawnych czy mijania się obu rzeczywistości, za najbardziej słuszną uznał tę, gdzie Chrystus i chrześcijaństwo przekształcają kulturę, a więc cały stworzony świat, wedle chrześcijańskiej mądrości. Tutaj Chrystus jest źródłem nowej i prawdziwej kultury. Innym zagadnieniem etycznie ważnym u niego są tzw. ośrodki wartości, rozumiane jako punkt odniesienia, na którym zasadzają się wszelkie wartości życiowe, rodzące postawy wiary i etyki. Niebuhr wyróżnił trzy typy takich ośrodków: politeizm – gdzie liczne i rozproszone wartości spotykają się ostatecznie w samym człowieku, on jest ich ośrodkiem; henoteizm – gdzie centrum wartości jest grupa czy „plemię”, np. rodzina, bądź w sensie najszerszym: cała ludzkość (wtedy jest to humanizm jako najdoskonalsza forma henoteizmu); radykalny monoteizm – gdzie ośrodkiem wszelkich wartości jest Bóg. Ten ostatni typ genezy i centrum wartości jest najdoskonalszy, a z całej tej teorii wynika, że w istocie każdy człowiek jest religijny, gdyż Bogu lub bogom oddaje cześć. Implikuje to również prawdę, że etyka, by uniknąć powierzchowności, jest ostatecznie religijna (czy teologiczna), gdyż wyrasta z wartości zakorzenionych w takim czy innym ośrodku wartości (będącym albo Bogiem, albo bóstwem). Interesujące dla problematyki etycznej jest również rozróżnienie, jakie Niebuhr wprowadził, pisząc o trzech możliwych podejściach do etyki. Człowiek może tu widzieć siebie jako „twórcę” – sam wybiera środki do osiągnięcia celów, tym samym przejawiając własną autonomię. W innym ujęciu człowiek działa jako „obywatel”, czyli rozumie swoje życie etyczne jako posłuszeństwo prawu moralnemu. Najbardziej doskonałą etycznie postawą jest jednak „moralna odpowiedzialność”, gdzie człowiek poszukuje właściwej odpowiedzi danej Bogu, gdy staje wobec problemów moralnych. Ta właściwa

³² „But Niebuhr regards the ‘heretical’ form of pacifism as having very dangerous political consequences as well. Harboring, as it does, the illusion that the tyrant can be persuaded by nonviolent love to abandon tyranny or the illusion that one’s own nonviolent form of resistance is an expression of the higher love, heretical pacifism greatly compounds the injustices and tragedies of history”. J.P. Wogaman, *Christian Ethics*, s. 220. Por. R. Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, New York: C. Scribner’s Sons 1940, s. 1-32.

³³ *Christ and Culture*, New York: Harper 1951. Inne jego prace: *The Kingdom of God in America*, New York: Harper 1937; *Radical Monotheism and Western Culture*, New York: Harper 1960; *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*, New York: Harper & Row 1963.

odповідź oznacza przyjęcie za własne Bożego widzenia i wartościowania. Jego etyka jest więc etyką odpowiedzi Osobie, a nie zasadom czy prawu³⁴.

Znanym amerykańskim etykiem, pochodzącym ze wspólnoty mennonickiej, był John Howard Yoder (†1997). W najgłośniejszej książce, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*³⁵, dał wyraz swoim zdecydowanie pacyfistycznym poglądom, jednakże bez złudzeń co do moralnej doskonałości człowieka. Punktem odniesienia dla niego jest sam Chrystus, który zdecydowanie odrzucił metodę gwałtu jako drogę do naprawienia niesprawiedliwości w świecie. Jego drogą jest jedynie miłość, która ostatecznie doprowadziła Go na krzyż. W Jego zmartwychwstaniu objawia się Boży sposób odpowiedzi na zło i grzech, objawiające się w ludzkiej historii. Zła i niesprawiedliwości nie da się usunąć ze świata przez usunięcie złych czy niesprawiedliwych struktur. Ich korzenie tkwią w ludzkim grzechu, stąd tylko zaangażowanie w ducha poddania się i wierności Bogu może doprowadzić do zwycięstwa nad grzechem. Pokazuje to, że zadaniem człowieka jest nie tyle ziemski sukces, ile posłuszeństwo Bogu. Nie do człowieka należy kontrolowanie losów świata, ale do Boga. Człowiek ma natomiast żyć i działać w duchu wierności i posłuszeństwa Temu, w którego uwierzył jako Zbawiciela. Boże zwycięstwo, jak to widać na przykładzie Jezusa, ma w końcu wymiar eschatologiczny, gdyż objawiło się w zmartwychwstaniu. Zaangażowanie człowieka (chrześcijan) w naprawę świata jest konieczne, ale zawsze za pomocą metod pokojowych i w duchu miłości. Grzechu bowiem nie można zwalczyć grzechem. Według Yodera tak rozumiany pacyfizm to prawdziwa „polityka Jezusa”, która winna się stać drogą wiary i życia nie tylko każdego Jego ucznia, ale także całej wspólnoty Kościoła, coraz bardziej wiernego i posłusznego Bogu³⁶.

Dla całości obrazu różnych tendencji w etyce współczesnego protestantyzmu potrzebne byłoby również omówienie głośnej debaty wokół etyki sytuacyjnej (czasem zwanej także etyką kontekstualną), którą wiąże się głównie z J. Fletcherem i J.A.T. Robinsonem³⁷. Rzeczą jednak domaga się odrębnego

³⁴ „Niebuhr’s own ethic is an expression of the third of these. The ‘responsible self’ is the person who responds to God, valuing all things as they are valued by God”. J.P. Wogaman, *Christian Ethics*, s. 229. Tę kwestię Niebuhr omawia szeroko w *The Responsible Self*, pracy wydanej już po jego śmierci.

³⁵ Grand Rapids: Eerdmans 1972.

³⁶ „Through the resurrection God gave the victory to Jesus and the way of love and made permanently clear that the way of obedience is the only faithful response of humanity to the injustices and dilemmas of history. Our responsibility is to be faithful, not successful. Success is God’s business; obedience is ours”. J.P. Wogaman, *Christian Ethics*, s. 234.

³⁷ Por. np. J. Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia: Westminster Press 1966; tenże, *Moral Responsibility: Situation Ethics at Work*, London: SCM 1967; J. Fletcher, T. Wassmer, *Hello Lovers! An Introduction to Situation Ethics*, Washington:

studium, a tutaj warto jedynie podkreślić podstawową tezę tego nurtu, który odrzucił istnienie jakichkolwiek zawsze wiążących norm moralnych z wyjątkiem ogólnej zasady miłości. Sytuacyjne okoliczności każdego przypadku wskazują natomiast, co tu i teraz oznacza ta miłość i jakich zachowań się domaga, co miało dowartościować moralną odpowiedzialność podmiotu działającego³⁸. Odrębnym zagadnieniem w obszarze etyki protestanckiej jest cała tradycja anglikańskiej teologii moralnej, która w XX wieku doświadczyła wszechstronnej, choć niedokończonej odnowy, a która była dziełem takich teologów moralistów, jak K.E. Kirk, R.C. Mortimer, L. Dewar czy H. Wadams³⁹. Wśród współczesnych etyków anglikańskich warto zwrócić uwagę na takie nazwiska, jak: O. O'Donovan, z oksfordzkiego Christ Church, uważany dzisiaj za czołowego teologa moralistę anglikańskiego, który w wizji moralności chrześcijańskiej podkreśla szczególnie jej wymiar paschalny; M. Banner z londyńskiego King's College, który pisze w duchu K. Bartha, a więc etyka chrześcijańska jest dla niego wyraźnie biblijna i głęboko teologiczna; B. Mitchell z Oksfordu, zajmujący się m.in. relacją prawa i moralności z silnym nachyleniem filozoficznym; I.T. Ramsey, również z Oksfordu, analizujący etykę chrześcijańską z perspektywy filozoficznej; R. Preston z Manchesteru, który zajmował się głównie problematyką społeczną i ekonomiczną; H. Oppenheimer, która podkreśla biblijny i teologiczny charakter moralności chrześcijańskiej z mocnym wskazaniem na miłość⁴⁰.

Corpus Books 1970; J.A.T. Robinson, *Honest to God*, London: SCM 1963; tenże, *Christian Morals Today*, London: SCM 1964; D.L. Edwards, J.A.T. Robinson, *The Honest to God Debate: Some Reactions to the Book Honest to God*, London: SCM 1963; P.L. Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, London: SCM Press 1963; *The Situation Ethics Debate*, red. H.G. Cox, Philadelphia: Westminster Press 1968; *Norm and Context in Christian Ethics*, red. G.H. Outka, P. Ramsey, New York: Scribner 1968; J.C. Bennet [i in.], *Storm over Ethics*, Philadelphia: United Church Press 1967.

³⁸ Krótka analiza dyskusji wokół etyki sytuacyjnej wraz z jej głównymi nurtami por. J.F. Childress, *Situation Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 586-588. Obszerne i cenne analizy tego nurtu etycznego por. S. Rosik, *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność. Studium teologiczno-moralne*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1986.

³⁹ Gruntowna analiza założeń i przebiegu tej odnowy, wraz z bogatą bibliografią, por. S. Nowosad, *Odnowa anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*, Lublin: RW KUL 2001.

⁴⁰ Ważniejsze prace tych autorów to: O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, Leicester: Inter-Varsity Press 1986; tenże, *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 1996; M. Banner, *Christian Ethics and Contemporary Moral Problems*, Cambridge: Cambridge University Press 1999; B. Mitchell, *Law, Morality and Religion in a Secular Society*, Oxford: Oxford University Press 1967; *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, red. I.T. Ramsey, London: SCM 1966; R. Preston, *Confusions in Christian Social Ethics: Problems for Geneva and Rome*, London: SCM 1994; H. Op-

Warte zaznaczenia jest także wcześniejsze, głębokie uwrażliwienie społeczne etyki anglikańskiej, czego początki sięgały XIX wieku, i środowiska tzw. chrześcijańskich socjalistów związanego z F.D. Mauricem, by w XX wieku znaleźć swój wyraz szczególnie w działalności i pismach arcybiskupa Canterbury W. Temple. W Stanach Zjednoczonych na nowo odżywała etyczna tradycja liberalna z akcentem na autonomię etyczną, najbardziej w pismach W.G. Mueldera czy J.L. Adamsa. Amerykański etyk P. Ramsey pisał w duchu R. Niebuhra z podkreśleniem znaczenia porządku (ładu moralnego) w życiu społecznym, ale również np. w obszarze etyki medycznej. Odwołując się do idei przymierza wskazywał (wbrew sytuacjonistom etycznym) na znaczenie zasad i norm w życiu chrześcijańskim. Relacyjny akcent w etyce, obecny m.in. u H.R. Niebuhra, widać również u P. Lehmana. Jego ujęcie etyki jest wyraźnie chrystocentryczne, z akcentem na wspólnotę wiary jako środowisko, gdzie dokonuje się podejmowanie decyzji moralnych w odpowiedzi na Boże wezwania (stąd jego etyka jest zwykle określana jako *koinonia ethics*)⁴¹.

Przesunięcie akcentu z dyskusji o „etyce norm” ku odnowieniu i pogłębieniu rozumienia „etyki cnót i charakteru moralnego” jest szczególnie widoczne u J. Gustafsona i S. Hauerwasa. Gustafson zwraca też uwagę na potrzebę teologicznego pogłębienia etyki chrześcijańskiej, zwłaszcza przez nadanie jej wyraźnego charakteru teocentrycznego. Widzi też konieczność głębszych i wszechstronniejszych studiów nad myślą etyczną w kontekście ekumenicznym. Hauerwas, teolog i etyk metodystyczny, pisze zwłaszcza o formacji moralnej i kształtowaniu „charakteru moralnego” i cnót w życiu chrześcijańskim⁴². Wśród współczesnych amerykańskich etyków tradycji anglikańskiej

penheimer, *Law and Love: A Study in Practical Christian Ethics*, London: Faith Press 1962; też, *The Character of Christian Morality*, London: Faith Press 1965.

⁴¹ Por. W.G. Muelder, *The Ethical Edge of Christian Theology: Forty Years of Communitarian Personalism*, New York: Edwin Mellen Press 1983; P. Ramsey, *Basic Christian Ethics*, London: SCM 1950; tenże, *Deeds and Rules in Christian Ethics*, Edinburgh: Oliver & Boyd 1965; tenże, *Ethics at the Edges of Life: Medical and Legal Intersections*, New Haven: Yale University Press 1978; P.L. Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, London: SCM 1963. Lehmann pisze tu: „The ethical reality of the church is the building up of itself in love, as Christ the head works in it; and this ethical reality is the *koinonia*” (s. 54; por. cały rozdział s. 45-73).

⁴² Por. J.M. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics: Prospects for Rapprochement*, Chicago: University of Chicago Press 1978; tenże, *Ethics from a Theocentric Perspective*, t. 1-2, Chicago: Chicago University Press 1981-1984; S. Hauerwas, *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame: Fides Publishers 1974; tenże, *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics*, San Antonio: Trinity University Press 1975; tenże, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1983. Interesujące analizy etyki Hauerwasa por. D. Fergusson, *Community, Liberalism and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 48-79.

(episkopalnej) warto wskazać na dwa nazwiska: S. Holmgren i T.F. Sedgwick. Holmgren ukazuje moralność chrześcijańską zdecydowanie w duchu teologicznym, zwłaszcza w perspektywie paschalnej. Chrześcijanin żyje wiarą zmartwychwstania, stąd całe jego działanie wypływa z sakramentu chrztu, a ma być ukształtowane przez „etykę powielkanocną”, by w końcu doprowadzić do *visio Dei* (co jest wyraźnym nawiązaniem do K.E. Kirka)⁴³. Sedgwick widzi życie chrześcijańskie w stałym odniesieniu do świata, ale ma ono wypływać przede wszystkim z doświadczenia i uwielbienia Boga. Właśnie ten szeroko pojęty kult Boży ma centralne znaczenie dla całego życia moralnego, a jego szczególnym źródłem i wyrazem są sakramenty. Stąd etykę chrześcijańską można określić jako etykę sakramentalną⁴⁴.

Można zauważyć, że w ostatnich latach etyka protestancka często zwraca się ku zagadnieniom z określonych obszarów życia i działalności człowieka. Zwana jest przez to etyką stosowaną czy praktyczną, w przeciwieństwie do wcześniejszego koncentrowania się na kwestiach metaetycznych. Chodzi tu zwłaszcza o takie jej dziedziny, jak np. bioetyka, etyka biznesu czy etyka polityczna (w tym kwestia wojny i pokoju). Jest często bliska tradycyjnej kazuistyce, sprawiając niekiedy wrażenie jej silnego ograniczenia i sprowadzenia do rozwiązywania konkretnych problemów (przypadków), choć równocześnie nie pomija takich zagadnień, jak cnota czy charakter moralny. Jeszcze innym zagadnieniem, wymagającym jednak odrębnego studium, są różne nurty etyczne o swoistym charakterze, czy to rodzące się z ruchów feministycznych (etyka feministyczna), czy to np. tzw. etyka afroamerykańska, etyka odwołująca się do różnych typów teologii wyzwolenia czy protestanckie próby tworzenia etyki ekumenicznej. Interesującym przykładem takich ekumenicznych studiów nad problematyką moralną jest tom *Ecumenical Ventures in Ethics*, który przedstawia luterzańskie i anglikańskie analizy nauczania moralnego Jana Pawła II⁴⁵.

Szczególnie ważny obszar ciekawych dyskusji katolicko-protestanckich z ostatniego okresu dotyczy zagadnienia prawa naturalnego. Ze strony katolickiej należy zwrócić uwagę zwłaszcza na publikacje takich autorów, jak G. Grisez i tzw. jego szkoła, a więc szczególnie J. Finnis i J. Boyle. Autorami ważnych publikacji w tym zakresie, niekiedy krytycznych, są również R. Hittinger, R. McInerney i R.P. George⁴⁶. Cenne jest to, że autorzy ci analizują

⁴³ Por. S. Holmgren, *Ethics after Easter*, Cambridge–Boston: Cowley Publications 2000.

⁴⁴ Por. T.F. Sedgwick, *Sacramental Ethics: Paschal Identity and the Christian Life*, Philadelphia: Fortress Press 1987; tenże, *The Christian Moral Life: Practices of Piety*, Grand Rapids: Eerdmans 1999.

⁴⁵ *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, red. R. Hütter, T. Dieter, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 1998.

⁴⁶ Por. zwłaszcza: R. Hittinger, *The First Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, Wilmington: ISI Books 2003; R.P. George, *In Defense of Natural Law*,

i rozwijają doktrynę prawa naturalnego na płaszczyźnie tak filozoficznej, teologicznej, jak i prawnej. Ze strony protestanckiej udział w tych debatach wzięli zwłaszcza J. Macquarrie (anglikanin), C.E. Braaten (tradycja reformowana), C.F.H. Henry (baptysta) czy R. Hütter (luteranin). Da się tu zauważyć pewne przeorientowanie teologicznej tradycji poreformacyjnej, w wyniku czego ujawnia się nowa i większa niż wcześniej możliwość znalezienia miejsca dla prawa naturalnego w etyce protestanckiej. Braaten mówi nawet o potrzebie wypracowania „prawdziwie ekumenicznej teologii naturalnego prawa moralnego”. Interesująca debata katolików i protestantów wokół koncepcji prawa naturalnego miała miejsce w Waszyngtonie w 1996 r., czego pokłosiem jest tom pt. *A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law*⁴⁷. R. Black, australijski teolog i prawnik, na uniwersytecie w Oksfordzie napisał pracę doktorską pt. *Towards an Ecumenical Ethics*, mającą na celu zbudowanie pewnej etyki ekumenicznej, w której jest miejsce m.in. na prawo naturalne widziane w aspekcie trzech tradycji chrześcijańskich: katolickiej, metodystycznej i anglikańskiej⁴⁸. Próby skonstruowania chrześcijańskiej etyki ekumenicznej podejmuje w swoich wykładach także J. Bretzke, profesor teologii moralnej z University of San Francisco i Berkeley.

*

Coraz dojrzalszy i stale postępujący – choć nie bez trudności – ekumeniczny dialog teologiczny wydaje się dojrzewać do podjęcia również problematyki moralnej. Prawdziwa i integralnie pojęta jedność chrześcijan nie może ograniczyć się do wymiaru doktrynalnego z pominięciem kształtu życia chrześcijańskiego. Ta jedność bowiem jest zarówno kwestią wiary, jak i moralności. Wspomniany wcześniej dokument anglikańsko-katolicki *Life in Christ* powinien

Oxford: Oxford University Press 1999. Szczególnej uwagi warta jest praca zbiorowa: *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, red. E.B. McLean, Wilmington: ISI Books 2000. Przegląd różnych opinii w tym zakresie zawiera 7. tom z serii *Readings in Moral Theology: Natural Law and Theology*, red. C.E. Curran, R. McCormick, New York: Paulist Press 1991.

⁴⁷ *A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law*, red. M. Cromartie, Washington, DC: Ethics and Public Policy Center – Grand Rapids: Eerdmans 1997. Z innych publikacji por. np.: C.E. Braaten, *Protestants and Natural Law*, „First Things” 1992, nr 19, s. 20-26; C.F.H. Henry, *Natural Law and a Nihilistic Culture*, „First Things” 1995, nr 49, s. 55-60.

⁴⁸ Ten doktorat pt. *Towards an Ecumenical Ethics: Reconciling the Work of Germain Grisez, Stanley Hauerwas i Oliver O'Donovan*, w nieco zmienionej wersji, ukazał się jako *Christian Moral Realism: Natural Law, Narrative, Virtue and the Gospel*, Oxford: Oxford University Press 2000.

się stać zachętą dla innych komisji prowadzących ekumeniczny dialog teologiczny, by odważnie i uważnie włączyć do swoich poszukiwań i debat wizje życia moralnego uczniów Chrystusa, jakie przyjmują i głoszą poszczególne wspólnoty. Równocześnie sami teologowie moralisci i etycy chrześcijańscy winni w większym stopniu uwzględniać kontekst ekumeniczny we własnych poszukiwaniach naukowych i nauczaniu wizji chrześcijańskiego życia moralnego. Dla katolickich teologów moralistów krytyczne, ale i odważne sięganie do tradycji wschodniej z jednej strony oraz do poreformacyjnej teologii i etyki zachodniej z drugiej, z pewnością przyniesie dojrzalsze i pełniejsze zrozumienie chrześcijańskiego kształtu *życia w Chrystusie*. Jak pasterze Kościoła, a w szczególności dojrzały i bogaty sposób Sługa Boży Jan Paweł II, tak również teologowie moralni winni dostrzegać w pragnieniu „ponownego odnalezienia jedności wszystkich chrześcijan”, widząc w tym dar Chrystusa i wezwanie Ducha Świętego⁴⁹.

⁴⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 820.

Moralność w dialogu ekumenicznym

Nie ulega wątpliwości, że jednym z wiodących i najbardziej charakterystycznych rysów chrześcijaństwa końca XX wieku jest jego otwarcie i zaangażowanie ekumeniczne. Wiara chrześcijańska, świadoma obciążeń przeszłości, które wyrastają z bolesnych podziałów w Kościele, niesie w sobie zdecydowane wezwanie do jedności podzielonych uczniów Chrystusa. Stąd papież Jan Paweł II podkreśla, że „wezwanie do jedności chrześcijan, rzucone tak stanowczo i z mocą ponowione przez Sobór Watykański II, rozbrzmiewa coraz donioślej w sercach wierzących, szczególnie w obliczu zbliżającego się Roku 2000”¹. Właśnie Wielki Jubileusz chrześcijaństwa stał się wyjątkową okazją dla odnowienia i ożywienia wysiłku ekumenicznego całego Kościoła.

Podstawowe znaczenie dla odczytania ekumenicznego wymiaru Jubileuszu Roku 2000 ma list apostolski *Tertio millennio adveniente*. To właśnie mijające tysiąclecie naznaczyło wspólnotę Kościoła bolesnymi podziałami, które stają w radykalnej sprzeczności z wolą Chrystusa (por. J 17,20-23). Papieskie wezwanie do pokuty i nawrócenia dotyczy także tych grzechów ludzi Kościoła, które „zaszkodziły jedności, jakiej Bóg pragnął dla swego Ludu”². Chodzi o to, by nowe i wielorakie zaangażowanie wszystkich na rzecz pojednania podzielonego chrześcijaństwa mogło ukazać wyraźnie wzajemne zbliżenie, co pozwoli z nową nadzieją wejść w nowe milenium. Rok 2000 staje się więc nie tylko okazją, ale mocnym zobowiązaniem, by leczyć podziały przeszłości³. Trzeba

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 1.

² Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 34.

³ „Koniec drugiego milenium wzywa nas wszystkich do rachunku sumienia, a także do stosownych poczyną ekumenicznych, tak abyśmy wobec Wielkiego Jubileuszu mogli stanąć jeśli nie całkowicie pojednani, to przynajmniej o wiele bliżsi przezwyciężenia podziałów powstałych w drugim tysiącleciu”. Tamże. Por. tamże, nr 41 i 55; Jan Paweł II,

zwrócić uwagę, że ten wysiłek ekumeniczny staje również przed teologią moralną i teologami moralistami jako wezwanie. Dotychczasowy oficjalny dialog ekumeniczny w zasadzie realizował się głównie na płaszczyźnie doktrynalnej, historycznej czy prawnej. Tymczasem należy podkreślić konieczność objęcia refleksją także problematyki moralności chrześcijańskiej, by w ten sposób poszerzyć pole dialogu i ukazać obszary porozumienia, wskazać na potrzebę wyjaśnień, a także poszukiwania lepszego zrozumienia racji partnera dialogu. Rys ekumeniczny współczesnej teologii moralnej jawi się w tym kontekście jako jeden ze znaków jej odnowy po II Soborze Watykańskim⁴. Nachylenie ekumeniczne teologii moralnej potwierdza jej szczere i głębsze karmienie się Pismem Świętym, gdzie sam Jezus Chrystus, zwłaszcza w modlitwie arcykapłańskiej, wskazuje na konieczność troski o jedność wszystkich Jego uczniów.

Potrzebę dialogu ekumenicznego także na płaszczyźnie moralnej dostrzegł już Sobór Watykański II. Ta tematyka może być nawet traktowana jako uprzywilejowana, gdyż odczytanie moralnego wymiaru Ewangelii może się stać początkiem dialogu między podzielonymi braćmi. Wszyscy chrześcijanie bowiem pragną „mocno trwać przy Chrystusowym słowie jako źródle cnoty chrześcijańskiej”⁵. Do tego akcentu nauki soborowej nawiązał Jan Paweł II, wskazując na konieczność podjęcia duchowych i moralnych konsekwencji wiary, a zwłaszcza problematyki należącej do sfery etyczno-moralnej w dialogu ekumenicznym. W ten sposób otwiera się przed uczniami Chrystusa „wielka przestrzeń dla dialogu dotyczącego moralnych zasad Ewangelii i ich zastosowania”⁶. Wobec Wielkiego Jubileuszu jawi się wyraźne wezwanie, by dla pełni i owocności dialogu ekumenicznego problematyka moralności chrześcijańskiej stała się również jego przedmiotem.

1. Potrzeba dialogu na temat moralności

Kościół otrzymał od swego Boskiego Założyciela polecenie głoszenia Dobrej Nowiny wszystkim narodom. Ciągłe nowy kontekst misji Kościoła domaga się nieustannego wysiłku odczytywania Ewangelii Pana w taki sposób, by odkrywając prawdę Bożego przesłania, w skuteczny sposób głosić ją współczesnemu

Bulla *Incarnationis mysterium*, Watykan: LEV 1998, nr 4; S. Nowosad, *Wyzwania Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, „Zamojski Kwartalnik Kulturalny” 1999, nr 1-2, s. 19-20.

⁴ Por. F. Greniuk, *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin: RW KUL 1993, s. 177.

⁵ Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 23.

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 68.

człowiekowi. Podkreślił to jednoznacznie II Sobór Watykański, gdy wskazał, że Kościół ma „obowiązek badać znaki czasu i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie”⁷. Rozważanie i zgłębianie prawdy Bożej w ciągle nowym kontekście życia i powołania chrześcijan winno stąd prowadzić do wskazywania na istotne powinności indywidualnego i wspólnotowego życia i powołania każdego ucznia Chrystusa. Życie moralne chrześcijan ma prowadzić do dawania świadectwa wierności Temu, który jeden jest *drogą, prawdą i życiem* (por. J 14,16).

Jednym z najważniejszych znaków obecnego czasu jest ekumenizm. Z kolei jednym z obszarów jego realizacji jest dialog służący lepszemu wzajemnemu poznaniu, odkryciu tego, co łączy i pokonywaniu przyczyn podziałów. Dialog ekumeniczny jest pewnym wyrazem zasadniczej postawy dialogu, jaką Kościół odczytuje jako swoje zadanie wobec człowieka i jego kultury. W spełnianiu misji ewangelizacyjnej dialog nie może ograniczać się jedynie do sfery prawd wiary, ale musi również dotyczyć wynikających z Objawienia zasad życia moralnego. Wiąże się to z fundamentalnym przekonaniem, że wiara jest nierozzerwalnie związana z moralnością⁸. Integralne rozumienie chrześcijaństwa domaga się uznania, że nie chodzi o proste przyjęcie określonych tez, ale chodzi o *prawdę, którą trzeba żyć*. Wiara bowiem ma angażować i obejmować całą egzystencję człowieka. Ten wymiar moralny wiary opiera się na przekonaniu, że „jest ona źródłem zgodnego z nią życiowego zaangażowania i zarazem takiego zaangażowania się domaga”⁹.

Moralność stanowi więc integralną część Objawienia, wskazując drogę do zbawienia. Historiozbawcze ukierunkowanie moralności chrześcijańskiej ujawnia tutaj jej fundamentalne znaczenie i sens. Zagadnienia moralne ponadto dotyczą wszystkich, „nurtują dogłębnie każdego człowieka i angażują wszystkich, także tych, którzy nie znają Chrystusa i Jego Ewangelii, a nawet nie znają Boga”¹⁰. Podjęcie dyskusji na temat ludzkiej moralności przez wszystkich chrześcijan staje się w taki sposób szczególnym znakiem wspólnego świadectwa, jakie winno przemawiać do tych, którzy Chrystusa jeszcze nie znają,

⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 4.

⁸ „Żadne rozdarcie nie powinno zagrażać *harmonii między wiarą a życiem: jedność Kościoła* zostaje naruszona nie tylko przez chrześcijan, którzy odrzucają lub zniekształcają prawdy wiary, ale i przez tych, którzy nie doceniają wagi powinności moralnych, jakie nakłada na nich Ewangelia”. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 26.

⁹ Tamże, nr 89. Por. S. Nowosad, *Życie w Chrystusie. ARCIC II na temat zagadnień moralnych*, s. 370.

¹⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 3.

a same pytania moralne nie są im obce. Świadeństwo ma zasadnicze znaczenie dla skuteczności misji wobec świata. Jest ono znakiem, który przemawia wiarygodnie objawiając Boga i Jego miłość do wszystkich. W tym duchu Jan Paweł II wołał o „wspólne świadectwo składane przed światem Chrystusowi [...]”. W Imię Jezusa proszę o wspólne chrześcijańskie świadectwo [...]. Jezus Chrystus oczekuje od wszystkich świadectwa wiary. Los ewangelizacji łączy się ze świadectwem jedności dawanym przez Kościół¹¹. Podjęcie wspólnego wysiłku poszukiwania coraz pełniejszego odkrywania prawdy przesłania moralnego Objawienia jawi się stąd jako obowiązek wpisany w wezwanie do dawania wiarygodnego świadectwa wiary chrześcijańskiej. Nie należy jednak tego rozumieć w taki sposób, że jedność opinii dla wspólnego świadectwa ma być ponad wymagania prawdy. Wierność prawdzie domaga się bowiem, by wyraźnie nazwać różnice, jeżeli takie istnieją, także w kwestiach moralnych. Przykładem może tu być głośna wymiana opinii między biskupami katolickim i anglikańskimi na temat moralnej oceny badań nad embrionem ludzkim. Ujawnienie się różnic w ocenie moralnej tych praktyk nie było wcale gorszące, chociaż pochodziło od chrześcijańskich biskupów¹².

Potrzeba dialogu dotyczącego tematyki moralnej wyrasta również z faktu pojawiania się coraz to nowych pytań odnośnie do wielorakich problemów życia współczesnego świata. Kościół, jako znak obecności Boga na ziemi, jest zobowiązany do dawania właściwych odpowiedzi, zwłaszcza w kwestiach szczególnie ważkich czy kontrowersyjnych. Trzeba zrobić wszystko, by nowe problemy osobiste i społeczne nie prowadziły do nowych podziałów wśród uczniów Chrystusa. Stąd „istnieje pilna potrzeba, by Kościoły wspólnie znalazły sposoby podejścia do kontrowersyjnych spraw moralnych”¹³. Tylko w taki sposób Kościół, będąc wierny wezwaniu Chrystusa, pozostanie skutecznym nauczycielem i drogowskazem dla szukających drogi do prawdy, a przez to do samego Boga. Już istniejący dialog ekumeniczny zwraca na to uwagę podkreślając, że „Kościół nie powinien unikać dialogu, zwłaszcza dlatego, że kwestie etyczne mogą stać się jednoczącymi Kościoły sposobami wyrażenia wspólnego świadectwa [...]”. W atmosferze pełnej pokoju i pozbawionej lęku uczestnicy dialogu mogą dokładniej określić, gdzie znajdują się zgodności, niezgodności czy sprzeczności. Dialog może potwierdzić wspólne przekonania, o których Kościoły są zobowiązane złożyć wspólne świadectwo wobec całego świata.

¹¹ Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego (Wrocław, 31 V 1997), w: Jan Paweł II, *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Przemówienia z Pielgrzymki Apostolskiej do Polski w 1997 roku*, Żabki: Apostolicum 1997, s. 21.

¹² Por. K.T. Kelly, *New Directions in Moral Theology: The Challenge of Being Human*, London: Geoffrey Chapman 1992, s. 8-12.

¹³ Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych*, nr I, 2-3.

Co więcej, dialog może określić, w jaki sposób przekonania etyczne i różne praktyki odnoszą się do jedności w życiu moralnym, które jest pragnieniem Chrystusa¹⁴.

Podjęcie problematyki moralnej w dialogu ekumenicznym wpisuje się wyraźnie w fundamentalną postawę odniesienia Kościoła do świata. Odwołuje się ona do dialogu jako zasadniczej metody spotkania i porozumienia. Wyrażając przekonanie, że ważniejsze i silniejsze jest to, co ludzi łączy, aniżeli to, co ich dzieli, Kościół widzi siebie jako apostoła dialogu. Sobór uczy stąd, że „Kościół na mocy swego posłannictwa, nakazującego mu oświecać orędziem ewangelicznym cały świat i zespolić wszystkich ludzi [...] w jedność Ducha, staje się znakiem owego braterstwa, które pozwala na szczery dialog i taki dialog utrwala”¹⁵. Taki dialog charakteryzuje wszelkie odniesienia Kościoła, co ma służyć temu, by „można było osiągnąć coraz głębsze zrozumienie objawienia, aby pełniej ujawniło się dziedzictwo mądrości chrześcijańskiej [...] aby rozwijał się dialog z braćmi rozłączonymi i z niechrześcijanami oraz aby można było rozwiązywać problemy powstałe skutkiem postępu nauk”¹⁶.

Obszerny wykład na temat dialogu w życiu i misji Kościoła zawarł papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* z 1964 r. Sam Kościół zrodził się ze zbawczego dialogu, jaki zapoczątkował Bóg Ojciec z ludźmi poprzez swojego Jedyne Syna. Świadczy o tym cała historia zbawienia, która może być nazwana zbawczym dialogiem, „który Bóg w sposób przedziwny z ludźmi nawiązuje i w rozmaity sposób dalej prowadzi. W tym jak gdyby obcowaniu (por. Ga 3,38) Chrystusa z ludźmi Bóg objawia coś o Sobie, o tajemnicy swego życia [...] [i] daje do poznania, z jednej strony, za co mamy Go uważać, mianowicie za miłość, a z drugiej strony, w jaki sposób mamy Go czcić i służyć Mu, nakazując nam tylko miłość i nic więcej”¹⁷. Kościół, wypełniając swój apostołski obowiązek, ma podtrzymywać i prowadzić ten dialog zarówno na forum swego życia wewnętrznego, jak i na zewnątrz, czyniąc to zawsze w duchu jasności, łagodności, zaufania i roztropności¹⁸.

¹⁴ Tamże, nr I 4, s. 125-126.

¹⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 92.

¹⁶ Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 11.

¹⁷ Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, nr 70.

¹⁸ Por. tamże, nr 81.

2. Przedmiot dialogu

Dostrzeżenie rozmaitych aspektów kontekstu minionych i współczesnych relacji między poszczególnymi odłamami chrześcijaństwa, jak i różnych trudności takiego dialogu, ukazuje możliwe czy wręcz konieczne zagadnienia jako przedmiot dyskusji ekumenicznych na polu moralności. Trzeba jednak zauważyć, że tematem tych dyskusji nie mogą być jedynie zagadnienia ściśle czy wyłącznie moralne. Konieczne jest podejmowanie innych kwestii, bez których dialog na temat moralności może być mało skuteczny czy wręcz niemożliwy. Jak nie można sobie wyobrazić właściwej koncepcji moralności chrześcijańskiej bez fundamentalnego odniesienia do chrześcijańskich prawd wiary, tak dialog dotyczący problematyki moralnej domaga się odwołania do dialogu doktrynalnego. W istocie cała prawda, jaką Bóg daje swemu ludowi, stanowi jedność. Podobnie dialog ekumeniczny winien wychodzić z założeń integralności wiary i moralności chrześcijańskiej. Ten sam jedyny Bóg objawia swojemu jedynej ludowi prawdy wiary i moralności, aby idąc za nimi osiągnął zbawienie. W ten sposób *credenda* i *agenda* łącznie stają przed Kościołem jako jeden dar i zadanie, *by wszyscy stanowili jedno*.

Jednym z zagadnień wprowadzających do dialogu ekumenicznego w sferze moralności powinna być koncepcja natury i misji Kościoła. Wizja Kościoła wpływa bowiem bezpośrednio na kształt nauczania moralnego każdej wspólnoty. Odnosi się to do kwestii autorytetu moralnego, którego struktura różni się w poszczególnych denominacjach. Wyjaśnienie tego problemu pozwoli na lepsze wzajemne zrozumienie się, a poprzez to zrozumienie sposobu ujmowania źródeł moralności, argumentacji moralnej, charakteru norm i stopnia ich zobowiązawalności. Szczególne znaczenie ma w tym kontekście interpretacja nauki moralnej Pisma Świętego i żywej Tradycji Kościoła. Różnice w akcentowaniu tych źródeł w przeszłości prowadziły do różnych, także sprzecznych opinii i rodzenia się podziałów. Tym samym zbliżenie w tej kwestii pozwoli uniknąć niepotrzebnych nieporozumień, jak i osiągnąć pozytywne wnioski wspólnych poszukiwań¹⁹.

Wydaje się, że dla właściwego dialogu ekumenicznego konieczny jest wysiłek wszystkich Kościołów dla pogłębienia świadomości swojego charakteru i zadania misyjnego. W świecie protestanckim wyrazem takiego wysiłku była seria Światowych Konferencji Misyjnych (World Mission Conferences), które miały miejsce kolejno w: Edynburgu (1910), Jerozolimie (1928), Madrasie (1938), Whitby (1947), Willingen (1952), Achimota w Ghanie (1958), Meksyku (1962),

¹⁹ Por. Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych*, nr IV 2.

Bangkoku (1972/1973) i Melbourne (1980), San Antonio (1989) i Salvador de Bahia (1996). Te wielkie zgromadzenia przedstawicieli wspólnot protestanckich dały wyraz rosnącemu przekonaniu, że wierność zadaniu misyjnemu chrześcijaństwa stanowi o istocie jego obecności i aktywności w świecie. Misja głoszenia Ewangelii odnosi się zarówno do ludów w ogóle nieznających Chrystusa, jak i zsekularyzowanych społeczności współczesnego świata. Doprowadziło to do wyraźniejszej świadomości potrzeby osobistego nawrócenia i pokuty, która musi poprzedzać samo, choćby bardzo gorliwe głoszenie Bożego słowa²⁰.

Często rozstrzygające znaczenie dla formułowania czy uzgadniania zasad życia moralnego ma właściwe ujęcie relacji między danymi Objawienia i danymi rozumowymi. Już refleksja biblijna wskazuje na wagę naturalnej argumentacji moralnej, która ostatecznie ma swoje korzenie w Bogu–Stwórcy człowieka, jako istoty rozumnej i wolnej. Ewolucja chrześcijańskiej refleksji moralnej w różnych tradycjach wydaje się zmierzać w kierunku większego docenienia danych rozumowych, ze świadomością jednak, że ludzki rozum został poważnie osłabiony przez grzech. Naturalne prawo moralne, które za podstawę ma rozumną naturę ludzką, jest istotnym elementem chrześcijańskiego przesłania moralnego, które winno być przedmiotem zasadniczych ustaleń w dyskusjach między uczniami Chrystusa.

Liczne trudności w dialogu ekumenicznym odnoszą się do konkretnych norm moralnych głoszonych jako zasady życia chrześcijańskiego. Nie można zaprzeczyć, że ostatecznie jedność nauczania moralnego winna prowadzić nie tylko do zgodności na poziomie zasad fundamentalnych, ale także na poziomie norm szczegółowych. Narosłe przez wieki podziałów różnice na tym polu niewątpliwie będą wymagały szczególnego wysiłku ekumenicznego²¹. Taki dialog winien jednak mieć za przedmiot zasadnicze wspólne spojrzenie na moralność chrześcijańską jako moralność chrystocentryczną. Centrum nauczania moralnego chrześcijan musi być sam Jezus Chrystus, który jeden jest *drogą, prawdą i życiem*. Jest on nie tylko *Nauczycielem moralności*, ale sam jest jej normą i źródłem, z którym każdy łączy się poprzez sakrament chrztu stając się *nowym człowiekiem*. To nowe życie, którym chrześcijanin został obdarowany, jest właśnie *życiem w Chrystusie*. Życie moralne chrześcijanina jawi się w ten sposób jako odpowiedź *w Chrystusie* na dar Ojca, który obdarowuje również *w Chrystusie i przez Chrystusa*. Chrystocentryzm moralności chrześcijańskiej

²⁰ Por. C.C. West, *Ecumenical Movement, Ethics in the*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 176-177.

²¹ „[...] l'evoluzione attuale comporta anche un accrescimento delle difficoltà fra le chiese [...] a causa delle diverse soluzioni che vengono date nelle diverse chiese ad alcuni problemi” G. Cereti, *Ecumenismo IV: I rinnovamenti nella teologia morale*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1990, s. 291.

odsłania jej charakter personalistyczny i dialogalny, gdzie każdy przybrany *syn Ojca* w dialogu z Jedynym Synem, zawsze jako osoba – podmiot wolny i odpowiedzialny – realizuje wezwania do życia na miarę doskonałości samego Ojca naśladowując swego Mistrza. Takie rozumienie charakteru moralności chrześcijańskiej winno się stać cennym wspólnym dziedzictwem podzielonych uczniów Chrystusa.

Według dokumentu Wspólnej Grupy Roboczej Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych* ważne dla dialogu ekumenicznego jest rozróżnienie między wizją moralną, cnotami moralnymi, wartościami i powinnościami²². Podstawę stanowi tu tzw. wizja moralna, która ukazuje to, co jest dobre, prawe i słuszne w *królestwie moralnym*. W jej ramach znajdują swoje miejsce cnoty, wartości i powinności. Tradycja chrześcijańska ideę i treść tego *królestwa moralnego* wyrażała za pomocą takich pojęć, jak przykazania miłości Boga i bliźniego, błogosławieństwa czy naśladowanie Chrystusa. Ujęcie wszystkich tych elementów moralności pozwala na ukazanie całościowego zadania moralnego Kościoła, którym jest być świadkiem „wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa, który wydał samego siebie za nas, aby odkupić nas od wszelkiej nieprawości i oczyścić sobie lud wybrany na własność, gorliwy w spełnianiu dobrych uczynków” (Tt 2,13-14). Dlatego można powiedzieć, że celem dialogu i współdziałania ekumenicznego jest środowisko moralne, tworzone wspólnie przez wszystkie Kościoły. Dokonuje się to poprzez sprawowanie kultu, prowadzenie działalności wychowawczej i dawanie świadectwa²³.

Współczesny, gwałtownie rozwijający się świat otwiera przed ludźmi nie tylko nowe możliwości i szanse. Powstają również liczne i groźne zjawiska, wobec których potrzeba wspólnego świadectwa wszystkich uczniów Chrystusa. Kościoły chrześcijańskie dają wielkie antyświadectwo, gdy nie potrafią dać wspólnej odpowiedzi na takie problemy współczesności, jak zagrożenie nuklearne, głód, manipulowanie życiem ludzkim, ucisk gospodarczy czy polityczny, różne formy zniewolenia czy biedy, rasizm i gwałt, zagrożenia środowiska naturalnego czy nowe problemy ery elektronicznej. Stąd wydaje się, że te niebezpieczne zjawiska winny stać się także przedmiotem wspólnej refleksji i dialogu między chrześcijanami, wezwanymi przez Mistrza do szczerej i braterskiej troski o wszystkich ludzi i całe stworzenie. Chodzi tu nie tylko o zatrzy-

²² Por. nr II 3-4.

²³ „Pozytywnym wkładem Kościołów w ukształtowanie środowiska moralnego jest szacunek dla godności każdej osoby, osoby stworzonej *na obraz Boży* (Rdz 1,27), uznanie podstawowej równości kobiet i mężczyzn, poszukiwanie twórczych, nie stosujących przemocy strategii rozwiązywania konfliktów w relacjach między ludźmi oraz odpowiedzialne zarządzanie stworzeniem”. Tamże, nr II 5.

manie się na poziomie teoretycznym, ale o wspólne praktyczne zaangażowanie i działanie „z miłością i z pokorą, w służbie świata, ażeby świat uwierzył”²⁴.

Specjalne znaczenie dla dialogu ekumenicznego i związanego z nim praktycznego współdziałania ma obszerne pole problematyki społecznej. Wśród chrześcijańskich Kościołów protestanckich dostrzeżono to w okresie międzywojennym, czemu wyraz dały dwie wielkie konferencje z 1925 r. w Sztokholmie i z 1937 r. w Oksfordzie. Przede wszystkim spotkanie oksfordzkie, a zwłaszcza jego raport końcowy zyskał miano „najbardziej wszechstronnej wypowiedzi ekumenicznej dotyczącej problemów Kościoła i społeczeństwa, jak kiedykolwiek została stworzona, obejmującej odpowiedzialność Kościoła w stosunku do (1) innych społeczności narodu i rasy; (2) funkcji, autorytetu i granic państwa; (3) porządku gospodarczego i jego reformy; (4) publicznej i prywatnej edukacji; (5) wojny, pokoju i porządku międzynarodowego oraz (6) ogólnego problemu porządku społecznego”²⁵. Po uformowaniu się Światowej Rady Kościołów jej kolejne zgromadzenia ponownie podejmowały te zagadnienia, zwłaszcza podczas zgromadzenia w Genewie w 1966 r. Było ono tym ważniejsze, że odbyło się z pełnym udziałem przedstawicieli Kościoła katolickiego i prawosławia²⁶. Dla dialogu ekumenicznego zgromadzenie genewskie miało kilka znaczących skutków. Dało początek bezpośredniej współpracy protestancko-katolickiej w ramach programu „Społeczeństwo, Rozwój i Pokój” (SODEPAX). Wspólne zwrócenie uwagi na niepokojące moralnie zjawiska społeczne, jak nędza, konieczność solidarności państw bogatych z ubogimi i potrzeba rozwoju gospodarczego świata, stworzyło możliwość konkretnej dyskusji i współpracy ekumenicznej co do etycznego wymiaru problemów społecznych.

Konferencja genewska stworzyła okazję do szerokiego zaangażowania świeckich chrześcijan, jako profesjonalnych znawców różnych sfer życia ludzkiego, w wysiłek Kościoła na rzecz przemiany społecznego obrazu świata. Było to otwarcie się na osiągnięcia nauk szczegółowych, które wykorzystano

²⁴ „Il mondo attende dai discepoli di Cristo una risposta comune (pur nel rispetto di un legittimo pluralismo e della diversità dei carismi), che non può tuttavia restare solo al livello teorico, ma che deve scendere al livello dell’impegno concreto: anche in questo campo l’ortoprassi si rivela non meno importante dell’ortodossia, e ortoprassi significa anche capacità di lavorare insieme, con amore e con umiltà, al servizio del mondo, affinché il mondo creda”. G. Cereti, *Ecumenismo*, s. 292.

²⁵ C.C. West, *Ecumenical Movement, Ethics in the*, s. 179.

²⁶ Świadczą o tym cztery tomy przygotowawcze zgromadzenia wydane jako: *Christian Social Ethics in a Changing World: An Ecumenical Theological Inquiry*, red. J.C. Bennett, New York: Association Press 1966; *Economic Growth in World Perspective*, red. D.L. Munby, New York: Association Press 1966; *Responsible Government in a Revolutionary Age*, red. Z.K. Matthews, New York: Association Press 1966; *Man in Community: Christian Concern for the Human in Changing Society*, red. E. de Vries, New York: Association Press 1966.

dla skutecznego świadectwa chrześcijan w misji służby światu. Płaszczyzna teologiczna przestała być jedynym miejscem dialogu i współpracy ekumenicznej. W końcu w opinii samych protestantów zgromadzenie w Genewie stało się miejscem konfrontacji dialogu ekumenicznego z tymi, którzy uważali się za ofiary nierównomiernego i niesprawiedliwego rozwoju świata, żyjąc w krajach niedorozwiniętych. Była to swego rodzaju konfrontacja między Pierwszym a Trzecim Światem, gdzie ten sam Kościół żyje w radykalnie różnych warunkach. Stąd potrzeba podjęcia wspólnego trudu dla tworzenia bardziej sprawiedliwych warunków życia i spełniania swej życiowej misji dla wszystkich. Taka szeroka i profesjonalna współpraca i dialog między uczniami Chrystusa może przynieść pożądane owoce w przemianie współczesnego świata na bardziej ludzki w duchu sprawiedliwości, miłości i solidarności. Dialog ekumeniczny staje stąd wobec wielkich wyzwań społecznych, na polu których chrześcijanie winni dawać świadectwo swej wierności Chrystusowi w konkretnej służbie swym braciom i siostram, także innego wyznania czy niewierzącym.

Mając na uwadze przyszłość ludzkości, wymienia się różne problemy, których dzisiejsi chrześcijanie nie mogą pomijać w swoich dyskusjach. Za szczególnie ważną uważa się m.in. szeroko rozumianą kwestię ekologiczną, gdzie warto rozważyć problem praw przyrody *pozaludzkiej* do praw człowieka czy biblijno-teologiczne przesłanki dla właściwego wykorzystywania przyrody dla ludzkich celów. Specjalną uwagę trzeba tu zwrócić na produkcję, przechowywanie i wykorzystywanie energii, zwłaszcza energii nuklearnej. Potrzeba przemyślenia stylu życia społeczeństw bogatych wobec opóźnienia w rozwoju wielu innych państw. Konieczne będzie tu tworzenie takiego modelu ekonomii, który by odpowiadał kulturze i wartościom danych narodów. Szybki rozwój nauk i technik medycznych rodzi wiele pytań i obaw co do możliwości manipulacji życiem ludzkim, zwłaszcza w fazie życia prenatalnego. Stąd potrzeba większej refleksji nad wymiarem etycznym badań genetycznych i całej inżynierii genetycznej. Wielkie wyzwanie dla dzisiejszego świata stanowi złożony problem migracji i różnego rodzaju uciekinierów czy brak równych praw dla kobiet w wielu krajach²⁷. Tylko przykładowo wymienione zagadnienia ukazują konieczność dialogu dla poszukiwania godziwego moralnie, a więc zgodnego z Bożym zamysłem, czynienia sobie ziemi poddaną u kresu obecnego tysiąclecia. Warto również wskazać na stosunkowo nowe problemy związane z rewolucją informatyczną, gdzie obok nowych osiągnięć powstają też liczne zagrożenia dla godności człowieka, możliwości manipulacji jego życiem i pozbawiania go należnych praw.

²⁷ Por. C.C. West, *Ecumenical Movement, Ethics in the*, s. 183-184; Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych*, nr V 6.

3. Możliwe trudności

Dotychczasowy przebieg teologicznego dialogu ekumenicznego między różnymi wspólnotami chrześcijańskimi pokazuje, że w zasadzie problematyka moralna nie była uważana za ważną dla tego dialogu. Zapewne stały za tym różne przyczyny, być może nawet obawa, że rozbieżności na tej płaszczyźnie mogły się jawić jako wyjątkowo trudne do pokonania. Mogły stąd spowodować trudności już na samym początku dialogu. Główną przyczyną, dla której nie podejmowano zagadnień moralnych jako przedmiotu dyskusji teologicznych i pozostawienie ich na dalszym planie, było jednak przekonanie, że skoro różnice w nauczaniu moralnym nie były determinujące w momencie powstawania podziałów, to nie należy ich uważać za pierwszorzędne w stanie obecnych podziałów²⁸.

Takie stanowisko wyjściowe wpłynęło, jak się wydaje, na fakt, że w poważnym stopniu całość problematyki ekumenicznej, a zwłaszcza dialog ekumeniczny charakteryzował się nachyleniem teoretycznym. Zgłębienie i porozumienie się co do ważnych, ale nieraz subtelnych kwestii doktrynalnych miało przyczynić się do prawdziwego zbliżenia między podzielonymi braćmi. Tymczasem można sądzić, że poszukiwanie porozumienia i zgody w konkretnych sprawach życia moralnego mogło i może bardziej przysłużyć się szczeremu pojednaniu. W końcu lat 60. w środowiskach protestanckich pojawiła się krytyka dotychczasowych form i dróg ekumenizmu, jako nazbyt abstrakcyjnych i teoretycznych, nieangażujących się w przemiany społeczne. Chociaż ta krytyka miała silne podłoże polityczne w środowiskach lewicowych, szczególnie aktywnych w tamtym czasie, doprowadziła do nowych decyzji i działań ekumenicznych wśród protestantów. Światowa Rada Kościołów powołała – przykładowo – dwie nowe agencje, które miały doprowadzić do współpracy na tematy społeczne. Pierwsza, *Commission on the Churches' Participation in Development*, miała na celu szersze zaangażowanie się Kościołów protestanckich w rozwój współczesnego świata, zwracając zwłaszcza uwagę na wymiar moralny tych przemian. Druga, *Program to Combat Racism*, zajęła się kwestią różnych przejawów rasizmu w relacjach społecznych. Chociaż takie podejście do praktycznego, zaangażowanego społecznie ekumenizmu zostało poddane ostrej krytyce²⁹, wydaje

²⁸ Por. G. Cereti, *Ecumenismo*, s. 290-291.

²⁹ Całość tego zaangażowania ukazuje liczne znamiona bliskie działalności południowoamerykańskiej teologii wyzwolenia, gdzie nadrzędnym celem było pokonanie niesprawiedliwości społecznych i wyzwolenie biednych i uciskanych. Takie podejście wydaje się być pod silnym wpływem ruchów inspirowanych ideologią marksistowską. Spośród szczegółowych zagadnień rodzących niepokój z punktu widzenia chrześcijańskiego, wymienić można następujące: wprowadzanie zmian społecznych na sposób rewolucyj-

się, że przynajmniej wśród samych protestantów zwiększyło to wrażliwość na potrzebę nie tylko teoretycznych rozważań ekumenicznych. Ukazało również, jak wspólne działania ekumeniczne faktycznie zbliżają do siebie, pokonują nieufności i uprzedzenia, a w konsekwencji tworzą korzystną atmosferę dla rozstrzygania nawet najtrudniejszych problemów doktrynalnych.

Z pewnością trwające przez wieki podziały wśród uczniów Chrystusa doprowadziły także do tego, że zróżnicowało się ujmowanie podstaw czy szczegółów nauki moralnej w poszczególnych wspólnotach. Jest nawet prawdopodobne, że wraz z postępem dialogu na tematy moralne będą ukazywać się nowe obszary podziałów, wynikające z innego akcentowania wartości podstawowych, sposobów wnioskowania etycznego, odniesienia do źródeł biblijnych czy dogmatycznych, do praktyki nauczającego Kościoła na przestrzeni historii czy wreszcie innej oceny moralnej szczegółowych kwestii. Liczne i zróżnicowane etyki konfesyjne mogą się okazać trudne do pogodzenia. W opinii niektórych ekumenistów może się nawet okazać, że rozbieżności w polu moralności mogą się okazać największą przeszkodą dla zjednoczenia³⁰.

Jedność Objawienia Bożego oznacza także współzależność moralności i jej zasad od prawd wiary. W odniesieniu do człowieka jako podmiotu działania moralnego prowadzi to do przekonania, że dla konkretnych norm moralnych ludzkiego postępowania istotne znaczenie mają założenia antropologiczne. Ich zróżnicowanie w różnych tradycjach może rodzić poważne trudności w uzgodnieniu na polu moralności. Dla przykładu – istnieją różne przekonania co do skutków grzechu pierworodnego dla natury człowieka. Katolicka nauka głosi zranienie tej natury, ale nie jej całkowite zepsucie, jak to jest w niektórych opiniach protestanckich. Kościół katolicki stąd uczy, że człowiek z pomocą łaski Bożej i osobistej dyscypliny może poznać wiele prawd o życiu moralnym, które obowiązują w sposób powszechny i niezmienny. Chodzi tu nade wszystko o naturalne prawo moralne, które opiera się na rozumnej naturze ludzkiej, która niesie w sobie przez stworzenie obraz Bożej mądrości. Wysiłkiem swego rozumu każdy może poznać to prawo i jego podstawowe wymagania i dzięki temu odpowiedzieć na Boże wezwania w swoim życiu. Przekonanie o pełnym zepsuciu natury człowieka przez grzech prowadzi do wniosku, że nie można mówić o prawie naturalnym poznawalnym przez wszystkich za pomocą rozumu. Wola Boża i jej wezwania mogą być więc poznane jedynie na drodze wiary³¹.

ny, a więc także przemocą, używanie metody konfrontacji i konfliktu czy ideologiczna terminologia nazywająca chrześcijan raczej „walczącym ludem” niż „ludem Bożym”. Por. C.C. West, *Ecumenical Movement, Ethics in the*, s. 181-183.

³⁰ Por. G. Cereti, *Ecumenismo*, s. 291.

³¹ Por. Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych*, nr III 3.

Postęp dialogu ekumenicznego na polu doktrynalnym ma istotny wpływ na płaszczyznę etyczną. Opiera się to na fundamentalnym i powszechnym przekonaniu, że dogmatyka, duchowość i teologia moralna są ze sobą na różne sposoby powiązane. Szczególnie chodzi tu o przekonanie, że wszystkie prawdy chrześcijańskie mają charakter zbawczy, co rodzi określone wnioski dla życia praktycznego. Stąd potrzeba zwłaszcza rozważenia prawdy o Bogu w Trójcy Świętej, prawdy o stworzeniu i o człowieku, a także analizy doktryny chrystologicznej, eklezjologicznej czy sakramentologii. Jasno okazuje się to w koncepcji życia społecznego człowieka, a nawet w samym społecznym charakterze ludzkiej natury, jaki wyrasta ze stworzenia go przez Boga-Trójcę i na obraz Boga, który sam w sobie jest doskonałą wspólnotą trzech Osób. Ujawnia się tu wezwanie, by wszystkie czyny człowiek spełniał w imię Ojca, Syna i Ducha, a zagadnienie wspólnoty i komunii uznał za centralne dla swego życia. Chodzi tu nie tylko o wspólnotę z innymi ludźmi jako braćmi, ale bardziej jeszcze o komunię z samym Bogiem. Wyjście refleksji etycznej z prawdy o stworzeniu domaga się większego szacunku dla autonomii stworzenia, danej mu przez Stwórcę, jak i dostrzeżenia jego uświęcenia przez dzieło odkupienia. Taka wspólna refleksja ekumeniczna między katolikami a protestantami może być podstawą do przewyciężenia rozbieżności, jakie narosły między tymi wspólnotami w ujęciu właściwych relacji między porządkiem stworzenia i odkupienia³².

Dla wszystkich chrześcijan wizja życia moralnego i jego normy wynikają ze wspólnego źródła, jakim jest Pismo Święte. Przekaz biblijny nie jest jednak jednoznaczny i łatwy do zinterpretowania. Poszczególne wspólnoty wypracowały niejednokrotnie własne sposoby odczytania słowa Bożego i jego wymagań. Dzieje się to zwykle w kontekście i z pomocą innych źródeł moralności, do których należy „liturgia, tradycja moralna, katechizmy i kazania, stałe praktyki pastoralne, mądrość, która przenika z przeszłości oraz obecne doświadczenia, a ponadto umiejętność refleksji i duchowego rozróżniania”³³. Odwoływanie się do tych źródeł moralności, często odmiennie kształtujących się i rozwijających w historii, może poważnie komplikować drogę do jednoznacznego tłumaczenia i wykładu norm życia chrześcijańskiego. Równocześnie jednak szczerze otwarcie się na doświadczenia i dziedzictwo braci otwiera możliwość głębszego i pełniejszego odczytania Bożego przesłania, co z kolei gwarantuje

³² „Riscoprire sino in fondo il fatto che Dio è creatore, oltre che redentore, significa imparare a valutare in modo nuovo l'ordine della creazione come voluto da Dio nella sua autonomia e insieme nel suo arpoorto con l'ordine della redenzione, giungendo a superare una divergenza che ha svolto un ruolo importante nei rapporti fra cattolici e evangelici”. G. Cereti, *Ecumenismo*, s. 292.

³³ Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych*, nr III.

wierność woli Pana, który modlił się, by wszyscy „stanowili jedno, aby świat uwierzył” (J 17,21).

Wśród zjawisk charakterystycznych dla współczesnego świata są i takie, które stanowią obiektywne utrudnienie skutecznego dialogu ekumenicznego. Chodzi tu zwłaszcza o takie zjawiska współczesnej rzeczywistości, jak obojętność religijna, sekularyzm, szerząca się niewiara, zadowalanie się mglistą religijnością, czy stosunkowo częste dziś zagubienie nadprzyrodzonego sensu egzystencji i towarzyszące temu zamieszanie na polu etyki³⁴. Wobec utraty wrażliwości religijnej trudno uzasadnić i prowadzić dialog ekumeniczny, który zawsze wymaga nie tylko osobistego zaangażowania, ale i merytorycznego przygotowania. Tym trudniej w takiej sytuacji włączyć do takiego dialogu możliwie szerokie kręgi wierzących. Paradoksalnie jednak można też stwierdzić, że zmiany w kulturze współczesnej w podobny sposób oddziałują na wszystkie Kościoły. Dzięki temu ukazuje tym bardziej nagłą potrzebę wspólnej odpowiedzi na zagrożenia czy *błędne oferty ducha tego świata*³⁵.

Każda wspólnota kościelna w ramach całego chrześcijaństwa posiada własny ustrój wewnętrzny i struktury autorytetu. Ma to istotne, a niekiedy wręcz decydujące znaczenie dla formułowania nauki moralnej i formacji moralnej wiernych. W poszczególnych wspólnotach istnieją swoiste, czasem bardzo zróżnicowane sposoby prowadzenia dyskusji teologicznych, konsultacji wewnętrznych i podejmowania decyzji, jak i przekazywania określonej nauki swoim wiernym. Łączy się to niekiedy z różnym sposobem rozumienia działania Ducha Świętego, który został obiecany uczniom, by ich doprowadził *do całej prawdy* (por. J 16,13). Kościół katolicki spełnia misję nauczania Ewangelii nade wszystko poprzez posługę biskupów. To oni są „zwiastunami wiary [...] i autentycznymi, czyli upoważnionymi przez Chrystusa nauczycielami, którzy powierzonemu sobie ludowi głoszą prawdy wiary, aby w nie wierzył i w życiu je stosował”³⁶. Ich nauczanie obejmuje zarówno prawdy wiary, jak i zasady życia moralnego, które głoszą, by wierni mogli poznać prawdę i osiągnąć zbawienie. Podobnie decydującą rolę biskupi odgrywają w wykonywaniu funkcji nauczycielskiej w Kościele prawosławnym. To pasterzom dany został urząd troski duszpasterskiej i kierownictwa moralnego wiernych. Szczególne znaczenie przypisuje się też tam doświadczonym, mądrym i pobożnym ludziom, którzy przez osobistą świętość żyją w bliskości Bożego Ducha, dzięki czemu mogą innych wspierać swoją radą czy przykładem życia. W rozeznaniu moralnym decydujące znaczenie spełnia osobista modlitwa każdego wiernego.

³⁴ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 36.

³⁵ Por. G. Cereti, *Ecumenismo*, s. 291.

³⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 25. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 114-117.

W tradycji protestanckiej nie ma miejsca dla takiego urzędu pasterskiego, który miałby w nauczaniu rolę decydującą. Poważne zróżnicowanie chrześcijaństwa poreformacyjnego oznacza, że także w interpretacji i głoszeniu nauki Bożej miałby decydującą rolę. Podstawą do refleksji i definiowania nauki Kościoła jest z istoty słowo Boże, jednakże dokonują tego zawsze grzeszni ludzie. Nie można więc jakimś pojedynczemu ciału kościelnemu przypisać „ostatecznej władzy definiowania Słowa Boga. Zbawieni i zarazem grzeszni ludzie z ufnością uczestniczą w procesie – inspirowanym przez Ducha Świętego – wyboru duchownych i świeckich przywódców oraz wypracowują miarodajne, choć reformowalne formuły wiary i twierdzenia na temat etyki personalnej i społecznej”³⁷. W związku z tak różnym rozumieniem i strukturą autorytetu kościelnego mogą pojawiać się poważne utrudnienia w dialogu ekumenicznym. Poszczególne prawdy moralne mogą być w różny sposób formułowane i mieć różny stopień pewności i zobowiązawalności, w zależności od tego, z jakich źródeł korzystano i jakie autorytety je określały. Taka sytuacja domaga się niewątpliwie dobrej woli, wielkiej cierpliwości, a jednocześnie otwartości na sugestie i osiągnięcia partnera dialogu w wytrwałym poszukiwaniu rozwiązań pojawiających się trudności³⁸.

W tym kontekście trzeba też zwrócić uwagę na stosunkowo powszechne zjawisko kryzysu autorytetu moralnego w Kościele. Niekiedy pod wpływem trendów współczesnej mentalności, która krytycznie podchodzi do autorytetu jako takiego, a niekiedy wskutek niewłaściwych form uaktywniania wiernych w Kościele, dochodzi do utrudnienia nauczania i wychowania moralnego poprzez dystansowanie się od oficjalnego nauczania. Poszczególni wierni czy ich grupy mogą głosić twierdzenia inne od nauki Kościoła, mogą poddawać krytyce tę naukę odwołując się jednocześnie do tych samych źródeł przy formułowaniu swoich twierdzeń. Stąd ważne jest jasne i precyzyjne określenie struktury autorytetu nauczającego w danej wspólnotie kościelnej, a następnie potrzeba zdrowej formacji moralnej wiernych w kontekście całej nauki eklesjologicznej.

Utrudniający i komplikujący wpływ pewnych przejawów kultury współczesnej na teorię i praktykę kościelną, szczególnie w omawianym tu polu moralności, pod pewnym względem staje się czynnikiem sprzyjającym, a nawet ułatwiającym dialog. Te zjawiska dzisiejszej kultury prowadzą bowiem do podobnych zmian we wszystkich Kościołach. Stąd w pewnym stopniu także

³⁷ Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych*, nr IV 1.

³⁸ „Zatem świadomość moralnej niedookreśloności, która otacza źródła i autorytety – jakich użyto, przez kogo, jak zostały zinterpretowane i z jakimi sprawami zostały połączone – jest decydujące dla zrozumienia, dlaczego niektóre kwestie moralne są tak trudne i stanowią potencjalne źródło podziałów między chrześcijanami”. Tamże, nr IV 2.

ewolucja myśli etycznej, nawet jeśli idzie w kierunku niepożądanym, w różnych wspólnotach dokonuje się podobnie. Taka sytuacja z pewnością może sprzyjać dyskusji nad wspólnymi problemami. Równocześnie jednak poszczególne wspólnoty przejawiają różny stopień otwartości czy „odporności” na negatywne wpływy zewnętrzne. W różnym też stopniu wspólnoty te mogą postrzegać nowe zjawiska czy trendy kulturowe jako zagrożenia czy może jako wyzwanie i szansę głębszego zrozumienia prawdy objawionej w nowej sytuacji.

Trwająca i pogłębiająca się refleksja nad własną nauką moralną doprowadziła do usunięcia pewnych przekonań z przeszłości. Tradycyjne przeciwstawianie etyki katolickiej – jako odwołującej się nade wszystko do danych naturalnych i rozumowych, etyce protestanckiej – jako jedynie biblijnej etyce Objawienia, wydaje się obecnie nieuzasadnione. Współcześni protestanci wydają się równie chętnie korzystać z danych i argumentacji rozumowej, a w interpretacji nauki moralnej Pisma Świętego wyraźnie dostrzegają obecność wpływów kulturowych na jej redakcję i sformułowania. To rodzi konieczność korzystania z hermeneutyki dla poprawnego odczytania biblijnego przesłania moralnego. Nie można też godzić się na upraszczające klasyfikowanie etyki katolickiej jako „etyki posłuszeństwa” (Magisterium Kościoła), a etyki protestanckiej jako „etyki wolności i odpowiedzialności”. Refleksja nad wolnością i odpowiedzialnością ma bowiem nieusuwalne miejsce w katolickiej nauce moralnej, natomiast nauka protestancka chce chronić się przed skrajnym indywidualizmem, gdzie każdy w dowolny sposób podejmuje decyzje moralne, ufając jedynie swemu rozeznaniu problemów moralnych. Jednocześnie rozwijająca się na przestrzeni historii własna doktryna moralna w każdej denominacji chrześcijańskiej wpłynęła na wzrost wzajemnych różnic. Głoszona nauka utrwaliła się w życiu i przekonaniach, także na poziomie psychologicznym, co wcale nie ułatwia otwarcia się na nowe rozwiązania. Liczne trudności ujawniają się szczególnie w obszarze etyki ludzkiej płciowości, małżeństwa i rodziny. Różne rozwiązania w ocenie moralnej poszczególnych problemów, dotyczących niejednokrotnie bardzo osobistych kwestii, są powodem skomplikowania relacji i przyszłego dialogu. Zwłaszcza strona protestancka, odwołując się do ważnej dla siebie zasady *sola Scriptura*, uważa pewne sądy i opinie katolickie za ewangelicznie nieusprawiedliwione³⁹.

³⁹ Por. G. Cereti, *Ecumenismo*, s. 291.

4. Problematyka moralna w dialogu anglikańsko-katolickim

Oficjalny dialog między Kościołem anglikańskim a Kościołem katolickim trwa od roku 1967, gdy po raz pierwszy zebrała się w Gazzada we Włoszech specjalna wspólna komisja przygotowawcza (Anglican-Roman Catholic Joint Preparatory Commission). Jej powołanie było bezpośrednim owocem rzymskiego spotkania Pawła VI i arcybiskupa Canterbury Michaela Ramseya 24 marca 1966 r. Po trzech spotkaniach w ciągu jednego roku komisja ta wskazała na obszar zgodnego rozumienia prawd wiary przez obydwie strony, dostrzegając także wyraźne różnice. Wskazano na potrzebę pokuty za grzechy przeszłości, wyrażono wdzięczność za łaski czasu teraźniejszego oraz gotowość współpracy dla osiągnięcia pełnej jedności obu wspólnot. W 1970 r. powołano do istnienia pierwszą Anglikańsko-Rzymskokatolicką Międzynarodową Komisję Teologiczną (Anglican-Roman Catholic International Commission – ARCIC I). Owocem jej prac z trzynastu spotkań roboczych, które odbyły się w latach 1970-1981, jest *The Final Report*⁴⁰, który omawia m.in. zagadnienie Eucharystii, kapłaństwa i posługiwania w Kościele oraz autorytetu. Wkrótce powołano ARCIC II, która podjęła dyskusję nad kolejnymi zagadnieniami. Jednym z nowych tematów prac komisji stała się problematyka moralności chrześcijańskiej. Wstępna zapowiedź podjęcia tej tematyki była zawarta już w *Raporcie z Malty* z 1968 r., który wieńczył pracę pierwszej wspólnej komisji z 1967 r.⁴¹

Dla wzajemnego dialogu między Kościołami anglikańskim i katolickim dużą wartość mają spotkania papieża z arcybiskupem Canterbury. Dla prac ARCIC II takie znaczenie miało spotkanie Jana Pawła II z arcybiskupem Robertem Runciem w maju 1982 r., podczas papieskiej wizyty w Anglii. Jednym z zagadnień, jakie podjęto w dialogu, była problematyka rozumienia podstaw, wykładu i znaczenia moralności chrześcijańskiej. Była to pierwsza taka próba dialogu ekumenicznego w łonie chrześcijaństwa. Konieczność takich dyskusji wyrasta z przekonania, że prawdziwa jedność nie może się ograniczać jedynie do spraw wiary i doktryny, ale musi także brać pod uwagę wymagania moralne dla życia uczniów Chrystusa. Wiara i moralność są ze sobą ściśle związane.

⁴⁰ London: CTS/SPCK 1982. Wykaz spotkań wraz ze szczegółową tematyką dyskusji oraz składem osobowym obu stron komisji por. s. 102-107. Historię kontaktów ekumenicznych między Kościołem anglikańskim i katolickim por. J.C.H. Aveling, D.M. Loades, H.R. McAdoo, *Rome and the Anglicans: Historical and Doctrinal Aspects of Anglican-Roman Catholic Relations*, Berlin-New York: W. de Gruyter 1982.

⁴¹ „There remain fundamental theological and moral questions between us where we need immediately to seek together for reconciling answers”. *The Malta Report*, nr 17, w: ARCIC I, *The Final Report*, s. 114.

Jedna wiara w Chrystusa domaga się wspólnego życia w Chrystusie. Stąd tytuł wspólnego dokumentu końcowego, jaki został podpisany 5 września 1993 r., brzmi: *Życie w Chrystusie. Moralność, wspólnota i Kościół*⁴².

Fałszywe jest dość rozpowszechnione przekonanie, że to opinie moralne szczególnie dzielą poszczególne wspólnoty chrześcijańskie. Głębsze wniknięcie w te prawdy prowadzi do wniosku, że poszczególne tradycje o wiele więcej łączy, niż dzieli. *Life in Christ* już na początku podkreśla, że oba Kościoły uznają takie samo rozumienie natury i przeznaczenia ludzkości, czemu towarzyszy uznawanie takiej samej hierarchii fundamentalnych wartości moralnych. Wynika z tego tym silniejsze zobowiązanie do wspólnego świadectwa i służby, jakie obie wspólnoty powinny świadczyć współczesnemu światu.

Anglikanie i katolicy wspólnie podkreślają, że w Chrystusie wszyscy są powołani do udziału w życiu Bożym, z czego wynika wspólna wizja życia chrześcijańskiego i płynące stąd bardziej szczegółowe wnioski dla każdego. Na podstawie Objawienia można określić życie chrześcijańskie, jako odpowiedź człowieka daną w Duchu Świętym na samooddanie się Boga w Jezusie Chrystusie. W tym samym Chrystusie każdy – w sposób wolny i odpowiedzialny – odpowiada Bogu przyjmując Jego dar i obietnicę nowego stworzenia. Celem życia moralnego chrześcijanina jest więc doprowadzenie do pełni tego człowieczeństwa, jakim każdy został obdarowany w stworzeniu, a udoskonalony poprzez Chrystusowe wcielenie i odkupienie. Ujawnia się w tym kontekście głęboko personalistyczne rozumienie chrześcijańskiego życia moralnego, które ma być nowym życiem w Chrystusie każdego jako osoby, pozostającej w zasadniczej relacji do Boga i do innych ludzi jako braci. *Life in Christ* akcentuje tutaj wymiar eklezjalny moralności chrześcijańskiej wskazując, że to nowe życie w Chrystusie ma być odczytywane z pomocą Kościoła i w Kościele realizowane. Uznaje się także istnienie naturalnego prawa moralnego, które ujawnia dobroć i mądrość Stwórcy. Dlatego przyznaje się, że istnieją czyny z natury złe moralnie (*intrinsece malum*). W Chrystusie prawo naturalne zostało odnowione

⁴² ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*. Ze strony anglikańskiej w komisji zasiadały następujące osoby: bp M. Santer (współprzewodniczący), Wlk. Brytania; bp J. Baycroft, Kanada; E.R. Elder, USA; ks. J. Maraschin, Brazylia; ks. J. Muddiman, Wlk. Brytania; bp M. Nazir-Ali, Wlk. Brytania; ks. N. Sagovsky, Wlk. Brytania; ks. C. Sherlock, Australia, ks. S. Platten (sekretarz), Wlk. Brytania; ks. P. Baelz (konsultor), Wlk. Brytania; ks. O. O'Donovan (konsultor), Wlk. Brytania, oraz ks. D. Anderson jako obserwator. Stronę katolicką reprezentowali: bp C. Murphy-O'Connor (współprzewodniczący), Wlk. Brytania; s. S. Butler, USA; ks. P. Cross, Australia; ks. A. Denaux, Belgia; bp P. Deprey, Watykan; ks. B.V. Johnstone, Rzym; ks. J.M.R. Tillard, Kanada; ks. L. Walsh, Szwajcaria; ks. K. McDonald (sekretarz), Watykan; ks. T. Galligan (sekretarz), Watykan; ks. E. McDonagh (konsultor), Irlandia; ks. B. Williams (konsultor), Rzym. Obserwatorem z ramienia Światowej Rady Kościołów był ks. G. Gassmann ze Szwajcarii.

i udoskonalone. Jednakże cała moralność chrześcijańska to coś więcej, niż naturalny porządek moralny wyrastający ze stworzenia wszystkich na obraz i podobieństwo Boga. Pozostaje ona moralnością religijną, będąc owocem wiary w słowo Boże, łaski sakramentów i darów Ducha Świętego, które prowadzą do służby Bogu. Wyraża się to w praktycznym nauczaniu i trosce duszpasterskiej Kościoła, a przez nieustanne nawracanie się każdego z grzechów ma prowadzić chrześcijan, jako wspólnotę dzieci Bożych, do tej pełni człowieczeństwa, jakiej wzorem jest sam Chrystus (por. Ef 4,13)⁴³.

Takie wspólne rozumienie prawdy o człowieku i jego powołaniu w Chrystusie stanowi fundament wspólnego dziedzictwa obu wspólnot chrześcijańskich. Warto podkreślić, że istotnym jego elementem jest również prawda o Kościele, w którym trwa Chrystus i Jego zamysł zbawczy dzięki obecności Ducha Parakleta. Chrześcijanin jest wezwany, by z Kościołem i w Kościele odkrywać w swoim sumieniu Boże powołanie. Kościół ma zadanie, by chronić ludzką wolność przed mocami grzechu rozpoznając i głosząc „co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12,2). Kościół jako nadprzyrodzona wspólnota uczniów Chrystusa, a w nim każdy wierzący ma stale wsłuchiwać się i okazywać posłuszeństwo „Ewangelii łaski i prawu miłości”. Kryje się za tym wezwanie do ciągłego rozeznawania, pokutowania i odnawiania umysłu, by każdy stawał się w życiu *nowym człowiekiem w Chrystusie*, co zapoczątkowało się w chrzcie⁴⁴. Wraz z całym Kościołem chrześcijanin winien również dostrzec i odpowiedzieć na imperatyw misyjny swego życia moralnego. Chodzi tutaj o wezwanie do „głoszenia Ewangelii, do życia w świecie życiem Ewangelii i do wypracowania wiernej i owocnej odpowiedzi Ewangelii w spotkaniu z różnymi kulturami”⁴⁵. Dojrzałe chrześcijaństwo charakteryzuje otwartość na świat, także z jego niepokojami i ambiwalencją, by go przemieniać na wzór

⁴³ „Christian morality is one aspect of the life in Christ which shapes the tradition of the Church, a tradition which is also shaped by the community which carries it. 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. It manifests itself in the practical teaching and pastoral care of the Church and is outward expression of that continual turning to God whereby forgiven sinners grow up together into Christ and into the mature humanity of which Christ is the measure and fullness”. ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, nr 10.

⁴⁴ „The fidelity of the Church to the mind of Christ involves a continuing process of listening, learning, reflecting and teaching (...). Learning and teaching are a shared discipline, in which the faithful seek to discover together what obedience to the gospel of grace and the law of love entails amidst the moral perplexities of the world. In this task of discovering the moral implications of the Gospel which calls for continuing discernment, constant repentance and 'renewal of the mind', so that through discernment and response men and women may become what in Christ they already are”. Tamże, nr 29.

⁴⁵ Tamże, nr 14.

samego Chrystusa. Ostateczny cel życia i aktywności w tym świecie jednakże przekracza go i otwiera na wieczność w Bogu.

Omawiany dokument mocno akcentuje pneumatologiczny wymiar moralności chrześcijańskiej, która jako *nowe życie w Chrystusie* ma być *przeżywana w mocy Ducha Świętego*. To sam Duch Boży umożliwia pewne poznanie zamysłu Chrystusowego i prowadzi tak wspólnotę wierzących, jak i każdego wierzącego pośród rozmaitych okoliczności życiowych zachowując ciągłość wiary i życia. Z woli Zbawiciela podstawowe znaczenie ma w tym sakramentalna aktywność Kościoła, której istotą jest ciągle nawracanie się grzesznika do Boga. Początek tego nawrócenia zaistniał w momencie chrztu, a stale się odnawia przez udział w życiu sakramentalnym Kościoła, rozważanie słowa Bożego i w duchu wierności ucznia swemu Mistrzowi⁴⁶.

Za szczególnie ważny uznaje się wymiar komunijny, jako konstytutywny dla pełni życia ludzkiego i chrześcijańskiego. Komunia niesie w sobie liczne relacje, z których najważniejsze jest odniesienie do Boga jako Stwórcy i celu wszystkiego, a następnie do drugiego człowieka i do całego stworzenia. Stworzony przez Boga i na Jego obraz, ubogacony prawdą o wcieleniu i odnowiony Chrystusowym odkupieniem, człowiek ma przemieniać siebie i świat. Na tej drodze udoskonala w sobie obraz Boży i udoskonala Boży świat, jak on sam naznaczony marnością grzechu, a ponadto świat ciągle zmieniający się i dynamicznie rozwijający się. Żyjąc w takim zmieniającym się świecie, uczeń Chrystusa ma zawsze postępować według trwałego Bożego ładu moralnego, który wzywa do poszanowania wolności i godności każdego, zwłaszcza w ramach „wspólnoty, która przebacza, uzdrawia i troszczy się”⁴⁷.

Dialog katolicko-anglikański pozwolił w taki sposób ukazać wyraźnie chrystocentryczną wizję człowieka, która dowartościowuje wspólnotowy wymiar jego życia moralnego, wyrastającego z prawdy o stworzeniu na obraz Boga-Wspólnoty Osób i wspólnoty powołania. Ponadto uznanie kontekstu eklezjalno-sakramentalnego jako podstawowego pozwala dostrzec, że takie rozumienie antropologicznego fundamentu chrześcijańskiego życia moralnego jest w pełni zgodne z nauczaniem katolickim. Tym samym na poziomie fundamentalnym jest to wspólne dziedzictwo obu tradycji i stanowi o zasadniczym stopniu jedności. Anglikanie i katolicy wyprowadzają więc z Pisma Świętego i Tradycji takie samo rozumienie natury i jej znaczenia, prawdę o człowieku, wiarę w jego przeznaczenie oraz dzielą fundamentalne wartości moralne.

Równocześnie dostrzeżono i precyzyjnie nazwano istniejące różnice w obszarze moralności. Na przestrzeni historii ukształtowały się bowiem odmienne sposoby rozumienia autorytetu w dziedzinie moralnej i jego roli w formowaniu

⁴⁶ Por. tamże, nr 31-33.

⁴⁷ Tamże, nr 95.

sądów moralnych. Anglikański model struktury autorytetu (władzy kościelnej), gdzie głowa państwa jest jednocześnie „najwyższym zarządcą” Kościoła na ziemi, charakteryzuje znaczący stopień powiązania z władzą świecką, narodową kulturą i prawem państwowym. Wyjątkowo dużą rolę w sprawach kościelnych spełniają tam świeccy, szczególnie poprzez parlament. Poszczególne prowincje anglikańskie zachowują pełną autonomię w ramach całej Wspólnoty Anglikańskiej, a ich najwyższą władzą jest synod generalny, składający się z izb biskupów, księży i świeckich. Podkreśla się jednak, że to biskupi mają specjalną odpowiedzialność i zadanie strzeżenia doktryny i sprawowania kultu. Ponadto rozprzestrzeniając się na nowe kraje, anglikanizm stawał się coraz bardziej kulturowo pluralistyczny, co nie było bez znaczenia dla rozwoju jego nauczania i życia. By ustrzec swój Kościół przed utratą jedności w sprawach istotnych, podejmowano odpowiednie wysiłki i decyzje. Od początku centralne znaczenie dla tej jedności ma szczególnie autorytet arcybiskupa Canterbury, który jest honorowym przywódcą całej Anglican Communion. Od 1867 r. zaczęto zwoływać konferencje biskupów anglikańskich, które od miejsca spotkań nazywają się Lambeth Conferences. Postanowienia biskupów mają wysoką rangę, pozostają jednak bez mocy prawnej. Dopiero ratyfikacja poszczególnych decyzji przez synod czyni z nich obowiązujące prawo w danej prowincji. Zachowaniu jedności służy także Anglikańska Rada Doradcza oraz regularne spotkania prymasów Wspólnoty Anglikańskiej. Na nowo zostało to potwierdzone w postanowieniach 13. Lambeth Conference z 1998 r.⁴⁸ Sami anglikanie jednak nie mają pewności, czy te struktury są wystarczające dla zachowania pełnej komunii między prowincjami, zwłaszcza na polu nauczania moralnego.

W Kościele katolickim zachowano zasadniczą niezależność władzy kościelnej od świeckiej, a centralne dla jedności Kościoła i jego nauczania ma kolegium biskupów na czele z papieżem. Wzrosło też zrozumienie dla uczestnictwa laikatu w życiu Kościoła i jego zadaniach, co wpływa przede wszystkim z sakramentu chrztu. Funkcja nauczania i strzeżenia depozytu prawd wiary i moralności przysługuje jednak pierwszorzędnie urzędowi biskupiemu. Taka struktura władzy pozwoliła zachować i rozwijać fundamentalną jedność nauczania moralnego.

Cały porządek moralny wyrasta z Boga i Jego woli. Temu wspólnemu przekonaniu towarzyszy jednak wykształcenie się w obydwu wspólnotach różnego sposobu, w jaki Kościół rozpoznaje Boży zamysł i jego wezwania na rzecz ochrony i promocji dobra wspólnego. Ujawniają się tu różnice co do sposobu, w jaki autorytet najwierniej może spełnić swoją rolę. Podstawowe znaczenie dla rozeznania tego porządku ma wzajemna relacja między autorytetem a wolnością. Obie tradycje uznają ich zasadniczą współzależność, gdzie główna funkcja

⁴⁸ Por. Lambeth 98, *The Resolutions*, London: The Conference 1998, nr III 1-8.

autorytetu polega na strzeżeniu wolności i jej kształtowaniu w taki sposób, by z jednej strony autorytet nie popadł w autorytaryzm, a z drugiej – by wolność nie zagubiła się w indywidualizmie. Anglikanie są przekonani, że taki autorytet powinien być raczej rozproszony niż scentralizowany. Poszczególni chrześcijanie winni mieć zagwarantowany możliwie najszerszy zakres wolności dla samodzielnego wydawania sądów moralnych. W związku z tym urzędowe nauczanie Kościoła powinno mieć raczej charakter zalecający niż wiążący. W tradycji katolickiej natomiast podkreśla się raczej potrzebę centralnego autorytetu, który skutecznie chroni jedność i w zobowiązujący sposób naucza⁴⁹.

Odważny dialog winien podejmować także zagadnienia trudne czy drażniące, co pozwala rozpoznać wzajemne stanowiska i pokonać mylące uprzedzenia i fałszywe przekonania. Odnosić się to powinno do jednego z podstawowych zagadnień moralności, jakim jest prawo moralne i jego rola w życiu moralnym. Odrzucając fałszywą i upraszczającą opinię, że moralność katolicka jest legalistyczna, a anglikańska utylitarystyczna, należy stwierdzić jednak różne ujmowanie tej kwestii przez obie strony. Tradycja katolicka akcentuje dla przykładu absolutny charakter określonych zasad moralnych, zwłaszcza negatywnych, które odnoszą się do czynów wewnętrznie złych, a przez to zawsze obiektywnie nieuporządkowanych⁵⁰. Spojrzenie anglikańskie wydaje się natomiast bardziej wyczulone na dynamiczny charakter i stale postępujące rozpoznawanie prawdy moralnej i wpływających z niej zasad. Podkreślają, że te zasady w obecnie przyjętym sformułowaniu nie muszą być konieczne absolutne. Bywa, że formułowanie zasad winno niekiedy wziąć pod uwagę istotne okoliczności kontekstu czy aspekt pastoralny, co pozwoli lepiej ustrzec fundamentalne wartości, na których strażą stoją zasady. Stąd raczej z dystansem odnoszą się do sformułowań o charakterze absolutnym. W obu ujęciach prawa moralnego trzeba dostrzec proces dowartościowania podmiotowego wymiaru moralności, a więc jego charakteru personalistycznego. Chodzi o moralność „osób-we-

⁴⁹ Por. ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, nr 48-49. Obszerniej na temat anglikańskiego rozumienia autorytetu por. R.H. Fuller, *Scripture*, w: *The Study of Anglicanism*, red. S. Sykes, J. Booty, London: SPCK/Fortress Press 1988, s. 79-91; H. Chadwick, *Tradition, Fathers and Councils*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 91-105; A.S. McGrade, *Reason*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 105-117.

⁵⁰ „Tradycyjna nauka moralna Kościoła mówi o czynach, które są «wewnętrznie złe» (*in-trinsece malum*): są złe zawsze i same z siebie, to znaczy ze względu na swój przedmiot, a niezależnie od ewentualnych intencji osoby działającej i od okoliczności. Dlatego, nie umniejszając w niczym wpływu okoliczności, a zwłaszcza intencji na moralną jakość czynu, Kościół naucza, że «istnieją akty, które jako takie, same w sobie, niezależnie od okoliczności, są zawsze wielką niegodziwością ze względu na przedmiot»”. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 80.

-wspólnocie", które raczej w duchu *odpowiedzi* niż *posłuszeństwa* wypełniają swoje chrześcijańskie powołanie⁵¹.

Life in Christ przyznaje, że w niektórych zagadnieniach szczegółowych nauczanie i praktyka obu Kościołów wyraźnie się różnią. Dwie kwestie są tu zwłaszcza oczywiste, a mianowicie powtórne małżeństwo rozwiedzionych oraz dopuszczalność moralna antykoncepcji. Należy podkreślić pełną zgodę co do konieczności integralnego rozumienia ludzkiej seksualności, która wyraża się przez wzajemny dar z siebie i jest w służbie nowego życia. Dlatego jej prawda odsłania się jedynie w kontekście małżeństwa i rodziny, czemu służy także konieczność zachowania cnoty czystości odpowiedniej do stanu życiowego. Małżeństwo jako całościowy i wyłączny związek mężczyzny i kobiety, zostało wpisane w ludzką naturę przez Boga, natomiast Chrystus wyniósł je do rangi sakramentu na wzór swojej miłości do Kościoła.

Chociaż obie tradycje podkreślają nierozzerwalność małżeństwa, w Kościele anglikańskim doszło do pewnej ewolucji jej rozumienia. Konferencja Lambeth z 1888 r. potwierdziła całościowy charakter przymierza małżeńskiego⁵², zaleciła jednak księżom, by nie odmawiali sakramentów osobom żyjącym w drugim związku. Odtąd opinie teologiczne i dyscyplinarne wśród anglikanów zaczęły się coraz bardziej różnicować. Niektórzy zdecydowanie opowiadają się za nierozzerwalnością związku małżeńskiego. Inni natomiast utrzymują, że w sytuacji całkowitego rozpadu związku małżeństwo jest jakby martwe, co otwiera możliwość ponownego związku. Stąd obecna dyscyplina anglikańska w tej kwestii pozostawia woli biskupa decyzję, czy ponowne małżeństwo może mieć charakter kościelnego związku sakramentalnego. Od strony liturgicznej dokonuje się to zwykle przez pewną formę modlitewnego pobłogosławienia nowego związku, uboższą niż przy pierwszym małżeństwie. Warto dodać, że anglikanie przypisują charakter sakramentalny wszelkim związkom ważne zawartym, także cywilnym. W katolickim rozumieniu natomiast sakramentalny jest tylko związek zawarty zgodnie z prawem kościelnym przy delegowanej przez Kościół osobie asystującej.

⁵¹ „In both our Communions, however, there are now signs of a shift away from a reliance on the concept of law as the central category for providing moral teaching. Its place is being taken by the concept of 'persons-in-community'. An ethic of response is preferred to an ethic of obedience. In the desire to respond as fully as possible to the new law of Christ, the primacy of persons is emphasised above the impersonalism of a system of law, thus avoiding the distortions of both individualism and utilitarianism". ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, nr 52.

⁵² Potwierdziła to konferencja z 1998 r.: „This Conference [...] in view of the teaching of the scripture, upholds faithfulness in marriage between a man and a woman in lifelong union, and believes that abstinence is right for those who are not called to marriage". Lambeth 98, *The Resolutions*, nr I 10.

Nauka Kościoła katolickiego na temat nierozzerwalności małżeństwa stanowi, że związek ważnie zawarty i dopełniony nie może być rozwiązany żadną ludzką mocą. Oczywiście czym innym jest możliwość separacji lub orzeczenia nieważności małżeństwa od początku. Zgodnie z katolickim przekonaniem w tym względzie, nie ma możliwości powtórnego zawarcia kościelnego związku małżeńskiego dla osoby, która uprzednio związała się w ten sposób z inną osobą.

Odnosnie do problemu antykoncepcji obie wspólnoty kościelne zgadzają się co do rozumienia istotnych celów i dóbr małżeństwa. Rozmyślne i bez poważnych racji wykluczanie prokreacji jest sprzeczne z samą naturą związku małżeńskiego. Należy również odrzucić tzw. mentalność antykoncepcyjną. Wyraża się wspólną opinię o potrzebie postawy odpowiedzialnego rodzicielstwa jako najlepiej służącej wspólnocie małżeńsko-rodzinnej. Dla obu stron również moralna integralność aktu małżeńskiego oznacza jego otwarcie na budowanie jedności w miłości i na prokreację. Tutaj jednak dochodzi do rozbieżności nauczania. Kościół katolicki z tej podstawowej zasady wyprowadza wniosek, że każdy akt małżeński winien być otwarty na przekazanie życia. Dlatego umyślne jego odbezpłodnienie jest grzeszne, bo narusza jego wewnętrzną strukturę i celowość. W opinii anglikańskiej natomiast wystarczy, by ten szacunek dla wewnętrznej prawdy aktu małżeńskiego charakteryzował relację małżeńską pojętą jako całość. Nie musi się on przejawiać w każdym pojedynczym zjednoczeniu cielesnym małżonków. Dlatego w pewnych okolicznościach, dla poważnych racji jest dla nich moralnie dopuszczalne umyślne działanie niedopuszczające do zapłodnienia, czyli stosowanie środków antykoncepcyjnych czy zachowanie antykoncepcyjne. Takie stanowisko anglikanizm wyraził oficjalnie po raz pierwszy na Konferencji Lambeth w 1930 r., a potwierdził m.in. w latach 1958 i 1968⁵³.

Ponadto dwie inne kwestie są wyraźnie wspomniane w omawianym dokumencie, jako ukazujące brak pełnej zgody w ocenie moralnej obu tradycji, a mianowicie przerywanie ciąży i homoseksualizm. Także tutaj widać, że obie strony zgadzają się na poziomie wartości i zasad podstawowych, podczas gdy różnice pojawiają się przy wyprowadzaniu bardziej szczegółowych praktycznych. Wspólne jest przekonanie o świętości ludzkiego życia, o prawie do życia każdego człowieka i o świętości każdej osoby ludzkiej. Natomiast anglikanie nie podzielają opinii, że osobowe życie ludzkie zaczyna się w momencie poczęcia. Przyznają, że nie ma u nich jednomyślnego przekonania, od którego momentu nowemu życiu ludzkiemu w łonie matki powinny przysługiwać pełna ochrona i szacunek właściwe osobie ludzkiej. Chociaż są i tacy anglikanie, którzy zdecydowanie dzielą nauczanie katolickie, że każdemu człowiekowi od

⁵³ Por. ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, nr 78-82.

momentu poczęcia przysługuje nienaruszalne prawo do życia, co oznacza, iż żadne okoliczności nie usprawiedliwiają bezpośredniego przerywania ciąży. Odnosnie do zjawiska homoseksualizmu zgodnie przyznaje się, że właściwy związek małżeński może mieć miejsce jedynie między mężczyzną i kobietą. Nie można za takie uznać związków osób tej samej płci. Katolicka ocena widzi w aktywności homoseksualnej wewnętrzne nieuporządkowanie, stąd jest ona zawsze obiektywnie zła. Anglikanie „mogliby się zgodzić, że jest ona nieuporządkowana”, z czego jednak nie wynika dla nich jednoznaczna ocena moralna oraz charakter opieki duszpasterskiej i doradztwa dla osób tak żyjących⁵⁴.

W ostatnich latach w środowiskach anglikańskich stosunkowo często pojawiały się głosy wzywające do zmiany tradycyjnej oceny moralnej homoseksualizmu. Niejednokrotnie budziło to kontrowersje, a nawet ostre dyskusje. Szczególne znaczenie miało oświadczenie Izby Biskupów Synodu Generalnego Church of England z 1991 r. Dokument stanowił, że chociaż nie można relacji międzyludzkich homoseksualnych zrównać z heteroseksualnymi, to równocześnie nie należy ich całkowicie odrzucać. Ta opinia episkopatu anglikańskiego spowodowała poważne zamieszanie i coraz odważniejsze głoszenie moralnej dopuszczalności praktyk homoseksualnych. W takim kontekście cenne jest wspólne orzeczenie biskupów zgromadzonych na Lambeth Conference w 1998 r., że „praktyka homoseksualna jest sprzeczna z Pismem Świętym” i nie można się zgodzić na błogosławienie związków homoseksualnych ani wyświęcać na księży osób tak żyjących⁵⁵.

Pomimo faktycznych różnic w ocenie moralnej pewnych zagadnień współczesnego życia Kościoła, dokument *Life in Christ* należy uznać za znaczący znak postępu dialogu anglikańsko-katolickiego. Stanowi on też istotne *novum* w dialogu ekumenicznym w ogóle, pokazując nowe pole dyskusji i zbliżenia, jakim jest problematyka moralna. Uczestnicy dyskusji w ramach Anglikańsko-Rzymskokatolickiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej stwierdzają, że rozbieżne stanowiska ujawniają się nie na poziomie wartości fundamentalnych,

⁵⁴ „Roman Catholic teaching holds that homosexual activity is ‘intrinsically disordered,’ and concludes that it is always objectively wrong. This affects the kind of pastoral advice that is given to homosexual persons. Anglicans could agree that such activity is disordered; but there may well be differences among them in the consequent moral and pastoral advice they would think it right to offer to those seeking their counsel and direction”. ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, nr 87.

⁵⁵ Por. Lambeth 98, *The Resolutions* nr I 10. Wspomniana, kuriozalna opinia biskupów z 1991 r. doprowadziła do tego, że coraz powszechniej zarzucano Kościołowi anglikańskiemu jawne popieranie homoseksualizmu, czego wyrazem może być głos znanego historyka angielskiego, Paula Johnsona, który nazwał Church of England „Kościołem sodomskim” („The Spectator” z 23 XI 1996, s. 30). Por. S. Nowosad, *Konferencja biskupów anglikańskich Lambeth ’98*, „Zamojski Informator Diecezjalny” 8(1999), nr 1, s. 77-78.

ale w stosowaniu tych zasad do poszczególnych zagadnień praktycznych, często złożonych i wieloznacznych. Stąd wydaje się, że nie stanowią one nieprzekraczalnej bariery dla dalszego dialogu i zbliżenia ku pełniejszej komunii obu wspólnot.

*

U kresu II tysiąclecia chrześcijaństwo staje wobec konieczności podjęcia nowego wysiłku na rzecz skutecznego dialogu ekumenicznego, którego przedmiotem winna się stać także problematyka moralna. Taki dialog, odwołując się do tego, co łączy, pozwala również dostrzec, porównać i przeanalizować rozbieżności⁵⁶. Szczere i wytrwałe poszukiwanie prawdy, zawsze pod opieką i natchnieniem Ducha Świętego, pozwoli pełniej rozumieć Boże tajemnice, które są dla wszystkich światłem i drogowskazem na drodze *do domu Ojca*. Chrystus podkreśla, że ta *droga do Ojca* wiedzie tylko przez Niego (por. J 14,6). Dlatego Kościół odczytuje swoją misję głoszenia Dobrej Nowiny i jej wymagań współczesnemu światu w duchu chrystocentrycznym – jest to proklamacja Chrystusa jako jedynego Zbawiciela. W duchu wiary Kościół odczytuje sens dzisiejszej historii poprzez pryzmat historii zbawienia, a więc jako historii ludu, który trwa w przymierzu z Bogiem. W centrum jest tutaj lud jako rodzina dzieci Bożych, którzy pochodzą z różnych narodów, tworzą jeden Kościół. Ostatecznym celem i spełnieniem tej historii ludu Bożego jest sam Bóg, który jeden może dokonać wyzwolenia wszystkich ze śmierci i grzechu⁵⁷. Tak rozumiana misja Kościoła, poszukującego jedności prawd wiary i zasad życia moralnego swoich dzieci, jawi się jako cenne świadectwo wobec świata.

⁵⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 36.

⁵⁷ Por. C.C. West, *Ecumenical Movement, Ethics in the*, s. 179.

Świętość w perspektywie ekumenicznej

Objawienie chrześcijańskie od początku głosi światu Boga po trzykroć świętego (por. Iz 6,3), który obdarowuje i wzywa ludzi do udziału w swoim życiu. Uobecniając misterium chrześcijańskie poprzez sprawowanie liturgii, głosząc objawione słowo i spełniając posługę miłości, Kościół realizuje swoją misję wobec ludzi wszystkich czasów. Tym samym Kościół jest jedynym sakramentem zbawienia, dokonanego przez Chrystusa, a zarazem narzędziem jedności Boga i ludzi, umożliwiając wierzącym dążenie do doskonałej świętości. Świętość chrześcijańska pozostaje na zawsze drogą wiary i życia, zmierzającego do zjednoczenia z Tym, od którego człowiek pochodzi i do którego zmierza: „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” (Kpł 11,45). Narosłe przez wieki liczne i głębokie podziały wśród wierzących w Chrystusa czynią wezwanie do świętości tym pilniejszym, gdyż „uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga [...] jest celem wszystkich innych dzieł Kościoła”¹. Zaangażowanie współczesnych chrześcijan w sprawę ekumenizmu zawiera w sobie odnowione zobowiązanie do realizacji świętości jako ewangelicznego ideału życia chrześcijańskiego.

1. Zagubiona ikona?

Coraz bardziej powszechna i coraz skuteczniej wpływająca na współczesną mentalność kultura popularna prowadzi m.in. do zmiany znaczeń ważnych pojęć czy zachowań, a nawet do ich zagubienia. Takie zjawiska zawsze miały miejsce w historii, jednakże zakres i powaga tego procesu w dzisiejszym świecie

¹ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, nr 10.

wydają się wyjątkowo daleko idące, wpływając na samorozumienie człowieka, jego tożsamości i życiowego powołania. W interesujący sposób zwrócił na to uwagę Rowan Williams, do niedawna arcybiskup Canterbury, nazywając to przejawem „kulturowej żałoby”². Wskazuje, jak sakralne przecież pojęcie ikony nabrało obecnie zgoła odmiennego znaczenia, kojarząc się nie tylko z najczęściej pokazywanymi postaciami świata rozrywki, ale również z ekranami komputerów czy smartfonów, jako znaki programów, gier czy instrukcji postępowania. Służy więc do ukazania swoście dominujących i promowanych stylów zachowania czy informuje i umożliwia korzystanie z kolejnych technologicznych osiągnięć. Tymczasem ikona jako święty wizerunek, związany z tradycją wschodniego chrześcijaństwa, nie ma na celu ukazywania rzeczywistości tego świata, nawet pożytecznych i dobrych, ale raczej daje możliwość nowego spojrzenia na rzeczywistość w nadprzyrodzonym, religijnym świetle, odsłaniając „ostateczny sens świata, w którym żyjemy”³. Popularne rozumienie ikon (ikonek) pozostaje w kręgu tego świata i ziemskiej rzeczywistości, potwierdzając swoiste „spłaszczenie” współczesnej mentalności społeczeństw „chorych na horyzontalizm”⁴.

Wśród ikon, które choć w różnym stopniu, ale pozostają pełne znaczenia dla ludzi, jest świętość. Nawet jeśli – jak to wydaje się w kontekście transformacji kulturowej początku XXI wieku – technologiczna i naukowa mentalność ogarnia coraz szersze rzesze społeczeństwa, pełna i wszechstronna wizja ludzkiej egzystencji, nierezygnująca z Boga i duchowości, pozostaje intrygująca i wciąż niepokoi ludzkie serce. Chrześcijańskie rozumienie człowieka postrzega go jako szczególne dzieło Stwórcy, w które na zawsze wpisane jest pragnienie pełni. W ten sposób Bóg zadał człowiekowi samemu sobie. Zarazem pozwolił mu poznać tę pełnię, drogę jej osiągnięcia i gotów jest wspierać go na tej drodze. Nosząc w sobie obraz i podobieństwo do swego Stwórcy, człowiek tylko w życiu z Nim znajduje odpowiedź na najgłębszy niepokój swojego serca. Wcielony Syn Boga Ojca sprawił, że Bóg „stał się «dotykalny»”, jako jeden z nas, był nareszcie tym Bogiem, do którego można się modlić, dla którego i z którym można żyć”⁵. W tym ogniskuje się prawda o świętości, która jest dla człowieka uniwersalnym i zawsze aktualnym wezwaniem Boga jako jego Stwórcy i Zbawiciela. Jest „ikoną”, która na stałe charakteryzuje i kształtuje ludzkie drogi do pełni życia.

² Por. R. Williams, *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement*, London–New York: T&T Clark 2000.

³ Tamże, s. 2.

⁴ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan: LEV 2003, nr 34.

⁵ Benedykt XVI, Katecheza *Św. Augustyn (V)* (Watykan, 27.02.2008), „L'Osservatore Romano” 29(2008), nr 4, s. 42.

Znak ikony, jako obrazu (znaku) „promieniającego obecnością Pana” i odsłaniającego rzeczywistość nadprzyrodzoną, zawiera w sobie analogię do świętości. Ikona pozwala sięgnąć ludzkiemu poznaniu ku temu, co zwyczajnie zmysłom się nie ukazuje. Z tego, co materialne i zewnętrzne, wyprowadza do innej, Bożej, a więc duchowej rzeczywistości. Nie deprecjonuje i nie niszczy ziemskiego wymiaru ludzkiej egzystencji, ale raczej otwiera ją na nadprzyrodzoność. Umożliwia więc poznanie oblicza Boga i Jego kontemplację, co z kolei przeobraża samego człowieka i nadaje mu nowe, duchowe ukierunkowanie. „Bóg szuka nas tam, gdzie jesteśmy, ale nie po to, byśmy tam pozostali, lecz żeby nas prowadzić tam, gdzie On jest, żebyśmy się wznosili ponad siebie samych”⁶. Podobnie chrześcijańska świętość jest takim ukierunkowaniem i przeobrażeniem ludzkiego życia, które otwiera się na Boże życie, z niego czerpiąc wzór i łaskę. W taki sposób, żyjąc ziemskim życiem, człowiek pozwala się Bogu ogarnąć Jego blaskiem i wiecznością: „W całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał” (1 P 1,15). „Ikona” świętości nie może zniknąć z horyzontu ludzkiej egzystencji, jeżeli człowiek jako Boże stworzenie ma odnaleźć i spełnić swoje transcendentne powołanie do życia wiecznego.

Takie dowartościowanie zarazem naturalnego, jak i nadprzyrodzonego aspektu prawdy o człowieku i jego życiu obejmuje pełną wizję świętości. W swej istocie zawsze zwrócona do Boga, który sam jeden jest święty, jako powołanie człowieka stale potrzebuje ona nowego i bardziej adekwatnego sposobu jej przekazu⁷. Nie może więc być mowy o zmianie depozytu wiary i istoty świętości życia chrześcijańskiego opierającego się na samym Bogu, który jest Prawdą. Jednocześnie świętość odwołuje się do prawdy życia i powołania, którą Stwórca zakorzenił w głębi serca każdego człowieka. Skoro ta Boża prawda jest przeznaczona dla wszystkich i każdego, potrzebuje ona stałego szukania właściwego i zrozumiałego wyrazu w językach wszystkich kultur: „Właśnie odnowa form wyrazu staje się konieczna, aby można było przekazywać współczesnemu człowiekowi ewangeliczne orędzie w jego niezmiennym sensie”⁸. Można powiedzieć, że świętość jako kształt życia pełnią wiary konkretnego

⁶ J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* [Opera omnia, t. XI], tłum. W. Szymona, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 103. „Holiness is God's very being and his gift to each, a sharing in his life, but it is also the task of revealing that to others, to the world, to be living icons of God”. M. Plekon, *Hidden Holiness*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2009, s. 164.

⁷ „[...] trzeba w porę odnowić w rzetelny i właściwy sposób to, co nie dość pilnie w danych okolicznościach i czasie było przestrzegane w dziedzinie zasad obyczajowych, kościelnego ustawodawstwa czy sposobu wyrażania doktryny, który należy stanowczo odróżnić od samego depozytu wiary”. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 6.

⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 19.

człowieka jest takim ciągle nowym wyrażaniem prawdy o Bogu, którym się żyje, dawaniem Mu nieustannego świadectwa w rozmaitych, często zmieniających się sytuacjach zarówno codziennej egzystencji, jak i transformacji kulturowej dzisiejszych społeczeństw.

2. *Casus Bonhoeffer*

Ten luterański pastor, urodzony we Wrocławiu w 1906 r., a zgładzony w obozie koncentracyjnym Flossenbürg w 1945 r., nie przestaje intrygować nie tylko niemieckich i ewangelickich chrześcijan niezwykłą dojrzałością wiary i jednoznacznością życiowych wyborów. Szybkiej karierze akademickiej (stopień doktora habilitowanego uzyskał w wieku 24. lat) towarzyszyło coraz poważniejsze zaangażowanie duszpasterskie, nie tylko w Niemczech, ale także np. w USA i Wielkiej Brytanii. Stał się czołową postacią tzw. Kościoła Wyznającego (*Bekennende Kirche*), który odważnie i krytycznie odnosił się do narodowego socjalizmu, szerzącego się w społeczeństwie niemieckim przed wybuchem II wojny światowej. Chcąc ożywić wiarę luterańskich współbraci, Bonhoeffer założył i prowadził na wpół nielegalną wspólnotę w Finkenwalde (na terenie dzisiejszego Szczecina), wyraźnie dystansując się w stosunku do sprzyjającego nazizmowi oficjalnego Kościoła luterańskiego w Niemczech. Podkreślał konieczność osobistej i społecznej dyscypliny, określonej reguły życia, liturgicznego porządku dnia, modlitwy itp., co prowadziło do rzeczywistego i codziennego naśladowania Chrystusa w duchu prawdziwej wolności. Kościół Wyznający rozumiał nie tyle jako jakiś ruch odnowy w Kościele, ile jako rzeczywisty i prawdziwy Kościół. Radykalizm doprowadził go zarazem do czynnego zaangażowania się w ruch oporu i udziału w (nieudanym) zamachu na Hitlera. Uważany za męczennika i autentycznego ucznia Chrystusa, współcześnie jest nadal z uwagą czytany i pozostaje szczególnym świadkiem wiary i życia chrześcijańskiego⁹.

Intensywne i karmione autentyczną i gorliwą wiarą życie Bonhoeffera pozwala widzieć w nim model dążenia do doskonałości ewangelicznej, często na wzór *De imitatione Christi* Tomasza à Kempis, z którym on sam się nie

⁹ Por. E.H. Robertson, *Introduction*, w: D. Bonhoeffer, *The Way to Freedom*, London–New York: Collins 1982, s. 11–25; G.S. Wakefield, *Protestantism*, w: *The Study of Spirituality*, red. C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, London: SPCK 1992, s. 533–535; M. Hintz, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezyjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 2007, s. 145–146.

rozstawał. Jego rozumienie wiary chrześcijańskiej i realizowanie jej wymagań ma charakter ponadczasowy, stąd można tu dostrzec zawsze aktualny model etyki świętości. Widział świat jako już „dorosły”, w którego centrum trzeba widzieć Boga a nie człowieka, gdyż tylko wtedy można pojąć rzeczywistość w całej pełni. Nawet jeśli ten dorosły świat może skłaniać się ku korzystaniu ze swej „dorosłości” wbrew Bogu, w sposób diabelski, chrześcijaństwo nie może wycofać się ze świata, ale raczej w świetle Biblii rozpoznawać wydarzenia w świecie i na nie odpowiadać¹⁰. Tak sam człowiek, jak i świat w ogóle nie jest i nie może istnieć poza Bogiem. Nawet to „dorastanie” świata jako jego zeświecczenie widział Bonhoeffer jako element Bożego planu i Chrystusowego ukrzyżowania i zmartwychwstania. „Świeckość” świata, jego postępującą sekularyzację widział jako wolę Jezusa, który pozwala usunąć się z tego świata, by „poza miastem” zostać przybitym do krzyża. Szczególnym przejawem tego wyrwania się świata z objęć Boga było dla niego szerzenie się nieludzkiego nazizmu i wojna, co jednak – wbrew opiniom niektórych – nie oznaczało opuszczenia świata przez Boga. Przeciwnie, Jego оголоcenie się w swoim Synu tym bardziej ogarnia świat, bowiem Boga i świata nie można postrzegać jako rzeczywistości sobie przeciwstawnych. Wszeghogarniająca wola Boga na zawsze zachowuje rzeczywistość stworzoną w istnieniu, co dla chrześcijanina jest oparciem i pociechą nawet w najtrudniejszych doświadczeniach. Taka chrystologia była też dla samego Bonhoeffera źródłem siły przez kolejne lata jego prześladowania, a w końcu tragicznej śmierci w obozie¹¹.

Ponieważ Bóg nieustannie przenika cały świat stworzony, nie wolno oddzielać Stwórcy od stworzenia. Tak naprawdę istnieje tylko rzeczywistość Boga, który w Chrystusie objawił się w świecie, a przez odkupienie potwierdził jego przynależność do Boga. W Chrystusie człowiek wierzy w Boga wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, poznaje Jego wolę i miłość dla świata, który zostaje przez to odnowiony. Ta jedność ze światem oznacza zarazem,

¹⁰ Por. C.E. Fant, *Bonhoeffer: Worldly Preaching*, Nashville: T. Nelson 1975, s. 85-86. „[...] Bonhoeffer no longer saw this movement towards human autonomy in a purely negative light. The process of secularization could lead to positive results in some ways because the useless aspects of life could be sliced away to reveal our true standing in the world”. J.C. Pugh, *Religionless Christianity: Dietrich Bonhoeffer in Troubled Times*, London–New York: T&T Clark 2008, s. 52.

¹¹ „Contrary to many Christian thinkers, he rejected the condemnatory tone of much discussion about secularization and worldliness, choosing, rather, to embrace the reality of the situation in which ‘God lets himself be pushed out of the world on to the cross’. Bonhoeffer refused to adopt a defeatist posture, as if God had abandoned humanity [...]. Understanding God’s all-encompassing ability led him to perspectives that helped him; he was able to embrace these even during the most difficult of times for himself when he was incarcerated and, eventually, executed”. D. Lawrence, *A Theological Model for Holiness Ethics*, [Library and Archives Canada] 2008, s. 34.

że nie wolno oddzielać tego, co materialne, od tego, co duchowe – wszystko bowiem należy do Boga i w Nim się łączy. W Jezusie Bóg ogarnia wszystko, a Duch Święty, podobnie jak przy stworzeniu, jest zawsze obecny i działa we wszystkich, uzdalniając ich do postawy wiernego ucznia Pana¹². Bycie uczniem, oznaczające całkowite naśladowanie Chrystusa, było dla Bonhoeffera ideą o podstawowym znaczeniu. W tym właśnie ma się wyrażać autentyczne chrześcijaństwo, gdzie przynależność do Chrystusa oznacza przyjęcie życiowej postawy Jego ucznia, a więc naśladowanie Go we wszystkim. Tylko to sprawia, że chrześcijanin wierzy i idzie za żywym Chrystusem, naśladując Go jako Jego wierny uczeń¹³. Właśnie z tym łączy się jego rozumienie świętości jako przenikającej całe życie. Konieczność i powszechność świętości wypływa z prawdy o świętości Boga, do którego przynależy nawrócony człowiek. Życie moralne to w istocie życie w przynależności do Boga w Jego wcielonym Synu według Jego powołania i woli. Człowiek staje tym samym wobec Bożego wezwania, które przewyższa ludzkie rozumienie i pragnienia, a co może prowadzić człowieka aż do radykalizmu na wzór samego Pana. W kontekście zagrożenia hitleryzmem Bonhoeffer stawiał przed sobą i chrześcijanami wysokie wymagania i przygotowywał ich nawet do najwyższej ofiary z życia – jak uczynił to sam Pan, którego chrześcijanin ma naśladować będąc Jego uczniem. Kiedy Chrystus powołuje człowieka, zaprasza go, by umarł wraz z Nim¹⁴. Ponieważ Chrystus jako Bóg wcielony jest w centrum całej rzeczywistości, tym samym świętość Boga jest wewnątrz tego świata. Nawet jeśli człowiek napotyka świat radykalnie „świecki”, pozostaje on zawsze rzeczywistością Bożą i w niej właśnie świętość ma się uobecniać, zawsze na wzór Jezusa. Chrześcijanin nie może więc odwracać się od świata, a tym bardziej się od niego izolować. Wierność Bogu oznacza wierność światu – mówił w jednym z kazań. Świętość można więc

¹² „In Jesus Christ we have faith in the incarnate, crucified and risen God. In the incarnation we learn of the love of God for His creation; in the crucifixion we learn of the judgment of God upon all flesh; and in the resurrection we learn of God's will for a new world. There could be no greater error than to tear these three elements apart; for each of them comprises the whole”. D. Bonhoeffer, *Ethics*, s. 130.

¹³ „Discipleship means adherence to Christ, and because Christ is the object of this adherence, it must take the form of discipleship [...]. Christianity without the living Christ is inevitably Christianity without discipleship, and Christianity without discipleship is always Christianity without Christ”. D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, s. 63-64. Por. C. Tietz, *Dietrich Bonhoeffer: Standing "in the Tradition of Paul, Luther, Kierkegaard, in the Tradition of Genuine Christian Thinking"*, w: *Kierkegaard's Influence on Theology*, t. 1: *German Protestant Theology*, red. J. Stewart, Farnham: Ashgate 2012, s. 54nn.

¹⁴ „When Christ calls a man, says Dietrich Bonhoeffer, 'he bids him come and die'. There are different kinds of dying, it is true; but the essence of discipleship is contained in those words”. G.K.A. Bell, *Foreword*, w: D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, s. 7.

zdefiniować jako uczestnictwo w Boskiej rzeczywistości objawionej w Chrystusie, co zarazem oznacza pragnienie tego, co jest prawdziwe jedynie w Bogu¹⁵.

Bonhoeffer oczywiście dostrzegał coraz powszechniejszą tendencję usuwania Boga ze świata. Widział, że człowiek dzisiejszy w swoim przekonaniu jest samowystarczalny, co stopniowo sytuuje Boga na marginesie ludzkiego świata i życia. Wobec różnych, ważnych zagadnień i problemów, doświadczanych przez człowieka, nauczył się on radzić sobie bez odwoływania się do Boga. Bóg, jak zawsze, wydaje się w odwrocie, gdyż ludzie zdolni są bez Niego kontrolować i kierować własnym życiem i światem. Paradoksalnie, to właśnie w takich okolicznościach Bóg tym bardziej objawia się w całej prawdzie – jako Bóg słaby i odrzucony. Dokładnie tak przedstawia Boga Biblia, gdzie bezsilność Boga najpełniej i najradykałniej ujawniła się w ukrzyżowaniu Bożego Syna. Ta pozorna niemoc Chrystusa staje się wezwaniem dla Jego uczniów, by w taki sam sposób potrafili przyjmować bolesne doświadczenia swojej egzystencji w świecie. Boży dar wyzwolenia inaczej więc staje się udziałem człowieka, niż normalnie on sobie go wyobraża. Ostatecznie jest jednak i tak, że Jezusowe zmartwychwstanie w jeszcze inny, nieoczekiwany sposób przynosi człowiekowi nowe życie uwolnione od bólu i cierpienia. Człowiek, jak i Kościół, ma w tych sytuacjach zdawać się zawsze na Boga, pamiętając w duchu ufnej wiary, że „wystarczy mu Bożej łaski” (por. 2 Kor 12,9). Uczestnictwo w życiu świata, właśnie gdy jest się przez ten świat ignorowanym, ma mieć charakter pokornej służby, wyrażającej życie dla Chrystusa i dla bliźnich. Taka postawa i zaangażowanie ucznia Chrystusa w świecie jest wyrazem jego świętości¹⁶.

Warto zwrócić uwagę, że akcent na jedność całej rzeczywistości i odrzucenie podziału świata na dwie sfery – materialną i duchową, rzuca swoje światło na teologiczną i etyczną wizję Bonhoeffera. Szczególnie w kontekście etyki społecznej luteranizm uformował naukę o dwóch królestwach (jak nazwał to K. Barth), gdzie wyróżnia się z jednej strony rzeczywistość fizyczną, materialną, świecką – czyli świat widzialny, a z drugiej rzeczywistość duchową, a więc Kościół. U źródeł tej wizji jest odwołanie do ewangelicznego rozróżnienia na

¹⁵ Por. D.F. Ford, *Bonhoeffer, Holiness and Ethics*, w: *Holiness – Past and Present*, red. S.C. Barton, London–New York: T&T Clark 2003, s. 367–368; C.E. Fant, *Bonhoeffer: Worldly Preaching*, s. 10.

¹⁶ „This powerlessness is most clearly evident in the crucifixion where, despite even calls for Christ to save himself, he appeared unable to do so. From this apparent weakness flows the ongoing involvement of God with Christ’s disciples of all ages who must live experiencing the painful realities of their lives, as Christ in crucifixion; deliverance does not necessarily come as humans might expect or dictate [...]. Obviously, Bonhoeffer rejected ideas of exclusiveness and separation for those in relationship with God and pushed people of the church back out into the world to, through proper worldliness, impact those of the world”. D. Lawrence, *A Theological Model for Holiness Ethics*, s. 42–43.

to, co Boskie i co cesarskie (por. Mt 22,21). Jednakże uważa się za luterąską herezję interpretację skrajnie dualistyczną, gdzie obie sfery miałyby być całkowicie od siebie odrębne z wyłącznymi rządami prawa w świecie i rządami Ewangelii w Kościele. To taka skrajna wizja miała doprowadzić do rezygnacji z oporu i wycofania się niemieckich luteranów z krytyki hitlerowskiej władzy i ideologii narodowego socjalizmu¹⁷. Bonhoeffer zdecydowanie odrzucał tę doktrynę, kładąc akcent na prawdę o pojednaniu wszystkiego w Chrystusie. Wierzący w Chrystusa mają rozpoznawać w świecie Jego zbawczą obecność, którą realizuje Kościół i każdy z Jezusowych uczniów. Chrześcijanin nie może więc usunąć się ze świata, zostawiając go innym, nie może być mowy o wycofaniu się ze świata do jakiejś sfery życia duchowego i wewnętrznego. Każdy chrześcijanin ma być uczniem Chrystusa właśnie w świecie, który jest ogarnięty i włączony w Ciało Chrystusa. To za ten świat umarł Chrystus. W konsekwencji, to do świata i bliźnich chrześcijanin jest posłany, w tym świecie ma służyć wszystkim, gdyż tylko wtedy naprawdę służy samemu Chrystusowi i jak On realizuje wolę Ojca¹⁸.

Takie postrzeganie przez wiarę rzeczywistości świata ma wyraźne implikacje dla Bonhoefferowskiego rozumienia świętości. To nie przez wycofanie się ze świata i życie w duchowej izolacji chrześcijanin wkracza na drogę świętości. Ogarnia ona bowiem całe życie człowieka, jakkolwiek ono spełnia się w świecie. Naśladowanie Mistrza przez życie w świecie zawiera więc w sobie i to wszystko, gdzie – jak u Jezusa – ziemską egzystencja okazuje się trudna, bolesna, prowadząc nawet do męczeństwa. Wezwanie do naśladowania Pana z konieczności prowadzi ucznia tam, gdzie dotarł On, prowadzi więc do niesienia krzyża i cierpienia¹⁹. To odniesienie i dowartościowanie konkretnej rzeczywistości świata jako przestrzeni ludzkiego życia i realizacji wymagań chrześcijańskiej świętości jest dla Bonhoeffera szczególnie charakterystyczne. W kilku listach, napisanych w więzieniu do Eberharda Bethge w czerwcu i lipcu 1944 r., na nowo wskazuje na taką radykalną drogę chrześcijańskiego zaangażowania w świecie jako podstawowego wymogu wiary. Sam Chrystus z Jego

¹⁷ Por. R. Benne, *Lutheran Ethics: Perennial Themes and Contemporary Challenges*, w: *The Promise of Lutheran Ethics*, red. K.L. Bloomquist, J.R. Stumme, Minneapolis: Fortress Press 1998, s. 22-26.

¹⁸ „Everything would be ruined if one were to try to reserve Christ for the Church and to allow the world only some kind of law, even if it were a Christian law. Christ died for the world, and it is only in the midst of the world that Christ is Christ”. D. Bonhoeffer, *Ethics*, s. 203.

¹⁹ „Just as Christ as only Christ as one who suffers and is rejected, so a disciple is a disciple only in suffering and being rejected, thereby participating in crucifixion. Discipleship as allegiance to the person of Jesus Christ places the follower [...] under the cross”. Cyt. za: J. Lawrence, *Bonhoeffer: A Guide for the Perplexed*, London–New York: T&T Clark 2010, s. 27.

radikalizmem wierności Ojcu aż po Kalwarię jest dla każdego chrześcijanina drogą i wzorem. Towarzyszy temu chrześcijańska nadzieja zmartwychwstania, która domaga się życia w świecie w nowy sposób i „wypicia ziemskiego kielicha aż do dna”, jak uczynił to Chrystus, a nie w duchu nadziei mitologicznych, które obiecują wyzwolenie od świata, jego lęków i cierpień²⁰. Kryje się za tym stałe przekonanie o jedności świata, do którego przyszedł Chrystus i który zbawia. Doświadczanie bólu i cierpienia w spotkaniu ze światem potwierdza jedynie, że wszystko dzieje się wedle zamysłu Bożego, gdyż tak właśnie Chrystus wszedł w realny świat, który wcale nie był dla Niego uprzednio oczyszczony czy uświęcony. Bonhoeffer pisze, że „człowiek jest wezwany do udziału w cierpieniu Boga z rąk bezbożnego świata”²¹, co zarazem ujawnia prawdziwe oblicze chrześcijańskiego Boga, oczekującego współudziału człowieka w Jego losie w świecie – jak Jezus oczekiwał w Ogrodzie Oliwnym, że uczniowie będą z Nim czuwać (por. Mt 26,38). Jest to przeciwne do wizji pogańskich, gdzie Bóg nic nie chce od człowieka, a ma raczej zaspokajać jego potrzeby. Ewangelia potwierdza, że Chrystus wszedł w świat i szedł do wszystkich, by „nikt nie zginął”. Jak wobec siebie współczesnych, tak i dzisiaj oczekuje wiary i całkowitego zaangażowania, a nie jedynie jakichś religijnych gestów czy zachowań. W ten sposób Jego uczeń będzie żył świętością w świecie, przez co „światowość” jego chrześcijaństwa będzie autentycznym naśladowaniem „światowości” Pana i czuwaniem z Nim w Ogrodzie Oliwnym przed męką²². Na tej drodze uczeń Chrystusowy zmierza ku pełni i bogactwa życia, jakie może mu dać tylko udział w życiu Mistrza. Nie szuka sposobu, by coś osiągnąć czy kimś się stać, nawet świętym, ale jak jego Pan całe życie oddaje na służbę potrzebującym z tego

²⁰ “The difference between the Christian hope of resurrection and the mythological hope is that the former sends a man back to his life on earth in a wholly new way which is even more sharply defined than it is in the Old Testament. The Christian, unlike the devotees of the redemption myths, has no last line of escape available from earthly tasks and difficulties into the eternal, but, like Christ himself (‘My God, why hast thou forsaken me?’), he must drink the earthly cup to the dregs, and only in his doing so is the crucified and risen Lord with him, and he crucified and risen with Christ”. D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, tłum. R.H. Fuller, New York: Simon & Schuster 1997, s. 336-337.

²¹ Tamże, s. 361. Por. M. Plekon, *Hidden Holiness*, s. 143-146.

²² „One must completely abandon any attempt to make something of oneself, whether it be a saint, or a converted sinner, or a churchman (a so-called priestly type!), a righteous man or an unrighteous one, a sick man or a healthy one. By this-worldliness I mean living unreservedly in life’s duties, problems, successes and failures, experiences and perplexities. In so doing we throw ourselves completely into the arms of God, taking seriously, not our own sufferings, but those of God in the world – watching with Christ in Gethsemane”. D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, s. 369-370.

świata²³. Trud takich wyborów ujawnia się i w tym, że towarzyszą im wahania i decyzje, których konsekwencji nie sposób przewidzieć. Bonhoeffer sam tego doświadczał, choćby wtedy, gdy wbrew namowom i propozycjom zdecydował się w 1939 r. wrócić do Niemiec z nowojorskiego Union Theological Seminary. Doszedł bowiem do przekonania, że musi cierpieć wraz z rodakami, jeżeli potem ma mieć udział w odbudowie życia chrześcijańskiego po zwycięstwie nad zbrodniczym nazizmem²⁴.

W wizji Marcina Lutra jednoznaczny akcent na usprawiedliwienie przez wiarę może być interpretowany jako pozbawienie czy przynajmniej osłabienie znaczenia konkretnego postępowania (uczynków) w życiu moralnym. Wrócił do tego niedawno anglikański teolog moralny M. Banner, przywołując przekonanie Bonhoeffera, że w tym radykalnym wyniesieniu łaski ponad uczynki ujawnia się ziarno rozkładu etyki w ogóle. Skutkiem tego miała być powszechna wśród protestantów rezygnacja z dążenia do świętości. W pewien sposób Banner osłabia ten zarzut Bonhoeffera, gdy tłumaczy, że jak nauka św. Tomasza z Akwinu nie zawsze wiernie jest przedstawiana w późniejszym tomizmie, tak i Luter nie może ponosić całej odpowiedzialności za luteranizm. Wcześniej już na przykład S. Kierkegaard odrzucał taki luteranizm, który skrajnie oddzielał łaskę od czynów i akcentował niekonieczność tych ostatnich. Był zdania (które powtarzał Bonhoeffer), że dzisiaj Luter inaczej by uczył o wzajemnej relacji łaski i uczynków. Dla właściwego rozumienia myśli Lutra ważne bowiem jest, by dostrzec i to, że Luter postrzegał całe życie chrześcijańskie, jako „życie 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 zarządzać potrzebom bliźnich”²⁵.

Bonhoefferowska wizja życia moralnego chrześcijanina, czyli ucznia Chrystusa dążącego do świętości, może być określona jako personalistyczna i rela-

²³ „Now, the Christian is able to go forward with confidence completely in the arms of God, living completely in the ‘real’ world without pretensions or illusions about his own holiness or the need to ‘make something of himself.’ The Christian disciple is able to become a bearer of the holiness of the one sphere; that holiness begins and ends with God and moves toward the needy of the world”. D. Lawrence, *A Theological Model for Holiness Ethics*, s. 54.

²⁴ Por. M. Plekon, *Hidden Holiness*, s. 129. Krótko przed powrotem do Niemiec, w lipcu 1939 r. w liście do R. Niebuhra Bonhoeffer napisał: „I must live through this difficult period in our national history with the people of Germany. I shall have no right to participate in the reconstruction of Christian life in Germany after the war if I do not share the trials of this time with my people”. Cyt. za: G. Leibholz, *Memoir*, w: D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, s. 16.

²⁵ M. Banner, *Christian Ethics: A Brief History*, Chichester: Wiley-Blackwell 2009, s. 69. Por. C. Tietz, *Dietrich Bonhoeffer: Standing “in the Tradition of Paul, Luther, Kierkegaard, in the Tradition of Genuine Christian Thinking”*, s. 54-55.

cyjna zarazem. Jest ona personalistyczna, gdyż to spotkanie z Osobą Chrystusa nadaje określony kształt życiu ludzkiemu, prowadząc go do określonych decyzji i czynów w duchu naśladowania Mistrza. Podstawowe znaczenie ma osobowe spotkanie i osobiste naśladowanie, służąc nawiązywaniu osobowych relacji z bliźnimi, zawsze w konkretnym kontekście historycznym, gdzie człowiek rozpoznaje i odpowiada na przykazanie Boże. Tak ujawnia się aspekt relacyjności chrześcijańskiej moralności. W osobistym czy społecznym życiu człowiek stale spotyka żywego Chrystusa, obecnego wewnątrz każdej ludzkiej, osobowej relacji z drugim człowiekiem. Zwłaszcza w każdej trudnej, wymagającej sytuacji to sam Pan prowadzi człowieka do jego wyborów i tak staje się dla niego źródłem i ukierunkowaniem jego życia. Bonhoeffer mówi o Chrystusie, że jest „dawcą kształtów” ludzkiego życia. Właśnie w spotkaniu z innymi osobami chrześcijanin otwiera się na ten Chrystusowy dar „ukształtowania” i ukierunkowania życia. Z istoty więc swojej etyka realizuje się w komunii z Chrystusem i z bliźnim, dlatego jest etyką wspólnotową (komunijną)²⁶.

3. Ekumenizm świętości

Dążenie do ekumenicznego pojednania wszystkich uczniów Chrystusa należy do priorytetów misji Kościoła. Jednoznaczna wola Zbawiciela, wyrażona zwłaszcza w przeddzień Jego męki i śmierci, pozostaje zobowiązaniem dla każdego wierzącego i każdej chrześcijańskiej wspólnoty. Złączone szczególnie z zadaniem misyjnym, zaangażowanie ekumeniczne należy odczytywać w świetle zbawczego planu Boga, którego łaska ogarnia wszystkich i każdego. Tym samym zadanie ekumeniczne, rozumiane jako „imperatyw chrześcijańskiego sumienia oświeconego wiarą i kierowanego miłością”, oznacza, że droga ekumenizmu jest podstawową drogą Kościoła, skoro „wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności”²⁷. Różnorakie owoce działalności ekumenicznej są już widoczne, jakkolwiek wszyscy mają świadomość, że droga do pełnej i wi-

²⁶ „It is the living Christ who is encountered again and again at every juncture of personal and social life, who is present at the heart of every concrete human relationship; and it is this Christ who through dynamic encounter within the ambiguities of historical existence provides the source and direction for the ethical life [...]. Ethics, then, is done with communion with Christ and one's fellowman; it is *koinonia* ethics, a social event of the fitting response to the Living Lord” L.L. Rasmussen, *Dietrich Bonhoeffer: Reality and Resistance*, Louisville: Westminster John Knox Press 2005, s. 31. Por. tamże, s. 15-31.

²⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 7 i 9.

działnej jedności wiary, sakramentów i posługi apostołskiej jest daleka i wymagająca. Jan Paweł II podkreślał zarazem, że to nie tylko nieporozumienia czy zaszłości historyczne i teologiczne utrudniają pojednanie. W oczywisty sposób nie służą tej sprawie również ludzka ułomność i grzeszność, domagające się przezwycięzania lenistwa i ciasnoty serca. Chrześcijanie bowiem, choć znają prawdę objawioną i wierzą w skuteczność Bożej łaski, tak często „nie żyją pełnią gorliwości”. Potwierdza to konieczność coraz wytrwalszej modlitwy i wołania do Ducha Świętego, by wspierał i prowadził tam, gdzie ludzie zawodzą. Autentyczne owoce na tej drodze wydać może zwłaszcza „wielki ekumenizm świętości”²⁸. W tym sensie świętość jest nieodzowna w całym wysiłku i zaangażowaniu ekumenicznym, gdzie celem jest jedność wszystkich w Bogu po trzykroć świętym. Jest ona szczególną drogą do jedności, a jednocześnie jest celem i owocem tej drogi. Gdy chrześcijańska egzystencja coraz pełniej staje się życiem na wzór Pana Jezusa i w Nim, w istocie już dokonuje pojednania między braćmi i siostrami.

W ekumenicznej „wymianie darów” chodzi nie tylko o lepsze i autentyczne wzajemne poznanie i zrozumienie doktryny chrześcijańskiej, co oczywiście jest nieodzowne. Ma to też służyć poznaniu życia, bogactw i tradycji różnych wspólnot chrześcijańskich. Wzajemna otwartość i duch braterstwa, oświecone łaską Ducha Świętego, domagają się, by dostrzegać i przyjmować bogactwa i owoce wiary obecne wśród wszystkich braci rozłączonych. W kontekście ekumenicznym powinnością płynącą z wiary jest gotowość do uznania i przyjęcia tego, co stanowi autentyczne dobro chrześcijańskie „płynące ze wspólnej ojcowizny”. Oznacza to także uznanie znaków i świadectw świętości, rodzącej się z autentycznej wiary i wierności Bogu w codziennym życiu chrześcijańskim, niekiedy prowadzącej aż do męczeństwa²⁹. Na takiej drodze ujawnia się i rozwija szczególnie duchowy wymiar pojednania, co pozwala mówić o „duchowości komunii”. Wielokrotnie podkreślana przez Jana Pawła II idea wydaje się szczególnie cenna na polu ekumenicznym, gdyż umożliwia oparcie się na głębokiej i rzeczywistej już istniejącej jedności rodzącej się z chrztu i wiary w tego samego Odkupiciela. Prowadzi też ona do dzielenia się darami i owocami łaski, obecnymi na różny sposób wśród wyznawców Chrystusa. Duchowość komunii, odwołując się do akcentowanego przez Vaticanum II ekumenizmu duchowego, daje możliwość „dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić

²⁸ Por. Jan Paweł II, List apostołski *Novo millennio ineunte*, nr 48.

²⁹ „Słuszną i zbawienną jest rzeczą uznać Chrystusowe bogactwa i cnotliwe postępowanie w życiu drugich, którzy dają świadectwo Chrystusowi, czasem aż do przelania krwi”. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 4.

jako dar Boży”³⁰. Wśród tych darów szczególne znaczenie ma zawsze świadectwo autentycznej świętości życia chrześcijańskiego w głębokiej zgodzie z Ewangelią, modlitwa, szczere nawrócenie i oczyszczenie pamięci, o czym mówił Jan Paweł II³¹.

Na wyjątkowe znaczenie i stałą aktualność ekumenizmu świętości zwrócił uwagę również Benedykt XVI w przesłaniu z okazji 70. rocznicy powstania Wspólnoty z Taizé i rocznicy śmierci Brata Rogera. Ta ekumeniczna wspólnota stała się niezwykle ważnym znakiem poszukiwania, wsłuchiwania się i wielbienia Boga poprzez modlitwę i kontemplację. Taizé stało się miejscem, a zarazem rzeczywistością inspirującą szczególnie młodych ludzi do dążenia na drodze do jedności³². Papież mówił o tym również podczas ekumenicznego spotkania z chrześcijanami z Finlandii. Autentyczność zaangażowania na rzecz jedności wśród wyznawców Chrystusa weryfikuje się, a jednocześnie domaga się stałego oddania sprawie świętości, czemu ma towarzyszyć modlitwa, dialog teologiczny i wspólna służba sprawiedliwości i budowaniu braterskiego społeczeństwa³³. Świętość staje się w istocie znakiem rozpoznawczym autentycznego oddania sprawie ekumenizmu.

Ponieważ dla wszystkich chrześcijan ekumenizm jest zobowiązującym imperatywem, posługa miłości motywowana ekumenicznie nie może ograniczać się do zadań ściśle ekumenicznych. Ekumenizm świętości powinien kształtować misję Kościoła w różnych wymiarach, a zwłaszcza w posłudze duszpasterskiej. Swoiste i szczególnie owocne może być ekumeniczne zaangażowanie ośrodków

³⁰ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 43. Por. S. Nowosad, *Responding to the Great Challenges Facing the Church Today: Blessed John Paul II and the Ecclesiology of Communion*, w: International Eucharistic Congress [Dublin 2012], *Proceedings of the International Symposium of Theology: The Ecclesiology of Communion Fifty Years after the Opening of Vatican II*, Dublin: Veritas Publications 2013, s. 314-315.

³¹ „There is no true ecumenism without inner conversion and the purification of memory, without holiness of life in conformity with the Gospel, and above all, without intense and assiduous prayer that echoes the prayer of Jesus”. Jan Paweł II, *Vespers Liturgy on the Occasion of the 40th Anniversary of the Promulgation of the Conciliar Decree Unitatis redintegratio* (Watykan, 13.11.2004), nr 8 (www.vatican.va).

³² „A tireless witness to the Gospel of peace and reconciliation, Brother Roger was a pioneer in the difficult paths toward unity among the disciples of Christ [...]. May his witness to an ecumenism of holiness inspire us in our march towards unity, and may your Community continue to live and to radiate his charism, especially towards the younger generation!”. T. Bertone, *Letter [Signed by Card. Tarcisio Bertone, Secretary of State, on behalf of His Holiness Benedict XVI] to Frère Alois, Prior of the Taizé Community on the Fifth Anniversary of the Death of Frère Roger* (Watykan, 9.07.2010; www.vatican.va).

³³ Por. Benedykt XVI, *Address to the Ecumenical Delegation of the Lutheran Church of Finland on the Occasion of the Feast of Saint Henrik* (Watykan, 17.01.2013; www.vatican.va); Jan Paweł II, *Address to the Greek Orthodox Delegation Sent by H.B. Christodoulos* (Watykan, 11.03.2002; www.vatican.va).

duszpasterskich związanych z ruchem pielgrzymkowym. W różnych krajach sanktuaria maryjne stają się coraz częściej miejscami ekumenicznej modlitwy i faktycznego zbliżenia chrześcijan różnych tradycji. Takie spotkania w duchu wspólnej chrześcijańskiej wiary w Jezusa Chrystusa mogą pozwolić rozwijać „maryjny ekumenizm”, gdyż Maryja jest dla Kościoła i każdego chrześcijanina wyjątkowym przykładem wierności i posłuszeństwa woli Bożej. Spotkanie podzielonych braci na „wspólnej modlitwie jako odpowiedź na Słowo Boże pozostaje najbardziej ewangelicznym znakiem obecności Jezusa wśród nas, a miłość jest koniecznym wyrazem świętości”³⁴.

*

Obdarowani łaską wiary i uczestnicząc w życiu Bożym, uczniowie Chrystusa w sposób rzeczywisty, jakkolwiek niepełny, mają udział w Bożej świętości, „albowiem Kościół już na ziemi naznaczony jest prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świętością”³⁵. Niemal powszechnie uświadamiane wśród chrześcijan dzieło ekumeniczne coraz bardziej staje się równocześnie zaangażowaniem w drogę ku dojrzałej świętości w coraz pełniejszym zjednoczeniu z Bogiem. Autentyczny postęp w osobistej i wspólnej świętości jest zawsze prawdziwym wkładem w prawdziwe pojednanie wszystkich chrześcijan, co pozwala mówić o ekumenizmie świętości. Oznacza to, że świętość ma charakter zobowiązujący, a jej źródło wynika z sakramentu chrztu jako wszczepieniu w Chrystusa i Kościoła jako Jego Mistyczne Ciało. Ewangeliczna doskonałość na wzór Chrystusa karmi się nade wszystko modlitwą i Eucharystią, obejmując całość ludzkiej egzystencji, o czym przez wieki mówiła chrześcijańska tradycja duchowa³⁶. Kontekst ekumeniczny zarówno pełniej odsłania wizję świętości chrześcijańskiej, jak i wyraźniej uwypukla jej imperatywny charakter.

³⁴ *Ecumenism of Holiness – The Pilgrimage at the Beginning of the Third Millennium. Recommendations*, no.1 (Kvelaer, 23.09.2004; www.cartemarialedumonde.org).

³⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 48.

³⁶ Można tu wspomnieć choćby tradycję anglikańskiej szkoły świętego życia i świętego umierania z XVII wieku, której najpełniejszy wyraz dał abp Jeremy Taylor. Por. zwłaszcza jego pisma *The Rule and Exercises of Holy Living*, London 1650 i *The Rule and Exercises of Holy Dying*, London 1651.

Ekumeniczny kontekst pojednania

W przededniu roku 2000 problem ekumeniczny objawił ponownie swoją niezwykle aktualność i znaczenie. Troska Kościoła – odczytywana w głosie i trosce Jana Pawła II – pokazuje bardzo wyraźnie, że poszukiwanie jedności jest jednym z fundamentalnych wezwań Wielkiego Jubileuszu. Nie ogranicza się to do słów i apeli, ale ma konkretne przejawy. Chodzi tu zwłaszcza o wizyty Jana Pawła II w Rumunii i w Gruzji, czy podpisanie przez przedstawiciela Kościoła katolickiego (kard. Edwarda Cassidy'ego, przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan) i Światowej Federacji Luterńskiej (bp. Christiana Krause, prezesa) w Augsburgu *Wspólnej deklaracji dotyczącej nauki o usprawiedliwieniu przez wiarę* 30 października 1999 r. Są to znaczące wydarzenia o wymiarze ogólnokościelnym. Trzeba jednak odczytać wezwanie ekumeniczne również w wymiarach lokalnych, a zwłaszcza osobistych. Każdy chrześcijanin powinien budzić w sobie wrażliwość i zaangażowanie na rzecz jedności podzielonych uczniów Chrystusa. Albowiem „i dziś Chrystus żąda, aby każdy z nową energią podjął dążenie do pełnej i widzialnej komunii”¹. Dlatego można powiedzieć, że wymiar ekumeniczny w konieczny sposób charakteryzuje współczesne chrześcijaństwo, a więc i postawę każdego chrześcijanina: „Zaangażowanie ekumeniczne jest dla chrześcijanina sprawą pierwszorzędnej wagi”².

Integralnie rozumiane pojednanie w podwójnym wymiarze, wertykalnym i horyzontalnym, ma szczególne znaczenie i miejsce na polu ekumenicznym. Prawda ta odwołuje się do faktu, że podziały Kościoła rodziły i rodzą się tam, gdzie pojawia się grzech, który z natury swojej narusza jedność z Bogiem i z braćmi. Grzech niesie w sobie zawsze nieufność, niechęć, podejrzenia, a nawet wzajemne oskarżenia, a więc to wszystko, co przeczy podstawowemu braterstwu wszystkich jako dzieci jednego Ojca. Każdy grzech, naruszając

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 100.

² Jan Paweł II, Katecheza *Problem ekumeniczny* (12.07.1995), nr 1, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*, Città del Vaticano: LEV 1996, s. 607.

jedność z Bogiem, narusza też jedność z braćmi, bo „nieuchronnie narusza tkankę łączącą go z innymi ludźmi”. W tym sensie każdy grzech ludzi Kościoła, choćby nie był bezpośrednio wymierzony w jedność Kościoła, jest zagrożeniem dla tej jedności: „każdy grzech rzutuje z mniejszą lub większą gwałtownością, z mniejszą lub większą szkodą na całą strukturę kościelną i na całą rodzinę ludzką”³. Tym bardziej dotyczy to grzechów, które wprost „zaszkodziły jedności, jakiej Bóg pragnął dla swego Ludu”⁴.

Grzech, mając dwojaki wymiar – wertykalny i horyzontalny, wskazuje, że podobnie pełnia pojednania ujawnia się równocześnie w obu tych relacjach. Pojednanie z ludźmi musi być poprzedzone pojednaniem z Bogiem. Początkiem i warunkiem wstępnym pojednania jest więc nawrócenie (*metanoia*). Nawrócenie z kolei, rozumiane jako rozpoznanie, uznanie i odrzucenie grzechu, a następnie powrót do Boga, domaga się najpierw rachunku sumienia. Stąd problematyka pojednania, rozpatrywana w świetle Wielkiego Jubileuszu, w odniesieniu do podzielonego chrześcijaństwa, ma znaczenie priorytetowe. Dlatego Kościół podkreśla, że „koniec drugiego milenium wzywa nas wszystkich do *rachunku sumienia*”⁵. Trzeba sobie bowiem zdać sprawę, że to właśnie kończące się tysiąclecie naznaczyło wspólnotę Kościoła *bólami podziałów*, które są zdecydowanie przeciwne woli Chrystusa i stanowią dla świata okazję do zgorszenia. Nawet jeśli podziały są tak głębokie, że wydają się przerastać ludzkie możliwości, wierność Chrystusowi wymaga tym bardziej zdecydowanego zaangażowania się w tę sprawę, zawsze jednak ze świadomością, że w tej koniecznej „postawie nawrócenia ku woli Ojca, a zarazem pokuty i całkowitej ufności w to, że prawda, którą jest Chrystus, ma moc doprowadzić do pojednania, znaleźć można siłę, aby pomyślnie zakończyć długą i uciążliwą pielgrzymkę ekumeniczną”⁶.

Ekumeniczny rachunek sumienia winien być dokonywany wspólnie przez rozdzielonych braci, skoro podziały powstały „często nie bez winy ludzi z jed-

³ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, Watykan: LEV 1984, nr 15-16.

⁴ Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 34. „[...] jedności Ducha Świętego i w Duchu Świętym, właściwej Ciału Chrystusa, sprzeciwia się grzech. Z tego powodu w przeszłości doszło do tak wielu podziałów wśród chrześcijan, podziałów niekiedy bardzo głębokich i trwałych. Podziały te można wyjaśnić – ale nigdy usprawiedliwić – słabościami i ograniczeniami natury ludzkiej zranionej przez grzech, które trwają i dają o sobie znać również w członkach Kościoła i w jego zwierzchnikach”. Jan Paweł II, Katecheza *Duch Święty źródłem jedności Kościoła* (5.12.1990), nr 6, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela*, Città del Vaticano: LEV 1992, s. 296. Por. Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Przebac, a zaznasz pokój* (1.01.1997), Watykan: LEV 1996, nr 7.

⁵ Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 34.

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 82.

nej i drugiej strony”⁷. Na polu ekumenicznym szczególne znaczenie, a nawet prymat należy przypisać modlitwie. Chodzi tu zwłaszcza o wspólną modlitwę, która zwraca się do Boga, doskonałej jedności Trzech Osób, „aby z tego Źródła czerpać moc tworzenia komunii pomiędzy ludźmi i Wspólnotami lub odtwarzania jej pomiędzy jeszcze rozdzielonymi chrześcijanami”⁸. Takiej modlitwie ma towarzyszyć dialog rozumiany nie tylko jako wymiana myśli, ale też jako *wymiana darów*. Jan Paweł II podkreśla, że właśnie dialog to uprzywilejowane miejsce dla koniecznego rachunku sumienia. Chodzi o „radykalne wezwanie do uznania własnej grzeszności”, dzięki czemu dialog ekumeniczny staje się *dialogiem sumień*. Potrzeba jasnego i pokornego przyznania, że wszyscy zgrzeszyliśmy przeciw jedności i wszyscy potrzebujemy nawrócenia. Tylko tak możliwe jest prawdziwe pojednanie. Papież dostrzega w tym aspekcie szczególną rolę dla Kościoła. Wzywa cały Kościół do takiej gotowości i przykładu w rachunku sumienia: „Kościół katolicki powinien podjąć proces, który można określić jako «dialog nawrócenia» i który kładzie wewnętrzny fundament dialogu ekumenicznego. W dialogu tym, prowadzonym przed obliczem Boga, każdy winien zastanowić się nad własnymi błędami, wyznaczyć swoje winy i oddać samego siebie w ręce Tego, który jest naszym Orędownikiem przed Ojcem – Jezusa Chrystusa”⁹.

Pojednanie na płaszczyźnie ekumenicznej można ująć trojako: jako warunek wstępny odbudowy jedności; jako drogę czy metodę (nie jedyną, ale konieczną) nieustającego przywracania jedności i – choć to wydaje się odległe – jako sposób życia wszystkich uczniów Mistrza z Nazaretu w duchu wierności Jego „aby byli jedno” z Wieczernika. Taka pełnia pojednania całego Kościoła wyrasta jedynie z nadprzyrodzonego obdarowania, gdzie Boży Duch jest *duszą* Kościoła i zasadą jego Boskiego życia. Dlatego św. Paweł wzywa, by wszyscy ochrzczeni zachowali *jedność Ducha*, bo „w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2,18). Kościół zdecydowanie podkreśla w tym kontekście, że to Duch Święty jest źródłem i sprawcą jedności Kościoła, który nieustannie wzywa do *poważnego rachunku sumienia*. Dzięki temu Duch, którego obiecał Syn i zesłał Ojciec, wytrwale uczy trwania w jedności, uczy „wzajemnego zrozumienia i łagodności (a przynajmniej tolerancji), ukazując wszystkim duchowe bogactwo każdego. Uczy wzajemnego dzielenia się poszczególnymi darami duchowymi, których celem jest jednoczenie ludzi”. W taki sposób „Duch Święty poprzez swoje działania w Kościele prowadzi chrześcijan nie tylko do jedności, ale także do powszechnego otwarcia się na całą rodzinę ludzką”¹⁰.

⁷ Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 3.

⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 21. Por. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 8.

⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 82. Por. tamże, nr 34.

¹⁰ Jan Paweł II, Katecheza *Duch Święty źródłem jedności Kościoła*, nr 5-7.

Pojednanie, jako swego rodzaju *serce* ekumenizmu, winno się ujawniać i realizować na wszystkich zasadniczych *drogach ekumenizmu*. I tak na podstawowej drodze ekumenizmu, jaką jest modlitwa, pojednanie wyraża konieczność wspólnego błagania Boga, aby Jego Duch wciąż rozbudzał we wszystkich wolę zjednoczenia. Taka modlitwa, oparta na pojednaniu i zarazem je budująca, zwłaszcza w obliczu rozmaitych trudności, jakimi *najeżona jest droga ekumenizmu*, odwołuje się do wiary, że prawdziwa jedność wzorowana na Boskiej jedności Ojca, Syna i Ducha, może być osiągnięta jedynie z pomocą łaski. Już Sobór Watykański II mocno zaakcentował to przekonanie, że „nawrócenie serca i świętość życia łącznie z publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność chrześcijan należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego, a słusznie można je nazwać ekumenizmem duchowym”¹¹.

Szczere pojednanie wśród podzielonych braci domaga się zmiany nastawienia wewnętrznego, a więc zmian na płaszczyźnie myśli, aby ułatwiać wzajemne stosunki. Chodzi więc o przewyżczanie wszelkich uprzedzeń czy fałszywych stereotypów, a w podejściu do innych szacunek i prawdziwa miłość winny odwoływać się raczej do tego, co łączy, niż do tego, co dzieli, „nie rezygnując oczywiście z obrony całości dziedzictwa przekazanego przez Apostołów”¹².

Dialog ekumeniczny, prowadzony na forum oficjalnych komisji teologicznych, ustanowionych przez zainteresowane strony, domaga się faktycznego pojednania i wzajemnej otwartości. Tylko wtedy możliwe będzie uznanie *działania łaski* w braciach odłączonych, a dzięki temu będzie rósł i pogłębiał się wzajemny szacunek i rzeczywiste porozumienie między różnymi Kościołami i wspólnotami. Kościół podkreśla, że taki postęp w prawdzie i jedności buduje każdą ze stron dialogu.

Jako szczególnie konieczne na płaszczyźnie autentycznego i owocnego ekumenizmu wymienia się kilka postaw moralnych, które mają swoje odniesienie i łączą się z pojednaniem jako fundamentem jedności wszystkich uczniów Chrystusa¹³. Nade wszystko potrzebna jest rzeczywista miłość, która „patrzy na innych z życzliwością i okazuje szczere pragnienie współpracy”. Miłość, będąc fundamentalną postawą moralną, w relacjach ekumenicznych wydaje się szczególnie konieczna dla przewyżczania nieraz głębokich uprzedzeń czy podziałów. W encyklice ekumenicznej Jan Paweł II pisze wyrażnie: „Trzeba niejako rozpocząć od opuszczenia pozycji przeciwników, stron poróżnionych, aby znaleźć się na płaszczyźnie, na której obie strony traktują siebie nawzajem

¹¹ Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 8. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 821.

¹² Jan Paweł II, *Katecheza Drogi ekumenizmu* (26.07.1995), nr 3, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*, s. 612-613.

¹³ Por. tamże, nr 4.

jako *partnerów*. Podejmując dialog, *każda ze stron zakłada u swego rozmówcy wolę pojednania, czyli jedności w prawdzie*¹⁴.

Szczerej otwartości na partnerów dialogu musi towarzyszyć postawa wierności Kościołowi, by „unikać fałszywego irenizmu i lekceważenia norm Kościoła”¹⁵. Nieodzowna w takich relacjach jest również umiejętność i duch rozeznania, który dostrzeże i uzna to, co dobre, ale równocześnie będzie krytyczny wobec rozwiązań pozornych czy wręcz błędnych. *Last but not least* należy podkreślić potrzebę szczerej woli oczyszczenia i odnowy, której domaga się grzeszna kondycja każdego człowieka. Odnosi się to zarówno do osobistej postawy każdego i jego dążenia do doskonałości, jak również do Kościoła jako wspólnoty uczniów Chrystusa, by „oczyszczał się z dnia na dzień i odnawiał, aż stanie się dla Chrystusa pełen chwały, bez skazy i bez zmarszczki” (por. Ef 5,27)¹⁶.

¹⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 29.

¹⁵ Tamże, nr 79. Por. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 4 i 11.

¹⁶ Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 4. Por. Jan Paweł II, Katecheza *Drogi ekumenizmu*, nr 4.

Etyka w ujęciu protestanckim

Dzieje chrześcijaństwa są naznaczone wieloma wydarzeniami, które radykalnie wpływały na jego rozwój. W konsekwencji prowadziło to do zmian w kształcie refleksji teologicznej nad danym przez Boga Objawieniem. Do takich szczególnie ważnych wydarzeń należy niewątpliwie reformacja, która doprowadziła do głębokiego podziału chrześcijaństwa zachodniego i powstania tradycji zwanej ogólnie protestantyzmem. W istocie składają się na nią liczne, większe lub mniejsze, denominacje, odwołujące się do swoistych założeń i nurtów teologicznych. Ponieważ Objawienie chrześcijańskie obejmuje zarówno treść dogmatyczną, jak i moralną, nowe Kościoły i wspólnoty kościelne na swój sposób modyfikowały dotychczasową naukę prawd wiary i zasad życia moralnego. Z racji licznych podziałów w chrześcijaństwie poreformacyjnym nie sposób mówić o jednej etyce protestanckiej, chociaż trzeba uznać, że liczne jej nurty mogą odwoływać się do określonych twierdzeń twórców reformacji jako wspólnego dziedzictwa. Jednakże mimo istnienia pewnego zakresu tego „wspólnego dziedzictwa”, w istocie należy mówić o określonych koncepcjach etyki chrześcijańskiej w poszczególnych denominacjach, jak etyka luterńska, kalwińska, anglikańska itd.

1. Ważniejsze rysy etyki poreformacyjnej

Podstawowa teza Lutra i całej reformacji o usprawiedliwieniu grzesznego człowieka przez wiarę doprowadziła do nowego, innego niż wcześniej, ujęcia życia moralnego. Dobre czyny nie mają tutaj żadnego znaczenia zbawczego, gdyż o zbawieniu decyduje jedynie ufna wiara, z jaką chrześcijanin zwraca się do Chrystusa. Liczy się więc wiara, a nie postępowanie zgodne z określonym

prawem moralnym. Współczesny amerykański etyk protestancki pisze, że „życie chrześcijańskie to nie szkoła gimnastyki moralnej”¹. Tym samym moralność została wyraźnie przestawiona na drugi plan, bo najważniejsze znaczenie ma postawa ufnej wiary, a nie takie czy inne postępowanie (uczynki). Skutki takiego „osłabienia” znaczenia moralności da się zauważyć w całej tradycji poreformacyjnej, chociaż będą zawsze teologowie (czy tendencje) bardziej niż inni dowartościowujący życie moralne i wezwanie do wierności normom etycznym w życiu chrześcijańskim. Równocześnie warto podkreślić, że to nie oznaczało odrzucenia dobrego życia i dobrych uczynków, a jedynie zanegowanie ich znaczenia zbawczego. Usprawiedliwiony z grzechów przez Bożą łaskę chrześcijanin będzie spełniał takie czyny z wdzięczności za tę łaskę. Wszak to nie człowiek staje się dobry przez dobre uczynki, ale dobry (bo usprawiedliwiony) człowiek spełnia takie czyny².

Katolicka nauka moralna długo rozwijała się w kontekście spowiedzi i związanych z nią praktyk pokutnych. Służyła więc nie tylko pouczeniu chrześcijan, jak żyć i jakimi zasadami się kierować, ale była także (a niekiedy przede wszystkim) dla księży jako spowiedników. W ten sposób nabrała silnego związku z prawem, wykazując przez to podobieństwo do tradycji judaistycznej. Również tam rabin był w roli sędziego, który pouczał wiernych o moralności i jej wiążących zasadach. W chrześcijaństwie reformowanym takie ujęcie zostało zdecydowanie odrzucone, a pewne podobieństwo można dostrzec jedynie w pewnych nurtach anglikanizmu i purytanizmu, gdy pisano o sumieniu i jego przypadkach (*casus conscientiae*)³. Etyczne teksty protestanckie nie tyle pozwalają na osądzanie postępowania, ile raczej mają charakter pedagogiczny. Przez co z założenia są nieprecyzyjne, często dwuznaczne i niejasne, nie podejmują

¹ W. Beach, *Christian Ethics in the Protestant Tradition*, Atlanta: John Knox Press 1988, s. 13.

² „That does not mean that traditional moral rules of bodily self-discipline, charity, justice, honesty, fidelity in marriage, for instance, are cancelled. No. Rather it means that they are practiced out of gratitude for God's grace. As he [Luther] wrote, 'Good works do not make a good man, but a good man does good works'”. Tamże, s. 13-14.

³ Anglikańskie przykłady takiego rozumienia moralności można znaleźć zarówno w jej złotym okresie karolińskim, jak też wśród autorów XX-wiecznych. Por. J. Taylor, *Unum Necessarium or Doctrine of Practice of Repentance*, London: James Flesher for R. Royston 1655; tenże, *Ductor Dubitantium or the Rule of Conscience*, t. 1-2, London: James Flesher for R. Royston 1660; R. Sanderson, *De obligatione conscientiae praelectiones decem*, Londini: Typis R.N. 1660; tenże, *Nine Cases of Conscience Occasionally Determined*, London: H. Brome, J. Wright and C. Wilkinson 1678. Spośród autorów purytańskich por.: W. Perkins, *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*, Cambridge: I. Legat 1606; W. Ames [Guiljelmus Amesij], *De conscientia, et eius iure vel casibus, libri quinque*, Amstelodami [Amsterdam]: Apud Ioannem Ianssonium 1630. W XX wieku w takim duchu pisali m.in. K.E. Kirk czy R.C. Mortimer. Wykaz ich publikacji por. S. Nowosad, *Odnova anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*, s. 223-228.

kwestii szczegółowych i nie rozstrzygają etycznych dylematów. Nie są kierowane do duchownych czy świeckich w sposób autorytatywny, by określać stopień winy, rodzaj grzechu czy należną pokutę. To wszystko dla protestantów wiąże się z legalizmem i skłonnością, by „wykazać się” przed Bogiem swoją prawością czy usprawiedliwić ze swojego postępowania. Chrześcijanin może i powinien jedynie polegać na darmowej łasce, gdyż tylko ona może go uwolnić z grzechu.

Reformacyjna teza o *sola Scriptura* oznaczała w konsekwencji zanegowanie tego, co tradycja kościelna określała jako Magisterium Ecclesiae. W przeciwieństwie do katolickiej teologii moralnej etyka poreformacyjna nie zna odniesienia do jakiegś władzy nauczycielskiej Kościoła, która może rozstrzygać o kwalifikacji moralnej czynów i formułować normy moralne. Dlatego określenie tzw. autorytatywnego osądu moralnego czy określonej nauki moralnej jest tam skomplikowane, a często niemożliwe. W efekcie w etyce protestanckiej istnieje wiele różnych opinii moralnych, często rozbieżnych, a dochodzenie do konkretnych ocen moralnych ma charakter indywidualny. By nie prowadziło to do skrajnego subiektywizmu moralnego, przypomina się, że podstawą musi być zawsze Pismo Święte, a szczególnie autorytet przysługuje twórcom reformacji (zwłaszcza M. Luter i J. Kalwin) czy założycielom danej tradycji. Co jednak z założenia nie oznacza absolutnej powinności zachowania zgodności z jakimikolwiek ludzkimi opiniami teologicznymi czy etycznymi⁴.

Istotne znaczenie dla protestanckiej wizji moralnej mają założenia antropologiczne. W dużym stopniu na podstawie osobistego doświadczenia z czasów życia w klasztorze i gorliwego starania się o wyzwolenie z grzechów, Luter, a za nim w zasadzie cały protestantyzm, przyjął pesymistyczną wizję człowieka po grzechu pierworodnym. Stworzony na obraz Boży, człowiek został całkowicie zepsuty w swojej naturze wskutek pierwszego grzechu i przed Bogiem jest „cały grzeszny” (*totus peccator*). Wysłuzone przez Chrystusa zbawienie czyni go sprawiedliwym przed Bogiem i uwalnia od „jarzma uczynków”, ale nie oznacza to zmiany jego natury, przez co pozostaje „egzystencjalnie grzesznikiem” (*simul iustus et peccator*). To swoiste napięcie między trwającą grzesznością a łaskawym, obiektywnym stanem usprawiedliwienia towarzyszy człowiekowi przez całe życie. Nie ma więc mowy o jakimś perfekcjonizmie moralnym, a akcent będzie zawsze padał na konieczność wiary, która umożliwia usprawiedliwienie.

⁴ „Protestant ethics has never been developed in a setting in which there is a supreme court of appeals to adjudicate what is morally right and wrong. Nor have Protestant theologians customarily worked under conditions which have so strongly required loyalty to specific moral teachings and doctrines [...]. While the Bible has frequently been a basis for authority in Protestant ethics, and the Torah and Talmud have been in Jewish law and ethics, the criteria for determining what is ‘authoritative’ moral teaching in both of these traditions is much more complex than in the Catholic tradition”. J.M. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics*, s. 5.

Wiara jest czynem dobrym w najwyższym stopniu i ona umożliwia spełnienie konkretnych zadań, które stają przed chrześcijaninem w życiu w świecie⁵.

Inaczej niż w tradycji katolickiej protestantyzm postrzega grzech. Dystansując się od tradycji scholastycznej, protestanci mówią raczej o „grzechu” niż o „grzechach”. Unikają przez to jego klasyfikacji i nie mówią o poddaniu grzechu pod władzę odpuszczenia. Widzą w tym pokusę „zdobywania sobie zbawienia”, co jest sprzeczne z darmością Bożej łaski. Ponieważ grzesznemu człowiekowi nieodzowna jest ponad wszystko postawa ufnej wiary, to brak zaufania Bogu jest grzechem jako takim. Dlatego grzech w ujęciu protestanckim postrzega się bardziej w kontekście religijnym i teologicznym niż moralnym. Skoro więc grzech jest brakiem zaufania Bogu, lekarstwem będzie wiara i zaufanie. Łaska Boża zaś to nie tyle „naprowadzenie na właściwą drogę”, ile raczej miłosierdzie. Zgodnie ze słowami Pana Jezusa: „tylko dobre drzewo może rodić dobre owoce”, ale ta „dobroć drzewa” nie bierze się z zachowywania zasad postępowania moralnego, ale z łaski i wiary⁶.

W kontekście protestanckiej nauki o prawie za szczególnie charakterystyczną różnicę między tradycją katolicką a protestancką uważa się rozumienie prawa naturalnego. W pewnym uproszczeniu można stwierdzić, że reformacja zanegowała znaczenie (niektórzy twierdzą, że także samo istnienie) prawa naturalnego. Jeśli już jego istnienie jawi się jako wątpliwe, to głównie z powodu wspomnianej już pesymistycznej wizji człowieka po grzechu pierworodnym. Zupełnie zniszczona przez grzech początków natura ludzka nie może być podstawą dla jakiegoś prawa moralnego zwanego naturalnym. W stanie *post lapsum* człowiek nie jest w stanie mocą swych naturalnych zdolności poznać i spełniać dobra. Tutaj, jak wszędzie, nieodzowna jest łaska. Prawo naturalne jawi się jako wątpliwe również w kontekście wyłączności i absolutnego charakteru autorytetu Bożego, który człowiek poznaje w objawionym Bożym słowie. Kalwin idzie jednak nieco dalej niż Luter w uznaniu pewnej roli prawa naturalnego. Współcześnie protestanci (choć nie wszyscy, jak np. K. Barth) coraz częściej wracają do tej problematyki i widzą potrzebę jej nowego ujęcia, głównie z powodu niebezpieczeństwa całkowitego odizolowania się Kościoła od świata.

⁵ Por. M. Hintz, *Poglądy etyczne Lutra*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 13(1997), nr 1, s. 18.

⁶ „If sin is basically a violation of the ‘first table’ of the Decalogue, it is basically a religious problem rather than a moral problem [...]. Thus if sin is basically a religious problem, its answer had to be basically a religious answer, not a moral answer. If sin is basically unfaith, a lack of trust in God, the antidote had to be faith or trust in God. No moral rectitude could achieve faith; to be properly oriented toward the natural moral good did not set on a course toward salvation. Faith had to be a response to the free gift of God’s grace. Grace was strongly perceived to be mercy, and not so much the rectification, redirection and fulfilment of nature” J.M. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics*, s. 9.

Prawo naturalne bowiem daje możliwość dialogu ze światem i zbudowanie jakiejś etycznej wizji życia społecznego, za którą stałby autorytet Boga. Jeśli jedyną drogą poznania woli Bożej byłoby Jego Objawienie i słowo, większość ludzi byłaby z tego praktycznie wykluczona (co trudno przyjąć)⁷.

Znaczny wpływ na całą wizję moralności chrześcijańskiej po reformacji miała nauka Lutra o powołaniu. Wobec dotychczasowej, dwustopniowej koncepcji życia moralnego wyakcentowano powszechne wezwanie wszystkich do służby bliźniemu w duchu „kapłaństwa wszystkich wierzących”. Powołanie ma więc charakter powszechny, a stąd nie można ukazywać powołania jednych do doskonałości i życia według rad ewangelicznych, a innym wskazywać drogę przeciętności i życia według wymagań świeckiej sprawiedliwości. Każdy, usprawiedliwiony i wyzwolony z niewoli uczynków, jest powołany do służenia bliżnim na wzór Chrystusa w każdej sferze swojego życia. Idea powołania jest tu wyraźnie związana z postawą służby, która ma nadawać kształt życiu usprawiedliwionego z grzechów ucznia Chrystusa. Służba z kolei wynika z wolności, jaką człowiek otrzymuje od samego Pana. Chrześcijanin zatem jest „panem wszystkich rzeczy, nikomu nie podległym”, nie wiążą go żadne zewnętrzne przykazania, obyczaje, przepisy czy zwyczaje, a jedynie sama Ewangelia. Jako wolny, jest powołany do działania w świecie w duchu służby jako „sługa wszystkich”⁸.

Od początku etycznym dyskusjom protestanckim towarzyszyło charakterystyczne napięcie między osobistą przemianą a zaangażowaniem w działalność zewnętrzną. Z jednej strony istotę życia chrześcijańskiego widzi się w wewnętrznym nawróceniu, a więc w przemianie serca, które będzie zawsze ufnie i posłuszne wobec Boga, niezależnie od zewnętrznych okoliczności życia. Z drugiej strony tę istotę chrześcijaństwa widzi się raczej w posłuszeństwie, które ma się wyrażać w działaniu na rzecz usuwania niesprawiedliwości i zmiany kształtu życia społecznego. Chodzi więc o aktywne włączenie się np. w walkę z niewolnictwem, wyzyskiem robotników czy walkę o prawa różnych mniejszości czy kobiet. Wyraźnym przykładem takiej koncepcji życia chrześcijańskiego są liczne przejawy tzw. teologii wyzwolenia. Chociaż oba te nurty w historii i obecnie na przemian dominowały w środowiskach protestanckich, zauważa się także tendencję do koncepcji integralnej. Prawdziwy chrześcijanin będzie człowiekiem o autentycznym życiu duchowym, z sercem odnowionym mocą

⁷ Na temat nowych dyskusji o prawie naturalnym wśród protestantów por. np.: J. Macquarrie, *Three Issues in Ethics*, London: SCM 1970, s. 82-110; A. Preserving Grace: *Protestants, Catholics and Natural Law*, red. M. Cromartie; C.E. Braaten, *Protestants and Natural Law*, s. 20-26; C.F.H. Henry, *Natural Law and a Nihilistic Culture*, s. 55-60.

⁸ Por. M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, tłum. W. Niemczyk, Warszawa: Znaki Czasu 1991, s. 4-6; M. Hintz, *Poglądy etyczne Lutra*, s. 19-20.

Bożej łaski, a równocześnie będzie dawał świadectwo Bogu w zewnętrznym zaangażowaniu na rzecz sprawiedliwego ładu społecznego⁹.

Mimo głębokiego zróżnicowania całej etycznej tradycji poreformacyjnej, wydaje się, że można sformułować kilka negatywnych twierdzeń, które charakteryzują jej wspólne dziedzictwo. Etyka protestancka z założenia (*sola Scriptura*) nie uznaje żadnych „kościelnych” norm moralnych. Mimo pewnych wyjątków ogólnie można stwierdzić, że nie ma tam żadnej rozwiniętej doktryny prawa naturalnego, co jest tak charakterystyczne dla tradycji katolickiej. Od początku reformacja odrzuciła ideę zasługiwania za pomocą uczynków moralnych, co miałoby zaciemniać czystość intencji ich spełniania oraz naruszać darmość i majestat Bożej łaski. W różnym stopniu, ale w zasadzie zgodnie etyka ta zawsze broniła się przed legalizmem (i kazuistyką), by nie stać się „etyką prawa”, a raczej pozostać „etyką usposobienia”. By nie odebrać Bogu Jego absolutnego prawa do osądu ludzkiego postępowania, protestantyzm odrzucił próby określania stopnia moralnej dobroci ludzkich czynów czy cnót. W końcu, przywołując kategorie filozoficzne, należy etykę protestancką określić jako autonomiczną z pewną domieszką heteronomii: indywidualne sumienie nie podlega jakimkolwiek autorytetowi (ludzkiemu), a w pełni poddane jest jedynie słowu Bożemu¹⁰.

2. Niektóre nurty etyki protestanckiej

Wewnętrzne zróżnicowanie protestantyzmu wyrasta z teologicznych założeń reformacji i prowadzi w konsekwencji do wielu ujęć problematyki etycznej. Wskazanie na pewne, wspólne rysy tej tradycji domaga się uzupełnienia o przedstawienie jej ważniejszych nurtów. Są wśród nich zarówno ujęcia dominujące, pochodzące od głównych twórców reformacji, jak i późniejsze, które wykrystalizowały się w ciągu dalszej ewolucji zachodniego chrześcijaństwa poreformacyjnego.

⁹ „The Christian life in its fullest sense involves both the inner spirituality of a heart renewed by the grace of God, which practices the discipline of prayer and devotion, and the movement from the altar to the marketplace and the polling booth, which verifies its inner trust and faith and lives out its belief in praxis, in daring witness to what God wills for the social order”. W. Beach, *Christian Ethics in the Protestant Tradition*, s. 16.

¹⁰ Por. W. Trillhaas, *Moral Theology – Protestant*, w: *Sacramentum mundi: An Encyclopedia of Theology*, red. K. Rahner [i in.], t. 4, New York: Herder and Herder 1969, s. 130.

A. Etyka luterańska

Wspomniane już niektóre założenia teologii Marcina Lutra koncentrują się na podstawowej tezie o usprawiedliwieniu przez wiarę. Kryje się za tym pesymistyczne przekonanie o całkowitym zepsuciu natury ludzkiej w stanie *post lapsum*, a stąd o konieczności Bożej interwencji – Chrystusowej łaski, która wyzwala grzesznika z winy w oczach Bożych. Usprawiedliwiony człowiek jest powołany do służby bliźnim we wszystkich obszarach życia. Ponieważ to ufna wiara otwiera człowieka na przyjęcie łaski, etyka Lutra jawi się jako ściśle powiązana z wiarą, a wiara jest czynem dobrym w najwłaściwszym sensie i w najwyższym stopniu, nadając dobroć wszystkim innym czynom. Etyka Lutra jest więc nieodłączna od jego teologii¹¹.

Wiara chrześcijańska jest jednoznacznie chrystocentryczna, gdyż to jedynie Chrystus przynosi usprawiedliwienie, uwalniając chrześcijanina z niewoli szatana. Taka prawdziwa wolność dana jest tylko tym, którzy wierzą, i przez to tylko oni mogą realizować Boże przykazania. Luterska etyka jest więc skierowana wyłącznie do wyznawców Chrystusa, gdyż tylko oni są świadomi wolności i nią obdarowani dzięki swojej wierze. Służba, spełniana przez chrześcijanina grzesznego i usprawiedliwionego zarazem w duchu wolności, wspomaga jego samodyscyplinę i zaspokaja potrzeby bliźnich. Tym samym jest świadectwem dawanym Bogu w świecie. Takie chrześcijańskie życie moralne równocześnie nie ma żadnego znaczenia zasługującego (bo usprawiedliwienie jest z samej łaski), a jedynie wyraża wdzięczność Bogu za dar zbawienia.

W wizji życia społecznego Luter, na kanwie nauki św. Pawła (por. Rz 5), używał modelu dwóch królestw, a więc wyróżniał dwa obszary ludzkiego działania – stworzenia i zbawienia. W obu sferach działa Bóg jako Pan, w królestwie stworzenia przez świecką władzę i prawo, w królestwie zbawienia – przez Chrystusa i Ewangelię. Chrześcijanin żyje i działa w obu królestwach, stąd ma obowiązki w obu wymiarach. Podczas gdy zawsze trzeba uważnie rozróżniać obie rzeczywistości, nie należy ich skrajnie separować, by nie popaść przy tym w skrajną świeckość. Jest tu miejsce na „świętą świeckość”, gdyż spełnianie zwyczajnych zadań w służbie bliźnim jest oddawaniem czci Bogu. W porządku stworzenia człowiek działa i żyje szczególnie w trzech stanach: ekonomicznym (w domu), kościelnym i politycznym (w państwie)¹². Każdy

¹¹ Główny wykład teologii i związanej z nim etyki luterańskiej zawiera się w tzw. księgach wyznaniowych (symbolicznych), do których należą: *Konfesja augsburska* z 1530 r.; *Apologia Konfesji augsburskiej* z 1530/31 r.; *Mały katechizm* z 1529 r.; *Duży katechizm* z 1529 r.; *Artykuły szmalkaldzkie* z 1537 r. i *Formuła zgody* z 1577 r. Por. www.luteranie.pl.

¹² Obecnie luteranie mówią o czterech takich „miejscach odpowiedzialności”: małżeństwo i życie rodzinne, praca, życie publiczne (obywatelskie) i Kościół. Por. R. Benne, *Lutheran Ethics: Perennial Themes and Contemporary Challenges*, s. 15.

stan należy wypełniać pracą traktowaną jako powołanie, co czyni człowieka współpracownikiem Boga. W ten sposób Luter nadał każdej pracy sens religijny, uświęcając całe, także świeckie życie. Sfera świecka pozostaje jednak świecka, a więc dla przykładu małżeństwo, należąc do królestwa stworzenia, nie jest środkiem sakramentalnym uświęcającym człowieka i rządzi się ziemskim prawem, a nie Ewangelią. W królestwie stworzenia człowiek ma kierować się nie wiarą i miłością, ale rozumem i sprawiedliwością. Wiara może oświecać człowieka w każdym jego działaniu, ale królestwo świeckie z Bożego założenia winno pozostać świeckie na zawsze. Stąd Kościół nie powinien narzucać państwu swojej woli, a państwo nie ma prawa ingerować w profetyczną funkcję Kościoła, który poddaje całe życie (w tym publiczne) pod władzę prawa Bożego¹³.

B. Etyka kalwińska

Właściwą podstawą życia chrześcijańskiego jest Boża łaska i pełna wdzięczności odpowiedź. Dlatego etyka kalwińska bywa nazywana „etyką wdzięcznego posłuszeństwa”. Podobnie jak u Lutra, u podstaw koncepcji etycznej Kalwina leży przekonanie, że to nie dobre uczynki przynoszą zbawienie, ale wiara. To ona umożliwia – w terminologii Kalwina – odrodzenie i uświęcenie człowieka. Mimo usprawiedliwienia z grzechów, „stary człowiek” nie został całkowicie zniszczony i istnieje z „nowym”. Dlatego życie chrześcijańskie jest nieustanną walką i zmaganiem się z grzesznością, co ma prowadzić do wzrastania w świętości. Łączy się z tym charakterystyczny dla Kalwina akcent na wyrzeczenie (gdy Luter podkreślał raczej spontaniczność działania). Rozumiał je jako pełne wdzięczności samoofiarowanie się Bogu, za czym stoi Pawłowe wezwanie do oddania swego ciała „na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną” (Rz 12,1). W wyrzeczeniu Kalwin wskazuje na podwójne odniesienie – do Boga i do bliźniego. Względem Boga chodzi o to, by chrześcijanin szukał jedynie błogosławieństwa Bożego, a nie jakiegokolwiek dobra czy pomyślności ziemskiej. W relacji do bliźniego wyrzeczenie oznacza miłość jako gotowość do szukania dobra bliźniego w każdej sytuacji i dzielenia się wszystkimi łaskami i dobrami. Etyka wyraźnie łączy się tutaj z oddawaniem czci Bogu, a miłość do Boga ma prowadzić do miłości bliźniego¹⁴.

W kontekście rozumienia znaczenia prawa w życiu, u Kalwina są nowe akcenty w stosunku do Lutra. Luter mówił o dwóch „zastosowaniach” czy „po-

¹³ Por. W.H. Lazareth, *Lutheran Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 360-363; M. Hintz, *Poglądy etyczne Lutra*, s. 22-25.

¹⁴ Główne księgi wyznaniowe kalwińskie to: *Druga Konfesja Helwecka* z 1566 r., *Katechizm Heidelberski* z 1536 r. oraz Jana Kalwina *Nauka religii chrześcijańskiej* (*Institutio religionis christianae*) z 1536 r.

żytkach” z prawa. Pierwsze zastosowanie, o charakterze duchowym, to uznanie w prawie przewodnika do Chrystusa i Jego łaski. W nim człowiek dostrzega, jak w lustrze, swoją grzeszność i konieczną pomoc łaski Bożej. Drugi pożytek z prawa, bardziej społeczny, to jego znaczenie dla opanowania własnej, ludzkiej gwałtowności i nieumiarkowania. Ma to służyć zwłaszcza dobru społeczeństwa. Te dwa luterskie zastosowania prawa Kalwin poszerzył o trzecie, w jego przekonaniu najważniejsze. Prawo jest tu nauczycielem, pozwalającym rozpoznać wolę Bożą i bodziec, by ją wykonać. Szczególne znaczenie mają tu przykazania Boże, interpretowane w świetle przykazania miłości Boga i bliźniego, a nieodzownym środkiem umożliwiającym uświęcenie i realizowanie ideału nowego życia jest modlitwa. Widać tu, że według Kalwina prawo nie zostało całkowicie uchylone, ale równocześnie chrześcijanie „nie żyją pod prawem, ale pod łaską”. W tym kontekście warto podkreślić, że dla Kalwina nie do przyjęcia jest idea prawa naturalnego, jaką przedstawił św. Tomasz. Jeżeli nawet można uznać istnienie jakiegoś prawa naturalnego, to jest ono: (1) zakorzenione w objawieniu, a nie istnieje niezależnie; (2) wpisane w człowieka na sposób wrodzony, a nie poznawalne z obserwacji czy doświadczenia; (3) wskutek „odrażających skutków grzechu” jest niekompletne i nie istnieje jako powszechnie akceptowany system prawd i norm moralnych¹⁵. Spośród teologów XX-wiecznych najostrzejszy atak na prawo naturalne pochodzi od K. Bartha, uznawanego za najważniejszego współczesnego teologa protestanckiego.

Nowe życie i wzrastanie w świętości ma ostatecznie u podstaw Boże wybranie (predestynację). To Bóg wybrał człowieka, by prowadził nowe, święte życie pomimo swej grzeszności. Jest to tzw. obiektywna zasada nowego życia, czemu od strony subiektywnej odpowiada wiara. Wyrzeczenie, niesienie krzyża i nastawienie na wieczność to treść życia chrześcijańskiego. Akcent na samożarcie i pokutę, częsty u Kalwina, należy widzieć nie skrajnie negatywnie, ale bardziej jako umożliwienie czynnej pomocy bliźniemu płynącej z miłości. Dość często pojawia się w tym kontekście idea naśladowania Chrystusa, zwłaszcza cierpiącego i niosącego krzyż. Jednakże to nie naśladowanie rodzi związek z Chrystusem, ale uprzedni wybór i łaska Boga. Wszystko w końcu zależy od Boga, także jakiegokolwiek ludzkie osiągnięcia. Dlatego trzeba we wszystkim zdawać się na wolę Boga i Jemu oddawać swoje życie. Towarzyszy temu zobowiązanie do umiaru i właściwego używania dóbr ziemskich. Ponieważ wszystko zależy od Boga, nie ma – jak u Lutra – podziału na to, co świeckie i to, co religijne. Cały świat jest Boży i wszystko, co człowiek czyni, ma być na chwałę Bożą (*solī Deo gloria*) i dla dobra bliźniego¹⁶.

¹⁵ Por. C.F.H. Henry, *Natural Law and a Nihilistic Culture*, s. 56.

¹⁶ „Christians will meditate on the future life, and this assists them to place their lives at God's disposal [...]. Since we are to look to God in everything that we do, life is not

C. Etyka (teologia moralna) anglikańska

Do pewnego stopnia odrębna od pierwotnej reformacji tradycja etyczna zaczęła się kształtować w Kościele angielskim po jego odłączeniu się od Rzymu w 1534 r. Wbrew radykalnemu założeniu o *sola Scriptura*, anglikanizm opowiedział się za tzw. potrójnym autorytetem: Pismo Święte, rozum i Tradycja. To oznaczało większą gotowość do zachowania dotychczasowego, przedreformacyjnego chrześcijaństwa tak w wymiarze kościelnym, teologicznym, jak i etycznym. Stąd akcent padał tam na poszukiwanie *via media*, czyli stanowiska pośredniego między „rzymskim katolicyzmem” a „protestanckim indywidualizmem”. W teologii anglikańskiej wykształciło się rozróżnienie na kwestie fundamentalne i drugorzędne, gdzie tylko te pierwsze były konieczne do przyjęcia dla zachowania tożsamości. Całą tę teologię (i w konsekwencji naukę moralną) zwykło się określać jako „wszechstronną” (*comprehensive*), co miało oznaczać zgodę na dopuszczenie różnych opinii i interpretacji, nawet ze sobą sprzecznych. Opracowano podstawowe artykuły wiary (anglikańskiej), które wyrażały główne założenia doktrynalne. Największy autorytet dla teologii, etyki, liturgii i całego życia kościelnego miała *Book of Common Prayer*¹⁷. Od początku ukształtowały się również dwie główne tradycje kościelno-teologiczne w Church of England, katolicka i protestancka, które później zyskały miano Kościoła wysokiego (High Church) i Kościoła niskiego (Low Church). Z czasem, szczególnie przy końcu XIX wieku, coraz bardziej uwyrażniała się trzecia, liberalna tradycja, znana jako Kościół szeroki (Broad Church).

Każdy z trzech nurtów daje miejsce dla swoistej wizji życia moralnego, gdzie mimo wspólnych, anglikańskich założeń akcenty są zróżnicowane, niekiedy w dużym stopniu. W dziejach Kościoła Anglii tzw. okres karoliński w XVII wieku szczególnie wykrystalizował myśl teologiczną i etyczną. Dominowały wtedy dwa nurty – katolicki i ewangelicki. Pierwszy, idąc za R. Hookerem, „architektem teologii anglikańskiej”, przyjmował w teologii moralnej podwójną drogę poznania dobra: przez „światło natury” i „światło Objawienia” z nieodzowną rolą tradycji Kościoła. Gdy drugi z nich, nurt protestancki (kalwiński, purytański), opowiadał się za jedynym autorytetem Biblii (W. Perkins, W. Ames, R. Baxter), nurt katolicki akcentował potrójny autorytet z większą rolą rozumu i znaczeniem tradycji nauczania kościelnego, zachowując w dużym

divided into religious and secular spheres. All things are done to the glory of God and the good of the neighbour. Calvin, it has been said, 'laicized piety'. J.A. Whyte, *Calvinist Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 72.

¹⁷ *Book of Common Prayer*, po początkowych poprawkach, przyjęła ostateczną wersję w 1662 r. Do podstawowych ksiąg i tekstów anglikańskich należą też: *Katechizm* z 1549 r. (poszerzony w 1604 r.), *39 Artykułów wiary i Prawo kanoniczne* z lat 1603-1604.

stopniu naukę św. Tomasza z Akwinu (J. Taylor, R. Sanderson). Ukształtowało się wtedy przekonanie o nierozzerwalnej łączności etyki i ascetyki. Dużo pisano w duchu kazuistycznym, podejmując tematykę sumienia i grzechu. Nauka ta miała często charakter okazjonalny, gdzie chciano pokazać własną odrębność względem „nauki rzymskiej”, a także odnosząc się krytycznie do tez purytańskich. Ważnym założeniem było, by nie tworzyć nauki moralnej w kontekście spowiedzi i konfesjonału, ale by pisać i pouczać (zwłaszcza w kazaniach) lud na drodze do „świętego życia”. Charakterystyczne było odrzucanie rozróżniania grzechów na śmiertelne i powszednie, z akcentem na poważne skutki każdego grzechu i wezwaniem do żalu i pokuty w całym życiu chrześcijańskim, a nie tylko przy konfesjonale¹⁸.

Po okresie naturalizacji nauki moralnej (J. Butler) i próbach jej odnowy w XIX wieku, zwłaszcza przez większe zaangażowanie społeczne, dopiero w XX wieku doszło do poważnego wysiłku odnowy anglikańskiej teologii moralnej w jej nurcie katolickim (K.E. Kirk, R.C. Mortimer, L. Dewar, H. Waddams). W ten sposób przywrócono tej etyce charakter teologiczny, wskazując na jej konieczny związek z wiarą i doktryną chrześcijańską, przez co stawiała się ona bardziej teo- i chrystocentryczna. Człowiek, jako podmiot działania moralnego, był widziany bardziej w świetle Objawienia, a nie tylko poznania naturalnego. Antropologia anglikańska, obok tradycyjnej teleologii, przyjmowała charakter personalistyczny i relacyjny, a równocześnie eschatologiczny. Przyjmując osiągnięcia współczesnych nauk o człowieku, zwłaszcza psychologii i socjologii, teologia anglikańska miała świadomość słusznego krytycyzmu, by nie z takich źródeł wyprowadzać prawdę o człowieku i jego życiu moralnym. Podtrzymywano przekonanie – odmienne od głównego nurtu protestanckiego – o uznaniu zarówno naturalnych, jak i biblijnych źródeł chrześcijańskiej teologii moralności. Pozwoliło to na uznanie miejsca prawa naturalnego w życiu moralnym, ale też na wskazanie na *agape* jako centrum etyki oraz uwzględnienie kategorii *imitatio Christi*. Wyraźny akcent pada tu również na pneumatologiczny i eklezjalny charakter teologii moralnej. To Duch Święty daje światło do poznania Bożych wezwań i łaskę, by je wypełnić. Ponieważ Jego działanie trwa szczególnie w Kościele, także w życiu moralnym uczniowie Chrystusa koniecznie potrzebują Kościoła, również w wymiarze widzialnym. Stąd niekiedy mniej, a niekiedy szczególnie wyraźnie (R.C. Mortimer) anglikańska teologia moralna dowartościowuje autentyczne nauczanie Kościoła w kwestiach moralnych, którego podmiotem są biskupi. Współczesna teologia moralna w Church of England jasno wskazuje na potrzebę integralnego rozumienia moralnego i duchowego wymiaru życia chrześcijańskiego, także przez odwołanie się do sakramentów. Szczególnie u Kirka, czołowego anglikańskiego teologa mora-

¹⁸ Por. S. Nowosad, *Odnowa anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*, s. 20-34.

listy w XX wieku, bardzo mocno wybrzmiało wskazanie na *visio Dei* jako cel całego życia moralnego, jak też na jego wymiar kultyczny. Uwielbienie Boga (*worship*) należy widzieć w centrum życia chrześcijanina, a dokonuje się ono także przez życie moralne¹⁹.

W ostatnich dekadach XX wieku w anglikańskiej teologii moralnej dominuje raczej nurt ewangelicki, biblijny i wyraźnie paschalny w ukazywaniu chrześcijańskiego życia moralnego (O. O'Donovan). Powracają także mocne akcenty kalwińskie, szczególnie przez odwoływanie się do K. Bartha (M. Banner). Wcześniej mocno wyraziły się tu również tendencje relatywistyczne przez rozwój skrajnego sytuacjonizmu etycznego (J. Fletcher, J.A.T. Robinson). Z kolei oficjalne wypowiedzi Kościoła anglikańskiego w kwestiach etycznych (przerywanie ciąży, klonowanie, eksperymenty na płodzie ludzkim) zdradzają silne skłonności liberalne. W aktualnym, globalnym obrazie anglikańskiego nauczania moralnego widać liczne podziały, różne i często przeciwstawne sobie opinie i wysoki stopień niepewności co do możliwości jednoznacznego odczytania i ukazania etyki chrześcijańskiej.

D. Etyka metodystyczna

Bracia John i Charles Wesleyowie stoją u początków metodyzmu, który zrodził się jako ruch ożywienia anglikanizmu w pierwszej połowie XVIII wieku. Widząc osłabienie wiary i życia chrześcijańskiego, zaczęli głosić wezwanie do radykalnego i rygorystycznego wzrastania w świętości. Regularnie medytując nad słowem Bożym, wypracowali swoistą „metodę” uporządkowanego dążenia do świętości: przez dobroczynność, regularną Komunię i modlitwę, studiowanie Pisma Świętego i Ojców Kościoła oraz surową ascezę (później odrzuconą). Takie zdyscyplinowane życie chrześcijańskie stało się przedmiotem ich zaangażowanej działalności misyjnej i kaznodziejskiej, także w Ameryce. Główny fundament ich wizji teologicznej i etycznej odwoływał się do klasycznej tezy reformacji o usprawiedliwieniu grzesznego człowieka przez Chrystusa. Jednak inaczej niż Kalwin i angielscy purytanie, J. Wesley wierzył, że łaska Boża dana

¹⁹ „He [the Christian] must indeed have rules of life. But he does not go out into the void to seek them; they are forced upon him by the exigencies of his worship [...]. Thus law helps forward worship, and worship law; but worship is both the beginning and the end. The promulgation, the revision, the purification of principles of conduct – these can have no sure foundation except in a soul whose primary interest is to keep its eyes directed towards God”. K.E. Kirk, *The Vision of God: The Christian Doctrine of the 'summum bonum'*, London: Longmans, Green and Co. 1931, s. 469. Całościowa analiza dwudziestowiecznej odnowy anglikańskiej teologii moralnej por. S. Nowosad, *Odnowa anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*, s. 59-212.

jest wszystkim, a nie wybranym. Ponadto podkreślał, że jest miejsce na ludzką współpracę z tą łaską, bo człowiek ma wolną wolę. Z kolei inaczej niż Luter, Wesley podkreślał, że usprawiedliwienie osiąga swój cel, gdy chrześcijanin stanie się rzeczywiście prawy, a tym samym przemieniony i zacznie przynosić owoce wiary przez miłość do Boga i bliźniego. Usprawiedliwienie więc rozpoczyna proces przemiany, który ma trwać przez całe życie i doprowadzić do chrześcijańskiej doskonałości. Ta doskonałość to świętość, która równocześnie jest i darem Bożym w Chrystusie, i owocem ludzkiej współpracy przez dyscyplinę życia i modlitwy²⁰.

Chrześcijańska doskonałość, choć dotyczy konkretnego człowieka, jest zawsze społeczna, co oznacza, że od społecznego zaangażowania zależy i do takiego zaangażowania winna prowadzić. Jej konkretne przejawy to np. czynna troska o biednych, zwalczanie niewolnictwa, udostępnianie wszystkim opieki lekarskiej czy umożliwianie kredytów dla działalności gospodarczej. Właśnie poprzez takie szczegółowe zobowiązania, m.in. do aktywności gospodarczej, odwoływano się do rozumnego i odpowiedzialnego działania, które charakteryzuje życie moralne. W tym kontekście sformułowano potrójne wezwanie: należy zarabiać, ile można; oszczędzać, ile można; dawać, ile można. Takie zachęty pokazują równocześnie, że Wesley i cały metodyzm ma charakter bardziej praktyczny niż dogmatyczny. Stąd nie ma metodystycznego *credo* ani tym bardziej wyraźnie ukształtowanej etyki. Istnieje natomiast wiele konkretnych wezwań i zobowiązań, które uczą żyć w duchu dyscypliny, modlitwy i czynnej miłości wobec bliźnich. W stosunku do twórców reformacji jest tu wyraźnie większe dowartościowanie tzw. dobrych uczynków w życiu chrześcijanina. Wraz z późniejszym oderwaniem się metodystów od Kościoła anglikańskiego (czego Wesley nie planował), ukształtował się tam także nurt zdecydowanie bardziej kalwiński niż nauki samego Wesleya. Warto też zauważyć, że sam Wesley, zwłaszcza w krytyce niewolnictwa, często odwoływał się do naturalnego porządku moralnego, który niewolnictwo narusza. Odnosnie do problematyki politycznej krytycznie mówił o demokracji, widząc w niej możliwości łatwego naruszania praw ludzkich, które lepiej miała bronić monarchia²¹.

Harmonia i równowaga między osobistą doskonałością i „społeczną świętością” nie zawsze była zachowywana, ale w tym można widzieć główne wskazanie etyczne metodyzmu. W XX-wiecznych środowiskach metodystów

²⁰ „Wesley's conception of perfection was distinctively Christian because perfection, like faith, is finally a gift of God in and through Christ. There is, however, nothing automatic about human progress toward perfection: Sanctification is accomplished by the Holy Spirit but human discipline is also required for this growth”. W.H. Boley, *Wesleyan Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 659.

²¹ Por. S. Nowosad, *Ewangelickie odrodzenie etyki anglikańskiej w XVIII i XIX w.*, w: *Żyć godnie w zmieniającym się świecie*, red. Z. Sareło, Żabki: Apostolicum 2004, s. 82-88.

amerykańskich szczególnie wpływowa była grupa tzw. personalistów z Bostonu (E.S. Brightman, A. Knudson, W. Muellder), których pisma wpłynęły na kształt życia nie tylko samych współbraci. Głośnym współczesnym teologiem i etykiem metodystycznym jest S. Hauerwas, który dużo pisze o etyce charakteru i cnót moralnych.

E. Etyka anabaptystów i mennonitów

Anabaptyści, zwani także chrześcijańskimi braćmi, to grupy chrześcijan, które odłączyły się zarówno od katolików, jak i protestantów wkrótce po reformacji, od 1525 r. Ich pierwszym przywódcą był C. Grebel, a jednym z głównych przekonań wiary był chrzest dorosłych. W etycznych poglądach i postępowaniu usiłowali zachować ścisłą wierność nauce biblijnej, zwłaszcza Nowego Testamentu. Konkretnie nakazy Chrystusa czy Apostołów traktowali jako wzór postępowania. Rodziło to radykalną wizję życia moralnego, trochę na podobieństwo średniowiecznego monastycyzmu. Według anabaptystów jednak, rady ewangeliczne nie są dla wybranych i powołanych, ale zobowiązują wszystkich. Ten akcent na posłuszeństwo nakazom biblijnym stał się wręcz fundamentem jedności wspólnoty, bardziej niż wspólnie wyznawane prawdy wiary. Przyjmując założenie reformacji o usprawiedliwieniu przez wiarę, nie negowali jednak znaczenia dobrych uczynków. Uważali raczej, że wiara i czyny – *credo* i *oboedio* – są nierozdzielne. Stąd wiara w Chrystusa koniecznie zawiera w sobie życie według Jego nauki.

Anabaptyści odrzucali jakąkolwiek predestynację, podkreślając wolną wolę i wolne działanie, zwłaszcza w sferze religijnej. Dlatego nie brali udziału w rządach czy urzędach publicznych, które na różne sposoby zmuszały ludzi do pewnych zachowań. Odmawiali wszelkiego przysięgania na wierność władzy ziemskiej, odrzucając również służbę wojskową. Takie podkreślanie wolności równocześnie doprowadziło ich do łatwiejszego dopuszczania rozwodu czy separacji małżeńskiej, jak i do odrzucenia własności prywatnej rozumianej jako wyłączność posiadania i korzystania. Niektóre odłamy anabaptystyczne (huterianie) wprowadzały nawet całkowitą wspólnotę dóbr i zakaz jakiegokolwiek własności oraz skrajny pacyfizm²².

Jeszcze w XVI wieku były proboszcz katolicki z Holandii, Menno Simons, zgromadził pewną grupę anabaptystów odrzucających wszelką przemoc, i tak dał początek wspólnocie mennonickiej. Liczne prześladowania w końcu zaprowadziły mennonitów do Ameryki Płn., gdzie jest ich najwięcej. W swojej wizji życia w świecie złagodzili tradycyjny anabaptystyczny rozdział Kościoła od pań-

²² Por. W. Klaassen, *Anabaptist Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 20-21.

stwa, przez co dla przykładu dość powszechnie godzą się na udział w sprawowaniu władzy, służbie wojskowej czy głosowaniu. Proste czerpanie z Biblii nie wystarczy, by znaleźć odpowiedzi na coraz to nowe problemy i skomplikowanie współczesnego życia w świecie. Dlatego w ich refleksji etycznej coraz więcej jest tematów dotyczących kwestii bioetycznych, ekologicznych czy demograficznych. Coraz częściej poszukują sposobów zaradzenia zagrożeniom życia małżeńsko-rodzinnego czy zamieszaniu wokół etyki seksualnej. Równocześnie, w wierności swoim początkom, mennonici akcentują konieczność dobrego życia i dobrych czynów dla zbawienia i w Biblii poszukują właściwego ducha i ukierunkowania codziennego życia. Szczególnie charakterystyczne jest nastawienie na działanie w duchu wzajemnej pomocy, a więc i zaangażowanie na rzecz np. ofiar wojen czy katastrof naturalnych albo środowisk dotkniętych biedą, co czynią zawsze „w imię Chrystusa”. J.H. Yoder jest autorem szczególnie znanym spośród współczesnych etyków mennonickich²³.

*

Przedstawiony tu, z konieczności niepełny, obraz poreformacyjnej koncepcji życia moralnego (etyki) pozwala jednak dostrzec jej charakterystyczne założenia i kierunki późniejszego rozwoju. Złożony i trudny do jednolitego opisu świat etycznej myśli protestanckiej stanowi dzisiaj istotny element całości chrześcijańskiej wizji moralnej. Mimo jej skomplikowania, konieczne są studia nad historycznymi uwarunkowaniami, biblijnym i teologicznym kontekstem oraz przyjętymi założeniami w zakresie rozumienia życia moralnego. Każde takie studia, mimo stwierdzenia istotnych różnic, pozwalają pogłębiać wszechstronne rozumienie prawdy chrześcijańskiej, nie tylko w jej wymiarze moralnym. Umożliwiają też chrześcijanom, by mogli dawać w świecie wspólne świadectwo o objawionej w Chrystusie prawdzie Bożej, której są depozytariuszami. Jest to tym bardziej potrzebne, że współczesna kultura, z jej narastającym zróżnicowaniem, ujawnia także głębokie zagubienie, a przez to fragmentaryzację i zrelatywizowanie moralności, co ostatecznie prowadzi do zanegowania możliwości poznania prawdy o człowieku i jego życiu moralnym.

²³ Por. W. Klaassen, *Mennonite Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 377-378.

Protestanci wobec prawa naturalnego

Nieliczne, jak dotąd, przykłady podejmowania w ramach dialogów ekumenicznych rozumienia życia moralnego chrześcijanina pozwalają postawić tezę, że nie dojrzało jeszcze przekonanie o potrzebie takich międzywyznaniowych studiów¹. Wydaje się, że z trudem znajduje sobie miejsce prawda o tym, że otwarcie się na inne niż własna tradycje teologiczne nie tylko nie niesie w sobie zagrożeń, ale przeciwnie, pozwala jaśniej zrozumieć własne przekonania co do wiary i życia moralnego, jak też stwarza okazję do cennej wymiany darów. Parafrazując słowa Jana Pawła II z jego encykliki ekumenicznej, trzeba podkreślić, że poza granicami katolickiej teologii moralnej nie ma próżni teologicznomoralnej². Skoro „dialog ekumeniczny ma charakter wspólnego szukania prawdy”³, spotkanie w dialogu jest owocne dla wszystkich. Można sądzić, że jest to jednym z czynników, które sprawiają nowe zainteresowanie i dowartościowanie problematyki prawa naturalnego wśród współczesnych protestantów. Nauka o *lex naturalis* zawsze należała do korpusu chrześcijańskiej wizji życia moralnego, mając swe początki jeszcze w starożytnej myśli grecko-rzymskiej, jednakże właśnie wskutek założeń twórców XVI-wiecznej reformacji doznała poważnego osłabienia, a niekiedy nawet odrzucenia w etyce protestanckiej.

¹ W zasadzie można mówić jedynie o dwóch przypadkach wspólnego, ekumenicznego zajęcia się moralnością chrześcijańską. Po kilku latach wspólnych dyskusji Anglikańsko-Rzymskokatolicka Międzynarodowa Komisja Teologiczna (ARCIC II) przygotowała dokument pt. *Życie w Chrystusie (Life in Christ: Morals, Communion and the Church)*. Natomiast rok później ukazał się dokument *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału* (tłum. pol. „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 12(1996), nr 2, s. 123-136), który był owocem dialogu ekumenicznego Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego.

² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 13.

³ Tamże, nr 33.

1. Podstawowe założenia reformacji wobec życia moralnego

Dobrze znana jest teza, że pierwsze i centralne przekonanie Marcina Lutra o usprawiedliwieniu grzesznego człowieka przez ufną wiarę nadało określony kształt i charakter całej jego nauce. Miało też to decydujący wpływ na pojmowanie życia moralnego w całości życia chrześcijanina. Z jednej strony kryło się za tym mocne przekonanie o łaskawości i bezinteresowności Bożej łaski, a z drugiej zakładało całkowitą niemoc człowieka w jakimkolwiek współdziałaniu na rzecz wyzwolenia z niewoli grzechu. W konsekwencji oznaczało to radykalny rozdział między wiarą a uczynkami, Ewangelią a Prawem. Można w tym odczytać swoistą nieufność protestantyzmu w stosunku do człowieka i jego działania, zawsze zagrożonego pychą. Takie „zerwanie między porządkiem wiary i porządkiem uczynków” implikowało poważne osłabienie znaczenia życia moralnego, skoro najpierw i w decydujący sposób liczy się wiara, a nie moralność. Współczesny socjolog i teolog protestancki Roger Mehl podkreśla wprost, że „Ewangelia nie jest moralnością [...] Ewangelia stawia pytanie o wiarę, a nie o moralność”⁴. Luter, odwołując się do osobistych doświadczeń, zanegował wartość ludzkich grzesznych czynów czy spełnianie obowiązków, albowiem prowadziło to do koncentrowania się na sobie, a nie na danej przez Chrystusa łasce. To nie kształt życia moralnego czy spełnianie czyny umożliwiają człowiekowi wejście w relację z Bogiem, ale wyłącznie Boży dar i Jego łaskawość. Dopiero wtedy, jako owoc łaski, rodzi się dobre życie i dobre czyny. Dobre postępowanie więc nie ma znaczenia zbawczego i nie może wpływać na usprawiedliwienie z grzechów, a jest raczej skutkiem tego usprawiedliwienia i wyrazem wdzięczności za nie ze strony człowieka. Luter tłumaczył, że to nie dobre czyny czynią człowieka dobrym, ale dobry człowiek spełnia dobre czyny⁵.

Wobec takich założeń protestantyzm stanął wobec swoistego zadania określenia miejsca życia moralnego człowieka wierzącego w stosunku do fundamentalnego daru usprawiedliwienia. Chociaż to przekonanie Lutra było zawsze ważne, opinie innych reformatorów czy późniejszych teologów mogły

⁴ Jego szerszy wykład na ten temat por. *Catholic Ethics and Protestant Ethics*, tłum. J.H. Farley, Philadelphia: Westminster Press 1971.

⁵ „As Martin Luther concluded from his experience as a Roman Catholic monk, this focus on sinful acts and religious duties led to a preoccupation with oneself instead of leading to the new world of grace revealed in Jesus Christ [...]. But what was most important was accepting that we are accepted and brought into relationship to God apart from our own effort and work”. T.F. Sedgwick, *The Christian Moral Life: Practices of Piety*, Grand Rapids: Eerdmans 1999, s. 18.

od tego odbiegać. Widać to choćby w kontekście rozumienia tzw. zastosowania prawa. Dla Lutra prawo miało dwojaki sens – z jednej strony było duchowym przewodnikiem do Chrystusowej łaski, w świetle której człowiek dostrzegał swoją rzeczywistą grzeszność i w konsekwencji konieczność łaski, natomiast z drugiej strony prawo pozwalało człowiekowi zachować pewną kontrolę nad własnym nieumiarkowaniem, zwłaszcza w życiu społecznym. Trzecie zastosowanie prawa, nieuznawane przez Lutra, a podkreślane przez Kalwina, polegało na tym, że wskazywało ono człowiekowi wolę Bożą i pozwalało w jej świetle rozpoznać, co powinien czynić (czyli jakie uczynki spełniać), a tym samym akcentowało posłuszeństwo. Dla Lutra takie rozumowanie mogło rodzić niepokój co do rzeczywistej wolności wiary i jakby nadawało znaczenie określonego postępowaniu.

Ponieważ także po usprawiedliwieniu człowiek pozostaje grzesznikiem (*simul iustus et peccator*), łaska, choć rzeczywista, jest dla niego czymś zewnętrznym, nie sięga bowiem jego wnętrza w taki sposób, by je trwale przemienić i w człowieku zamieszkać. Pinckaers zwraca uwagę, że właśnie takie rozumienie łaski i jej działania doprowadziło w konsekwencji do szeregu innych przekonań, które bardziej czy mniej stały się charakterystyczne dla protestantyzmu i odbiegały od dotychczasowej (tradycyjnej) nauki chrześcijańskiej⁶. To „osłabienie” życia moralnego na rzecz nadania wyjątkowego statusu wierze oznaczało zerwanie z wcześniejszą wizją życia moralnego, sięgającą patrystyki czy myśli św. Tomasza z Akwinu. Sama sprawiedliwość stała się zewnętrzną wobec człowieka, gdyż nie może w niego wniknąć, by go odmienić wewnętrznie. Choć usprawiedliwiony, chrześcijanin nadal jest grzesznikiem. Z kolei oznacza to negację łaski uświęcającej, która byłaby wlana do duszy, „by ją uleczyć z grzechu i uświęcić. [...] udoskonalającą samą duszę, by uzdolnić ją do życia z Bogiem i do działania mocą Jego miłości”⁷. Podobnie cnoty, szczególnie teologalne jako nadprzyrodzone uzdolnienia do dobra, traktowane są nieufnie, skoro niosą w sobie współpracę i dążenie człowieka do wzrostu moralnego. Zanegowane, a przynajmniej podejrzone są takie rzeczywistości, jak świętość i uświęcenie, bo mogłyby one naruszać wystarczalność samej ufnej wiary. Świętość przysługuje tylko samemu Bogu, a w żaden sposób nie odnosi się do człowieka. Człowiek nie może więc doświadczać nadzwyczajnej łaski prowadzącej do jego szczególnego uświęcenia i nie można mówić o jakiejś czci oddawanej takim świętym. Cześć i kult przysługują jedynie samemu Bogu. W dalszej konsekwencji zostaje podważona mistyka jako czysto ludzki i nieuprawniony wysiłek poznania i sięgnięcia Boga. Nie ma tu miejsca na cnoty ani na ascezę.

⁶ Por. S.T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 1994, s. 262-263.

⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1999-2000.

Stąd życie monastyczne czy zakonne jawi się również jako niewłaściwe, skoro wyraża się poprzez praktyki ascetyczne czy modlitwę kontemplacyjną, co ma doprowadzić do osiągnięcia świętości. Ostatecznie nawet sama teologia, jako wysiłek i dzieło ludzkiego intelektu, pozostaje tylko ludzkim dążeniem i jako takie ma względną, jedynie ludzką wartość.

Pojmowanie etyki chrześcijańskiej w tradycji protestanckiej zawsze zakłada mocne założenia teologiczne. Wiara jest zdecydowanie pierwsza i na niej buduje się bardziej czy mniej dojrzałe wypracowana etyka. Można wskazać na kilka podstawowych przesłanek wiary, które warunkują rozumienie i budowanie koncepcji etycznej⁸. Te przesłanki mogą przejawiać wiele wspólnego z innymi nurtami chrześcijańskimi, chociaż w pewnych ujęciach będą wyraźnie swoiste dla tradycji protestanckiej, zwłaszcza reformowanej. Najpierw chodzi o założenie poznawcze, czyli uznanie, jak mają się do siebie wiara i rozum na drodze poznania prawdy. Protestantyzm jednoznacznie wskazuje na pierwszeństwo i znaczenie wiary w Boga. Ważniejsze jednak niż poznanie istnienia Boga jest zaufanie Mu, bo On jest źródłem wszystkiego, On życie podtrzymuje i odnawia. Człowiek ma w sobie zdolność do takiej ufnej wiary, co nie wyklucza – wbrew niektórym opiniom – jego zdolności do rozumowego i krytycznego poznawania świata. W istocie protestantyzm wierzy w istnienie ładu w całej istniejącej rzeczywistości, która jest jedna i uporządkowana z woli Bożej. Łączy się z tym pojmowanie tego, co istnieje jako dzieła Boga Stwórcy. Dzięki temu w całym stworzeniu jest wewnętrzny ład i harmonia, a równocześnie świat w swojej pierwotnej, stworzonej naturze jest dobry⁹. Swoje określone miejsce w tym stworzeniu ma człowiek, co implikuje, że dobroć jego czynów zależy od zgodności z danym w stworzeniu Bożym porządkiem¹⁰. Wydaje się, że pozwala to mówić o istnieniu jakiegoś naturalnego ładu i prawa.

Ważnym elementem refleksji chrześcijańskiej zawsze był namysł nad istotą człowieczeństwa. Filozofowie czy teologowie często widzieli tę istotę w ludzkim intelekcie, a więc zdolności poznawczej człowieka. Jakkolwiek myśl chrześcijańska sięga jeszcze głębszych warstw człowieczeństwa i akcentuje zwłaszcza ludzkie serce czy wolę. Albowiem to w sercu rozstrzyga się decyzja miłości, za którą stoi określony wybór przedmiotu miłości. W ten sposób jako *homo amans* człowiek wyraża i nadaje kształt temu, co w nim najbardziej ludzkie. Płyne z tego oczywista implikacja dla życia moralnego, gdzie wartość ludzkich czynów określona zostaje przede wszystkim przez to, ku czemu zwraca się wola

⁸ Por. W. Beach, *Christian Ethics in the Protestant Tradition*, s. 22-31.

⁹ „Będą zatem istniały, jak długo trwać będzie ziemia: siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc”. Rdz 8,22. O dobroci całego stworzenia por. zwłaszcza Rdz 1.

¹⁰ „[...] our action is good when it befits our distinctively human place in the grand design of things. [...] human beings should act in a way suitable to our higher place in the grand design of creation”. W. Beach, *Christian Ethics in the Protestant Tradition*, s. 25.

i co obiera jako przedmiot miłości. To interesująca sugestia W. Beacha, gdyż może oznaczać wskazanie na przedmiot, jako najbardziej decydujący element o dobroci lub złości moralnej ludzkiego działania¹¹. Ponadto ważny aspekt chrześcijańskiej antropologii zawiera się w uznaniu społecznego charakteru stworzonej ludzkiej natury. Człowiek istnieje zawsze jako osoba-w-społeczności, z czego też da się wyprowadzić wniosek, że etyka chrześcijańska jest zawsze społeczna. Koniecznej i fundamentalnej relacji człowieka jako stworzenia do swego Stwórcy musi zawsze towarzyszyć uznanie jego koniecznych relacji międzyosobowych.

Szczególnie charakterystyczne dla tradycji reformacyjnej jest podkreślanie wyjątkowej władzy Boga w relacji do całego stworzenia. To oznacza, że w kontekście przymierza – jako podstawowego pojęcia dla zrozumienia relacji między Bogiem a ludźmi – podkreśla się, że to Bóg ustala warunki tych relacji¹². Warunkiem zawarcia przymierza jest szczególne uzdolnienie człowieka przez Stwórcę przez obdarowanie go wolnością. Objawienie Boże poucza jednak, że człowiek poważnie nadużył tego daru, stąd tak podkreślane w teologii i etyce protestanckiej pojęcie grzechu. Jego istotna treść to pycha¹³, która doprowadziła człowieka do buntu przeciw Bogu i zerwania przymierza, do naruszenia wewnętrznego ładu w ludzkim sercu i wspólnoty z innymi oraz resztą stworzenia. Grzech jako nieposłuszeństwo człowieka wobec Bożych przykazań prowadzi do „niepowstrzymanych konsekwencji”, które nietrudno dostrzec w całym stworzonym świecie. Akcentowanie grzechu i jego skutków nadaje etycznej wizji poreformacyjnej wydźwięk pesymistyczny. Zakres i głębia tego pesymizmu mogą się różnić, ale niemal zawsze implikują poważne osłabienie albo i zniszczenie naturalnych zdolności do poznania i działania moralnego. To jedna z głównych przyczyn protestanckich wątpliwości co do znaczenia, a nawet istnienia naturalnego prawa moralnego.

¹¹ Co, przy właściwej interpretacji, jest bliskie nauczaniu *Veritatis splendor*, gdzie Jan Paweł II pisze: „Moralność ludzkiego czynu zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę”. Nr 78. Szersza analiza tego tekstu por. S. Nowosad, *Prawda człowieka – prawda jego działania*, w: *Antropologia teologicznomoralna. Koncepcje, kontrowersje, inspiracje*, red. I. Mroczkowski, J. Sobkowiak, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2008, s. 68-73.

¹² „Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego, i chodzić Jego drogami, pełniąc Jego polecenia, prawa i nakazy, abyś żył i mnożył się, a Pan, Bóg twój, będzie ci błogosławił w kraju, który idziesz posił. Ale jeśli swe serce odwrócisz, nie usłuchasz, zbłądzisz i będziesz oddawał pokłon obcym bogom, służąc im – oświadczam wam dzisiaj, że na pewno zginięcie, niedługo zabawicie na ziemi, którą idziecie posił, po przejściu Jordanu”. Pwt 30,15-18.

¹³ To akcenty wyraźnie augustyńskie. W XX wieku wyjątkowo mocno o skutkach grzechu pierwotnego dla życia społecznego pisał Reinhold Niebuhr. Por. J.P. Wogaman, *Christian Ethics*, s. 217-220.

Dla wizji życia moralnego ważne są też przekonania z zakresu soteriologii, gdzie podkreśla się, że Bóg jest dla człowieka nie tylko Stwórcą i Sędzią, ale także Zbawcą. Jest bowiem Bogiem łaski¹⁴. Grzeszny człowiek ma więc szansę powrócić do łączności z Bogiem, odzyskując harmonię i pokój dzięki Jego łasce. W tradycji protestanckiej mocno podkreśla się całkowitą darmość łaski, która wprowadza człowieka w nowe życie, życie łaski i prawdziwej wolności, a więc i moralnej odpowiedzialności. Nurt reformowany (kalwiński) odróżnia tu łaskę powszechną od specjalnej. Ta pierwsza to zaufanie, że Boże wsparcie prowadzi ludzi np. do zgody i pokoju, a nie do wojny, do pojednania, a nie do podziałów. Natomiast łaska specjalna to sam Jezus Chrystus i Jego dzieło odkupienia ofiarowane człowiekowi. W ujęciach bardziej ewangelikalnych podkreśla się, że dzięki takiej łasce człowiek wstępuje na drogę prawdziwej doskonałości, która wyraża się w jego dobrych czynach spełnianych z wdzięczności wobec Boga. Dla pełni wiary konieczne jest uwzględnienie wymiaru eschatologicznego życia z wiary, który wyraża ukierunkowanie ludzkiej historii ku wieczności. W ujęciu liberalnym (np. tzw. ewangelii społecznej) akcentowało się optymistyczne przekonanie o stopniowej przemianie świata na kształt królestwa Bożego, czym zachwiało jednak doświadczenie tragicznych wojen w XX wieku. W nurcie tradycyjnym podkreśla się raczej nieustanne istnienie w świecie dobra i zła, co potwierdza choćby współczesny rozwój nauki i postęp techniczny, gdzie dobrym osiągnięciom stale towarzyszą nadużycia i zagrożenia. Dla etyki oznacza to podkreślanie raczej wiary niż nadziei jako motywacji dla moralnego działania. To nie nadzieja na usunięcie zła z ludzkiego świata ma motywować ludzkie działanie, ale wiara w Boga jako Sędziego i Odkupiciela, a więc ostatecznego Pana całego stworzenia. Stąd ze strony człowieka konieczna jest postawa posłuszeństwa w odpowiedzi na Boże wezwania i wierności w szukaniu jego królestwa i sprawiedliwości. Właśnie rozpoznanie i spełnianie woli Bożej tu i teraz decyduje o moralnej wartości ludzkich czynów (jest to życie ufną wiarą), a nie to, jak na końcu wypełni się historia świata (ku czemu zwraca się nadzieja)¹⁵.

¹⁴ „The One God who creates the order of all things in harmony, who sets the terms of covenant, who governs and overrules the sin of humanity in disobedience to the covenant, is also a God of grace, who restores life to harmony and peace: God as redeemer”. W. Beach, *Christian Ethics in the Protestant Tradition*, s. 28.

¹⁵ „The moral quality of human life is to be measured by the degree to which we act in faithful and trusting response to God’s sovereignty, seeking first his kingdom and his righteousness”. Tamże, s. 31.

2. Rozumienie prawa naturalnego

Nauka o prawie naturalnym ma swoją szczególną historię w chrześcijaństwie poreformacyjnym. Jakkolwiek wbrew dość rozpowszechnionemu przekonaniu sami główni reformatorzy, czyli Marcin Luter i Jan Kalwin wyraźnie nie kwestionowali idei prawa naturalnego. Wyrażali wręcz uznanie dla tej idei, która została z natury (ze stworzenia) wypisana w sercu człowieka. W tym sensie można powiedzieć, że idea prawa naturalnego należy do całości myśli reformowanej, szczególnie gdy traktuje ona o życiu politycznym czy społecznym. U podstaw tego jest zawsze Pismo Święte, potwierdzające istnienie prawa naturalnego. Stąd w pewnym stopniu można nawet mówić o ciągłości w nauczaniu o prawie naturalnym między reformacją i wcześniejszym chrześcijaństwem¹⁶.

Marcin Luter w kilku miejscach wyraźnie wskazuje na znaczenie prawa natury, które jest wcześniejsze niż prawo Mojżeszowe wraz z Dekalogiem. Przykazania w swej istocie nie przynoszą niczego nowego, pozostając w zgodzie z prawem naturalnym, które „obowiązywało przed Mojżeszem od początku świata i także wśród pogan”. Mojżesz o tyle jest prawodawcą, o ile „zgadza się z Nowym Testamentem i prawem naturalnym”, a normy moralne są takie same dla chrześcijan i niechrześcijan. Dlatego każdy „musi uznać, że jest słuszne i prawdziwe to, co mówi prawo naturalne”. Wszyscy, zarówno wierzący, jak i niewierzący, „w głębi swoich serc [noszą] żywą księgę, która daje im całkowicie wystarczające pouczenie o tym, co powinni robić, a czego nie powinni robić, jak powinni osądzać, a co należy przyjąć lub odrzucić”. Prawo naturalne jest więc „wypisane w głębi serca i nie może być wymazane”, a jego znaczenie ujawnia się szczególnie jako sedno chrześcijańskiej etyki społecznej¹⁷.

Podobnie u Jana Kalwina można znaleźć teksty, które wyrażają jego zgodę na istnienie i istotną rolę prawa naturalnego w życiu ludzi, zwłaszcza na płaszczyźnie społecznej. Jakkolwiek ze względu na jego szczególnie pesymistyczne przekonanie o stanie człowieka *post lapsum*, rozumienie i uznanie tego prawa nie jest jednoznaczne. Ludzka natura po grzechu jest „wypaczona i zdegenerowana”, ale obraz Boży nie został w niej „całkowicie unicestwiony

¹⁶ Szeroko pisze o tym m.in. J.T. McNeill, historyk protestantyzmu. Por. jego *The History and Character of Calvinism*, New York: Oxford University Press 1954; tenże, *Unitive Protestantism: The Ecumenical Spirit and Its Persistent Expression*, London: Epworth Press 1964.

¹⁷ Wszystkie cytaty za: J.D. Charles, *Protestants and Natural Law*, „First Things” 2006, nr 168, s. 50-51. „Theologically, Luther is content to allow the natural law and righteousness that comes by faith to stand side by side. And he is representative of the Protestant Reformers as a whole, presupposing the natural law to be at work within all people and thus lodged at the core of Christian social ethics. Otherwise, one could not appeal to the human conscience”. Tamże, s. 51.

i zniszczony”, dlatego należy uznać, że „prawo naturalne wystarczająco poucza ludzi we właściwym postępowaniu”¹⁸. Równocześnie Kalwin odrzuca tak pełną i „optymistyczną” wizję prawa naturalnego, jaką przedstawił Akwinata. Stąd podkreśla, że to prawo musi być widziane jako zakorzenione w objawieniu, a nie poza nim, że jest wrodzone człowiekowi, a nie poznawane poprzez obserwację czy doświadczenie, a w końcu że jest niekompletne¹⁹. Współczesne badania nad myślą Kalwina w tym względzie stawiają przede wszystkim pytanie o wewnętrzną zgodność jego całościowej wizji teologicznej, albowiem wydaje się niekiedy, że pewne tezy pozostają w sprzeczności w stosunku do innych. Dla przykładu można u Kalwina znaleźć jednoznaczne potępienie naturalnych darów człowieka (rozum, sumienie, wola) po grzechu pierworodnym, które czynią człowieka tym bardziej winnym przed Bogiem. Jednocześnie w jego pismach wielokrotnie pojawiają się takie sformułowania, jak: *natura docet, natura dictat, sensus naturae, naturae ordo, lex naturae* czy po prostu *ordo*²⁰.

W zgodzie z innymi reformatorami również U. Zwingli dostrzegał istnienie i sens prawa naturalnego, widząc w nim odpowiednik „prawdziwej religii”, by wszystkie ludzkie prawa od niego czerpały swoją ważność i słuszość. To sam Bóg wpisał to prawo w ludzkie serce i potwierdził je przez Chrystusa. Jest ono wewnętrznym światłem, za którym stoi działanie Ducha Świętego. Pomimo zepsucia pogrzechowego, to prawo natury pozwala nawet poganom odróżnić dobro od zła, zarazem chroniąc wszelkie społeczeństwa przed anarchią. W tym samym duchu H. Bullinger, następca Zwinglego, widzi w prawie naturalnym Boże pouczenie ludzkiego sumienia, by potrafiło ono poznać „sprawiedliwość, równość i dobroć”²¹.

Myśl protestancka porzuciła ideę prawa naturalnego jako skutek oświecenia, zwłaszcza ówczesnej filozofii utylitarystycznej i pozytywistycznej. Doszło wtedy nie tylko do zakwestionowania wiary w Boskie Objawienie Biblii i nadprzyrodzony charakter Kościoła, ale również do podważenia zdolności ludzkiego rozumu do rozpoznania naturalnego porządku moralnego. Oznaczało to zakwestionowanie religijnych i metafizycznych fundamentów sprawiedliwości, a tym, co wyznaczało ład życia, stało się jedynie uchwalone przez ludzi prawo. Zrodziło to podstawy pozytywizmu prawnego, a więc przekonanie,

¹⁸ „The natural law is ‘that apprehension of the conscience which distinguishes sufficiently between just and unjust’”. Tamże, s. 52.

¹⁹ Por. C.F.H. Henry, *Natural Law and a Nihilistic Culture*, s. 56.

²⁰ Por. S.E. Schreiner, *Calvin's Use of Natural Law*, w: *A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law*, s. 51-76 oraz odpowiedź na tezy tego tekstu: T. George, *A Reponse*, w: *A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law*, s. 77-83. Godna uwagi jest także wcześniejsza książka Schreiner *The Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin*, Durham, N.C.: Labyrinth Press 1991.

²¹ Por. J.D. Charles, *Protestants and Natural Law*, s. 52.

że o prawnym (i moralnym) kształcie życia decyduje sam człowiek²². Nie ma tu więc miejsca na obiektywny porządek wartości i norm życia, które byłyby wpisane w ludzką naturę i poznawane na drodze rozumowej.

To wyrażnie negatywne podejście do prawa naturalnego zostało zachwiane przez tragiczne doświadczenia XX wieku, zwłaszcza przez II wojnę światową. Protestantyzm, dotąd coraz bardziej izolujący się od świata wskutek bardziej czy mniej radykalnego podkreślania wyłączności Objawienia i etyki słowa Bożego, podjął refleksję nad odpowiedzialnością chrześcijan za kształt prawa i życia społecznego w świecie. Narastała bowiem obawa przed upowszechnianiem się negacji jakichkolwiek norm i szerzeniem się nihilizmu. Coraz częściej pojawiało się ujmowanie prawa naturalnego jako idei nie sprzecznej, ale raczej komplementarnej w stosunku do etyki biblijnej. Niektórzy etycy protestanccy, jak H. Thielicke czy W. Künneth, dystansowali się wobec zdecydowanego odrzucania prawa naturalnego przez K. Bartha, co zarazem wcale nie oznaczało jego bezwarunkowej akceptacji. Raczej traktowali je jako swego rodzaju „zło konieczne”, któremu trzeba znaleźć jakieś miejsce w Kościele i w świecie²³. Jeżeli można mówić o stopniowym powrocie problematyki prawnonaturalnej do refleksji protestanckiej, sytuacja nadal pozostaje zróżnicowana.

Szczególnie głośna krytyka doktryny prawa naturalnego w XX wieku pochodzi od K. Bartha. Dla niego istnieje jedynie etyka, która opiera się na nakazie żywego Boga, a ten poznawany jest przez człowieka jedynie poprzez objawione słowo Boże. To słowo ma zawsze charakter indywidualny i konkretny – mówi człowiekowi, co tu i teraz ma czynić. Takie ujęcie dało podstawy etyce sytuacyjnej, później zbudowanej przez J. Fletchera czy J. Robinsona. Jeśli to tylko słowo Boże jest dla człowieka zobowiązującym przykazaniem, istnieje jedynie etyka słowa Bożego. Taka etyka chrześcijańska nie jest rodzajem etyki w ogóle, ale jest jedyną autentyczną etyką. Etyka jest więc od Boga, została dana ludziom z Bożej łaski i ukazana w Jezusie Chrystusie. W istocie więc poza Chrystusem nie ma etyki. Wola Boża, którą przekazuje słowo Biblii, ma pierwszeństwo przed wszelkim prawem i nie da się wyrazić w formie jakiegoś zestawu zasad czy ideałów moralnych (stąd traci znaczenie

²² Co w konsekwencji doprowadziło do stworzenia idei państwa totalitarnego, które dla swoich celów używa prawa jako instrumentu niczym nieograniczonej władzy. M.B. Crowe pisze: „The nineteenth century saw the virtual eclipse of the notion – or rather the eclipse of the eighteenth century rationalist natural law, which proved quite unable to resist the criticism of the nineteenth century historical schools of jurisprudence and positivist philosophy”. *The Pursuit of the Natural Law*, w: *Natural Law and Theology* [Readings in Moral Theology no. 7], s. 297.

²³ „Natural law came to be seen as a kind of necessary evil, or an illegitimate child who could not be completely abandoned, but whose rights must be severely restricted”. C.E. Braaten, *Protestants and Natural Law*, s. 22. Por. tenże, *A Response*, w: *A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law*, s. 32-33.

wszelka tradycyjna teologia moralna). Takie przekonania doprowadziły w XX-wiecznej teologii protestanckiej do powrotu do autorytetu słowa Bożego i absolutnych norm moralnych, objawionych w Biblii. Barth dostrzegał coś takiego jak prawo naturalne czy tradycyjnie luterkański „porządek stworzenia”, ale widział w tym zdradliwą pokusę ludzkiej autonomii i religii naturalnej. Według niego stał za tym zsekularyzowany, autonomiczny humanizm, który można nazwać nawet „barbarzyństwem” czy „koniem trojańskim” wewnątrz chrześcijaństwa, gdyż narusza absolutną władzę Chrystusa. Porządek natury w żaden sposób nie odsłania ładu moralnego, który poznawalny jest tylko z objawionego słowa i z Chrystusa. Dlatego „Bóg prawa naturalnego nie może być Bogiem Biblii”²⁴.

Podobnie przeciwny idei prawa naturalnego był J. Ellul, francuski teolog i filozof, którego teologiczna wizja sprawiedliwości i prawa była całkowicie oparta na chrystologii. Odkupieńczy akt Chrystusa postawił wszystkich ludzi w obiektywnie nowej sytuacji, wskutek czego wszystko, w tym prawo naturalne, nabrało względnego charakteru i winno być odczytywane w świetle usprawiedliwienia²⁵. Wśród etyków amerykańskich zdecydowanie krytyczni wobec prawa naturalnego są m.in. P. Lehmann, S. Hauerwas i J.H. Yoder. Lehmann głosił „etykę *koinonia*”, czyli wspólnoty Kościoła jako Ciała Chrystusa. Etyka chrześcijańska jest etyką tej wspólnoty ludzi wierzących złączonych z Chrystusem i uobecniających Go w świecie. Etyka jest więc w istocie rzeczywistością najgłębiej teologiczną, dlatego wszelkie etyczne pytania chrześcijanina mogą znaleźć odpowiedź jedynie w relacji do Chrystusa i w Jego Kościele, a nie w ramach jakiegoś racjonalnego, niezależnego ładu naturalnego²⁶. Z kolei metodysta Hauerwas akcentuje postać Chrystusa jako jedyne centrum wiary i życia chrześcijańskiego. Etyka chrześcijanina to etyka samego Jezusa, który ogłasza i realizuje królestwo Boże na ziemi. Stąd zasady moralne dają się pojąć tylko w świetle wiary, a nie poza nią, co usiłuje czynić doktryna prawa naturalnego. Autentycznie chrześcijańska etyka nie może więc odwoływać się i opierać na niezależnym i samowystarczalnym prawie naturalnym. Dodatkowym argumentem przeciwko tej koncepcji jest dla Hauerwasa – pacyfisty zarzut, że

²⁴ „He saw natural law as the self-assertion of autonomous humanity and natural religion, and, for this reason, he felt he had to speak an irreconcilable ‘no’ to every attempt to derive ethical norms either from the orders of creation, as Lutherans did, or from nature, as Catholics did”. C.E. Braaten, *Protestants and Natural Law*, s. 21. Por. J.D. Charles, *Protestants and Natural Law*, s. 53; J.P. Wogaman, *Christian Ethics*, s. 221-222.

²⁵ Por. J. Ellul, *The Theological Foundation of Law*, tłum. M. Wieser, London: SCM Press 1961 i *The Ethics of Freedom*, tłum. G.W. Bromiley, London: Mowbray 1976.

²⁶ „Christian ethics, as a theological discipline, is a reflection upon the question, and its answer: What am I, as a believer in Jesus Christ and as a member of his Church, to do? To undertake the reflection upon and analysis of the question and its answer – this is Christian ethics”. P.L. Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, s. 25.

tradycja prawnonaturalna wypracowała i głosi usprawiedliwienie dla używania przemocy w postaci teorii wojny sprawiedliwej. A to jest niedopuszczalnym „kompromisem z grzechem”²⁷.

Yoder, przedstawiciel tradycji mennonickiej (anabaptystycznej), głosił, że etyka chrześcijańska polega na radykalnym posłuszeństwie Jezusowi, zwłaszcza Jezusowemu Kazaniu na Górze, czemu świadectwo daje Biblia. Krytycznie patrzył na całą chrześcijańską tradycję prawnonaturalną, której zarzucał błędne otwarcie się na pogańską filozofię. Prawo naturalne uważał za niebezpieczny „dodatek” do objawionego słowa Bożego. Będąc zdecydowanym zwolennikiem pacyfizmu, Yoder widział w państwie złą samą w sobie „pogańską instytucję”, a wszelkie układanie się z państwem na płaszczyźnie społecznej czy politycznej przez odwoływanie się do prawa naturalnego uważał za działanie sprzeczne z Bożym Objawieniem. Zwracanie się ku „naturze rzeczy” i poszukiwanie w tym ładu i sprawiedliwości jest zniekształceniem prawdziwej wizji królestwa Bożego i Chrystusowego krzyża, a więc w istocie jest bałwochwalstwem²⁸.

Wielu protestantów widzi jednak możliwość pewnego uznania prawa naturalnego w chrześcijańskiej wizji życia moralnego. Nie głoszą więc radykalnego wykluczenia między słowem Objawienia a poznaniem naturalnego rozumu, ale wskazują na możliwą komplementarność i współpracę. Takie przekonanie miał E. Brunner, pastor i teolog reformowany, który głosił możliwość naturalnej teologii, a więc i jakiejś naturalnej etyki i prawa moralnego. Uważał, że grzech pierworodny nie dokonał całkowitego zniszczenia obrazu Bożego w człowieku, choć pozostawił w nim silne nastawienie egocentryczne – szukania siebie. Można więc mówić o prawie naturalnym czy ładzie stworzenia, ale zarazem trzeba pamiętać, że ostatecznie prawdziwa etyka to zawsze jedynie etyka wiary, a najważniejsze w życiu jest posłuszeństwo woli Bożej²⁹. Pozytywnie odnosili się

²⁷ „The Christian savoir story and ethic is that of Jesus himself. Jesus determines the story as the crucial person in the story”. S. Hauerwas, *A Community of Character: Towards a Constructive Christian Social Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1981, s. 43. Por. J.D. Charles, *Protestants and Natural Law*, s. 54. Hauerwas krytykuje ideę prawa naturalnego najwyraźniej w dwóch pracach: *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* i *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1977. Por. gruntowne studium wizji etycznej Hauerwasa: B. Stephen, *Christian Ethics between Withdrawal and Assimilation: A Critical Appraisal of the Ecclesio-Centric Ethics of Stanley Hauerwas*. Leuven: KULeuven 2007 (wydruk komput.).

²⁸ „If our understanding of the cross were properly formed, we would avoid the triumphalist temptation and assume our place, with the crucified Lamb, in opposition to the powers in whatever form they may appear”. J.D. Charles, *Protestants and Natural Law*, s. 53. Swoje poglądy Yoder najpełniej wyraził w *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*.

²⁹ „The good is that which God does; the goodness of man can be no other than letting himself be placed within the activity of God. That is what believing means in the New

do prawa naturalnego także m.in. luteranie – P. Althaus, P. Tillich czy W. Panenberg. Nauka o prawie naturalnym ma swoją stosunkowo bogatą historię w anglikańskiej teologii moralnej, od jej początków w pismach R. Hookera i teologów karolińskich po teologów moralistów XX wieku, jak K.E. Kirk, L. Dewar i H. Waddams. Wiązało się to głównie z ich mniej skrajnym ujmowaniem zasady *sola Scriptura*, gdzie Biblii zawsze towarzyszy rozum i Tradycja³⁰.

Obok zasady *sola Scriptura* protestanckie zastrzeżenia do prawa naturalnego wiążą się głównie z rozumieniem skutków grzechu pierworodnego. Jeżeli bowiem skutek pierwotnego upadku człowieka *imago Dei* został w nim całkowicie zamazany, nie jest on w stanie poznać prawdy o dobru i złu na drodze naturalnej. Jeżeli natomiast nie doszło do całkowitego zepsucia człowieka, ludzki rozum jest w stanie odczytać wolę Bożą w naturze stworzenia, zwłaszcza w naturze osoby ludzkiej. Nawet wtedy jednak według protestantów idea prawa naturalnego przejawia poważne braki, gdyż dla przykładu pozbawiona jest wymiaru eschatologicznego i zawęża ludzkie życie do rzeczywistości przemijającej. Według protestantów całkowicie krytycznych wobec tej nauki, przeciwko niej przemawia podstawowa reformacyjna teza o wyłączności Pisma jako jedyne go autorytetu. Przyjęcie chociaż częściowego autorytetu prawa naturalnego zawsze w jakimś stopniu zagrażałoby niepowtarzalności i wyłączności pełni objawienia w Jezusie Chrystusie. Można postawić tezę, że sednem protestanckiej (zwłaszcza ewangelikalnej) krytyki prawa naturalnego jest przyjęcie błędnej dychotomii między naturą a łaską. W takim ujęciu jedno wyklucza drugie, dodatkowo wtedy, gdy natura zostaje skażona grzechem. Dlatego etyka chrześcijańska nie może odwoływać się do natury i naturalnego ładu. W ten sposób staje się jednak bezradna na płaszczyźnie życia społecznego, gdzie człowiek – indywidualnie czy wspólnotowo – staje wobec ważnych decyzji i wyborów moralnych³¹.

Jeszcze inną drogą do uznania pewnego znaczenia prawa naturalnego jest ukazanie człowieka nawet po grzechu jako żyjącego w dwojakiej relacji – przed Bogiem (*coram Deo*) i przed ludźmi (*coram hominibus*). E. Schlink, niemiecki teolog i ekumenista, obserwator na II Soborze Watykańskim, tłumaczy, że skutek grzechu człowiek został pozbawiony wszelkich praw przed Bogiem.

Testament. And this faith is the principle of 'ethics'". E. Brunner, *The Divine Imperative*, tłum. O. Wyon, London: Lutterworth 1937, s. 55.

³⁰ Szerzej na temat anglikańskiego rozumienia prawa naturalnego por. S. Nowosad, *Natural Law in the 20th c. Renewal of Anglican Moral Theology*, w: *Das Naturrecht und Europa*, red. T. Guz, Frankfurt am Main: Peter Lang 2007, s. 443-462.

³¹ „This mistaken distinction fails to see the role our common human nature plays in moral theory and moral discourse and thus it undermines any attempts to enter the public square, where critical ethical issues are at stake”. J.D. Charles, *Protestants and Natural Law*, s. 56.

Jego ratunkiem jest całkowicie darmowa Boża łaska, która przynosi mu na nowo usprawiedliwienie z jego grzechów. Nie ma rzeczywistej ciągłości między pierwotnym stworzeniem a nowym stworzeniem, poznawalnym wyłącznie przez wiarę. Człowiek po grzechu nie jest w stanie uczynić niczego, co mogłoby Boga skłonić do odnowienia przymierza. Prawo naturalne nie ma więc znaczenia teologicznego, czyli nie może się przysłużyć ludzkiemu zbawieniu. Natomiast na poziomie relacji międzyludzkich człowiek nie utracił zdolności do spełniania dobra, co oznacza możliwość zgody na prawo naturalne w wymiarze horyzontalnym³².

Przykłady nowego ujęcia problematyki prawa naturalnego przez teologów protestanckich mają u podstaw określoną interpretację założeń reformacji, jak i coraz bardziej uświadamianą konieczność dialogu i współpracy ze światem pozachrześcijańskim. Warto podsumować powyższe rozważania, przywołując szereg uwag i stwierdzeń Carla Braatena co do możliwości dyskusji o prawie naturalnym w ramach teologii ewangelickiej³³. (1) Nie wolno przeoczyć faktu, że ani sami twórcy reformacji, ani najważniejsze pisma luterzańskie czy kalwińskie wprost nie odrzucają pojęcia prawa naturalnego. Przyznają, że poganie mają możliwość częściowego poznania tego ładu ze stworzenia, zarazem jednak mocno akcentują objawione nowe prawo. (2) Dla teologii reformacyjnej wiodące jest odróżnienie prawa od Ewangelii, czemu towarzyszy podkreślenie absolutnej wyjątkowości przyjścia Boga na świat w Chrystusie, co z kolei wolność Ewangelii przeciwstawia wszelkiemu legalizmowi. (3) Czterokrotne *sola* twórców reformacji nie musi wykluczać idei prawa naturalnego, jakkolwiek go relatywizuje (jak i teologię naturalną), gdyż nie ma tu miejsca na widzenie prawa jako chociaż w pewnym stopniu drogi do zbawienia. (4) Tradycyjnie protestanci akcentują skutki grzechu pierworodnego, ale coraz częściej odrzuca się myśl o totalnym zniszczeniu *imago Dei* w człowieku. Skutkiem tego byłby bowiem tzw. protestancki pesymizm, który rodzi tendencje do okazjonalizmu, aktualizmu czy sytuacjonizmu etycznego (każdorazowo Bóg tu i teraz wzywa człowieka do konkretnych zachowań). Dojrzewa świadomość, że takie założenia uniemożliwiają dialog ze światem. Bez uznania możliwości racjonalnego ustalenia ogólnych i trwałych zasad działania nie ma mowy o współdziałaniu z niechrześcijanami.

(5) Usprawiedliwienie z grzechów, które przynosi jedynie Chrystus, odsłania w etyce perspektywę eschatologiczną. Prawda o eschatologicznym królestwie Bożym, o którym mówi Ewangelia, nie usuwa jednak grzechu z tego

³² Por. C.E. Braaten, *Protestants and Natural Law*, s. 24. Spośród książek E. Schlinka por. m.in.: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München: C. Kaiser 1946; *The Coming Christ and the Coming Church*, tłum. I.H. Neilson [i in.], Edinburgh–London: Oliver and Boyd 1967.

³³ Por. C.E. Braaten, *Protestants and Natural Law*, s. 24–26.

świata, a sam chrześcijanin pozostaje *simul iustus et peccator*. (6) Skoro dar przebaczenia grzechów i nowego życia jest owocem Bożej miłości, idea prawa naturalnego w pewien sposób przeszkadza w rozpoznaniu i przyjęciu tej miłości. Równocześnie jednak jest zrozumiała dla wszystkich (a nie wszyscy znają objawione Boże słowo), pozwalając przekraczać czysto ludzką sprawiedliwość, opartą tylko na zwyczajach i ludzkich konwencjach. (7) Wbrew sytuacjonizmowi etycznemu trzeba bronić prawdy, że Boża miłość może się wyrażać także poprzez normy i zasady życia moralnego, które ludzie mogą poznać i sformułować. (8) Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ czy przyjęte przez ludzkość normy prawne dotyczące nawet prowadzenia wojny są potwierdzeniem, że sytuacja ludzkości po grzechu wymaga takiego prawa. (9) Istnienie prawa naturalnego jest wyrazem i wytłumaczeniem powszechnego dążenia do sprawiedliwości, co z kolei jakoś uobecnia królestwo Boże. Protestanci tłumaczą jednak, że nie wolno zagubić tu perspektywy eschatologicznej. (10) Prawo naturalne chroni też etykę chrześcijańską przed pokusą indywidualizmu, wprowadza bowiem człowieka na płaszczyznę życia społecznego i politycznego. (11) Prawo naturalne ujawnia jednocześnie swoje ograniczenia, gdy jest usytuowane w odniesieniu do ostatecznego objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie. Teologia protestancka podkreśla, że Bóg nie zbawia ludzi poprzez prawo naturalne i nie ono przemienia ludzkie serca ku nowemu życiu. Idea prawa naturalnego winna odzyskać należne sobie miejsce w chrześcijaństwie poreformacyjnym, jakkolwiek „nie należy spodziewać się zbyt wiele ze strony możliwości ludzkiej natury i ludzkiego rozumu”³⁴.

*

Obecna w chrześcijaństwie od początku koncepcja prawa naturalnego, które pozwala wszystkim, także niewierzącym, poznać Boga i Boży ład życia, staje się ostatnio nową płaszczyzną dialogu między katolikami i protestantami. Przychylniej i ufniej wyznania poreformacyjne zdają się otwierać na tę ideę, uznając jej sens i znaczenie tak dla wizji teologicznej, jak i dla umocnienia odpowiedzialności za świat, zleconą Kościołowi przez samego Boga. Liczne aspekty wspólnego i zgodnego ujmowania problematyki prawnonaturalnej w widoczny sposób potwierdzają, że w istocie więcej łączy wszystkich uczniów Chrystusa, niż ich dzieli.

³⁴ „We have set limits to natural law by placing it within theological brackets because from the perspectives of God’s final revelation in Jesus Christ not too much should be expected from the possibilities of human nature and human reason”. Tamże, s. 26.

Grzech, pokuta i spowiedź z perspektywy protestanckiej

W obliczu codziennego doświadczenia kruchości i zła ludzie zawsze zdawali sobie sprawę ze swojej niedoskonałej, grzesznej kondycji. Chrześcijaństwo, karmiąc się Bożym Objawieniem i wierząc w stałą obecność Ducha Bożego, sformułowało dojrzałą i głęboką doktrynę o ludzkim grzechu, a zarazem ukształtowało praktykę pokutną, w której grzeszny człowiek doznaje Bożego miłosierdzia, by nie zagubić nadziei zbawienia. XVI-wieczna reformacja, wskutek której doszło do poważnych podziałów chrześcijaństwa, doprowadziła zarazem do stworzenia charakterystycznej dla siebie wizji życia moralnego, gdzie jest także miejsce na zrozumienie grzechu, pokuty i łaski zbawienia. Spojrzenie na te zagadnienia z perspektywy protestanckiej, nawet jeśli krytyczne, może być pouczające i pozwala wszechstronnie zrozumieć tajemnicę ludzkiej egzystencji i ostatecznego powołania, z jakim Bóg zwraca się do człowieka. Niniejszy tekst jest próbą takiego odczytania ważniejszych aspektów odnośnej nauki chrześcijańskiej w ujęciu protestanckim. Szczególnie chodzi tutaj o założenia i praktykę luterzańską, reformowaną i anglikańską. Ta ostatnia potraktowana będzie szczególnie obszernie, gdyż wydaje się w wyjątkowy sposób ogniskować w sobie różne założenia i nurty reformacji, dając im często swoisty wyraz i zachowując wiele aspektów nauki katolickiej.

1. Z zagadnień protestanckiej sakramentologii

Zagadnienie grzechu, pokuty i pojednania z Bogiem łączy się – w świetle tradycji chrześcijańskiej – z sakramentami i życiem sakramentalnym. W historii

chrześcijaństwa poważne osłabienie, ograniczenie, a niekiedy nawet zmarginalizowanie praktyk sakramentalnych wiąże się z reformacją i radykalnym podkreśleniem jedyności i wyłączności autorytetu Pisma Świętego. Świadcstwo tego można znaleźć zwłaszcza w wyznaniach wiary, księgach liturgicznych i modlitewnikach, które powstawały w różnych odłamach protestanckich, od bardzo katolickich w charakterze, jak anglikański High Church, po skrajnie reformowane, jak środowiska kalwińskie czy presbiteriańskie. Szczególnie ostra krytyka życia sakramentalnego zawarta została we wczesnych pismach Marcina Lutra. Należą do nich: *Niewola babilońska* z 1520 r., jak również nieco wcześniejszy *Traktat na temat Nowego Testamentu, czyli Mszy świętej* z tego samego roku. *Niewolę babilońską* uważa się za najważniejszy tekst twórcy reformacji, który wpłynął na kształt protestanckiej wizji i praktyki sakramentalnej.

Luter, wraz ze swoim zdecydowanym pierwszeństwem słowa Bożego, przyjął, że sakramenty to wyraźne Chrystusowe obietnice, które On sam powiązał z widzialnymi znakami. To kryterium doprowadziło go do przekonania, że sakramenty są w istocie tylko dwa – chrzest i Eucharystia (Komunia, Wieczerza Pańska). Tylko bowiem te dwa widzialne znaki łaski opierają się na jednoznacznej Jezusowej obietnicy odpuszczenia grzechów. Obietnica w rozumieniu Lutra jest w tym kontekście terminem kluczowym i wydaje się zbieżna, a nawet tożsama ze Słowem. W tym kontekście nie da się uznać pokuty za podobny sakrament, jest ona raczej „powrotem do chrztu” i odwołuje się do jego skuteczności. Luter w wielu miejscach uwypukla, że sakramenty są dane dla odpuszczenia grzechów, a przez to do osiągnięcia zbawienia. Ewangelie jasno to potwierdzają odnośnie do obu sakramentów¹. Pokuta, jako zakorzeniona w chrzcie i czerpiąca z niego swoją owocność, jest również skuteczna w realizacji obietnicy uwolnienia z grzechów.

Jeśli u Lutra sakramenty są skutecznymi znakami zbawczej obietnicy Chrystusa, Ulrich Zwingli dokonał modyfikacji, a właściwie osłabienia ich sensu i znaczenia. Postrzegał je jako znaki czy obrzędy, które pokazują, że człowiek chce być „żołnierzem Chrystusa” i niejako obwieszczają to innym. Choć Zwingli przyznaje, że wspierają one wiarę i ją budują, nie ma tu tak wyraźnego – jak u Lutra – wskazania ich zbawczego charakteru, są raczej znakami komunikacji i przekazu informacji o wierze i postawie tego, kto je przyjmuje. Mają raczej charakter obrzędowy, a nie wyraźnie zbawczy².

¹ „Sacraments at heart are the offer of forgiveness of sin whether given in baptism or constantly repeated in the eucharist. Thus the sacraments are not ‘merely [...] marks of profession among men.’ God acts in them” J.F. White, *The Sacraments in Protestant Practice and Faith*, Nashville: Abingdon Press 1999, s. 19.

² Por. U. Zwingli, *Commentary on True and False Religion*, Durham: Labyrinth Press 1981, s. 181-84; J.F. White, *The Sacraments in Protestant Practice and Faith*, s. 19-20.

Jan Kalwin, reformator szwajcarski z Genewy, jeszcze z innej perspektywy spoznał na sakramenty, choć zachował zarazem intuicję i naukę Lutra oraz Melanchtona. Uznał ich skuteczność i zarówno zewnętrzny, jak i wewnętrzny wymiar. Przywołał także sformułowanie św. Augustyna, że są one „widzialnym znakiem niewidzialnej łaski”, ale zarazem inaczej je uzasadnił. Podkreślił ich znaczenie i skuteczność ze względu na słabość i grzeszność ludzkiej natury. W sakramentach Chrystus potwierdza w człowieku swoją obietnicę dobrej woli, by umacniać człowieka w jego słabej wierze. W ten sposób Pan „raczy przez te ziemskie znaki prowadzić nas do siebie [...] udziela nam duchowych rzeczy pod widzialnymi znakami”³. Kalwin wyraźnie podkreśla także, że to Duch Święty otwiera ludzkie serce na sakramenty. Bez Niego człowiek byłby ślepy i głuchy. Są to więc znaki skuteczne i zarazem konieczne dla człowieka. Właśnie takie pesymistyczne postrzeganie ludzkiej natury po grzechu pierworodnym⁴ skłoniło go do radykalnego podkreślania nieodzowności sakramentów, w których to sam Chrystus daje człowiekowi samego siebie. Sprawia to Duch Święty, który odradza człowieka, usprawiedliwionego z grzechów przed Bogiem przez zasługi Chrystusa. Dopiero wtedy usprawiedliwiony i odrodzony człowiek staje się zdolny do dobrych uczynków. Chrześcijanin nie powinien więc koncentrować się na samych znakach – sakramentach, ale na Bogu, który używa ich dla ludzkiego zbawienia.

Na pochodzenie sakramentów od samego Chrystusa jasno wskazuje także anglikańska *The Book of Common Prayer*, szczególnie jednoznacznie w Artykule wiary 25, gdzie da się odnaleźć myśl Lutra, Kalwina i Zwinglego. Trzeba jednak pamiętać, że poszczególne tezy i sformułowania były w tej księdze kilkakrotnie modyfikowane i bardziej czy mniej uwypuklane. Zarazem warto podkreślić, że reformacyjna sakramentologia pod pewnym względem zachowała wyraźną ciągłość z nauką scholastyczną, jakkolwiek u poszczególnych reformatorów różnie się to dokonywało. Dotyczyło to – jak wiadomo – szczególnie Eucha-

³ „Our merciful Lord, according to his infinite kindness so tempers himself to our capacity that, since we are creatures who always creep on the ground, cleave to the flesh, and, do not think about or even conceive of anything spiritual, he condescends to lead us to himself even by these earthly elements and to set before us in the flesh a mirror of spiritual blessings [...]. Now, because we have souls engrafted in bodies, he imparts spiritual things under visible ones”. J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, tłum. F.L. Battles, Philadelphia: Westminster Press 1960, s. 1277.

⁴ „[...] there remains always in us much imperfection and infirmity, so that we always remain poor and wretched sinners in the presence of God [...]. Thus we always have need of the mercy of God to obtain the remission of our faults and offences”. [Geneva] *Confession of Faith* (1536), w: *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, red. A.C. Cochrane, Louisville: Westminster John Knox Press 2003, s. 122. „And being blinded in mind, and depraved in heart, he has lost all integrity, and there is no good in him”. *The French Confession of Faith* (1559), w: *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, s. 147.

rystii oraz samej liczby sakramentów. Ponieważ sakramenty są „skutecznymi znakami łaski [...] wzmacniają i potwierdzają naszą wiarę w Niego”. Co zawsze istotne, to fakt, że udzielają one skutecznej odkupieńczej obecności Zbawiciela temu, kto je z wiarą przyjmuje. Gdzie natomiast brak wiary, tam człowiek przyjmuje je na swoje potępienie⁵. Znany anglikański teolog O. O'Donovan zaznacza jednocześnie, że w tej doktrynie reformatorów, a w konsekwencji i u anglikanów, nie zerwano ze średniowiecznym indywidualizmem oraz zabrakło zwłaszcza wizji Kościoła, która pokazałaby bardziej wspólnotowe chrześcijaństwo. W anglikańskich *Artykułach wiary* dostrzega też kłopotliwą niejasność między obiektywnym charakterem sakramentalnej łaski a tym, co subiektywne w wierze przyjmującego⁶.

Kalwińskie dziedzictwo w sakramentologii utrwaliło się i rozwinęło szczególnie w niektórych innych nurtach protestantyzmu. Prezbiteriański Church (Kirk) of Scotland należy do denominacji szczególnie wiernych teologii reformowanej. Sakramenty są tam znakami skutecznymi Chrystusowej łaski i obietnicy, a zarazem wskazują na tych, którzy zostali wybrani, by mieć udział w Chrystusie. Chrzest skutecznie wszczepia w Chrystusa, a Wieczerza Pańska jest autentycznym pokarmem dla ludzkiej duszy⁷. Podobne kalwińskie wpływy ukształtowały koncepcje sakramentologiczne u angielskich purytanów czy kwakrów.

Tak zarysowane rozumienie sakramentów w różnych nurtach protestantyzmu miało swoje znaczenie dla rozumienia pokuty, która dla protestantów z czasem straciła walor sakramentu. To jednak nie oznacza w żadnym stopniu lekceważenia poważnej sytuacji człowieka jako istoty grzesznej. Reformacja, ze swoim radykalnym akcentem na wyłączność i skuteczność łaski Bożej jako jedynej drogi do zbawienia, bardzo podkreśliła powagę grzechu i jego zgubne konsekwencje dla człowieka: „grzech pierwotny nie jest bynajmniej nieznacznym, lecz tak gruntownym zepsuciem ludzkiej natury, że nie zostawia

⁵ „[...] but they that receive them unworthily purchase to themselves damnation, as Saint Paul saith”. Article XXV, w: *The Book of Common Prayer* [1662], Cambridge: The University Press [b.r.w.], s. 622.

⁶ Por. O. O'Donovan, *On the Thirty Nine Articles: A Conversation with Tudor Christianity*, Carlisle: The Paternoster Press 1993, s. 128-129.

⁷ „These sacraments [...] were instituted by God not only to make a visible distinction between His people and those who were without the Covenant but also to exercise the faith of His children and . by participation of these sacraments, to seal in their hearts the assurance of His promise, and of that most blessed conjunction, union and society which the chosen have with their Head, Christ Jesus. [...] we assuredly believe that by Baptism we are engrafted into Christ Jesus, to be made partakers of his righteousness by which our sins are covered and remitted, and also that in the Supper rightly used Christ Jesus is so joined with us that He becomes the very nourishment and food of our souls”. *The Scottish Confession of Faith* (1560), w: *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, s. 179.

nic zdrowego i niezsutego na ciele i duszy człowieka, albo raczej w jego wewnętrznych i zewnętrznych siłach”⁸. W takiej sytuacji życie chrześcijańskie to ciągła droga nawrócenia i pokuty, by Bóg odrodził i uwolnił grzesznika z duchowej niewoli. Początkowo Luter sądził (w *Niewoli babilońskiej*), że odpuszczenie grzechów (spowiedź) zasługuje nawet na miano sakramentu, gdyż opiera się na wyraźnej Chrystusowej obietnicy. Później jednak sam wyrażał przekonanie, że jest to raczej pożądana i owocna praktyka w życiu chrześcijańskim, choć nie ma rangi sakramentu. W odpuszczeniu grzechów działa samo słowo Boże i tak realizuje się Boża obietnica.

Odnosząc się wielokrotnie krytycznie do katolickiej nauki o pokucie i spowiedzi, Luter napomina zarazem, by nie brać tego jako zachęty do lekceważenia spowiedzi czy wręcz jej porzucenia. Spowiedź dla grzesznego człowieka jest konieczna, choć – jak w praktyce rzymskiej – nie ma konieczności szczegółowego wyliczania grzechów. Według Lutra można mówić o dwojakim sposobie spowiedzi – wspólnym z innymi wyznawaniu grzechów samemu Bogu oraz indywidualnym wyznawaniu grzechów wobec bliźniego dla ich odpuszczenia. Każdy bliźni bowiem, a więc nie tylko duchowny, może odpuścić grzechy. W obu przypadkach wyznawania grzechów w istocie spełnia się nauka zawarta w Modlitwie Pańskiej, a więc w słowach samego Chrystusa. Te formy spowiedzi Luter nazywa spowiedzią publiczną, codzienną i konieczną. Możliwa i pożyteczna jest także spowiedź zwana „tajną”, gdy grzesznik szuka pociechy i umocnienia w zmartwieniach i niepokoju duszy. Jeśli spowiedź publiczna jest chrześcijańskim obowiązkiem, spowiedź tajna wobec tylko jednego brata jest dowolna, a więc można z niej korzystać wedle potrzeby. W każdej spowiedzi wyróżnia się część ludzką – to wyznanie grzechów, oraz Bożą – gdy drugi człowiek słowem Bożym odpuszcza grzechy. Dla chrześcijanina spowiedź jest więc „rzeczą wyborną, drogocenną i pełną pociechy”. Nie ma u Lutra wykazów grzechów, które należy wyznać. W formule rozgrzeszenia z *Małego katechizmu* spowiednik rozgrzesza ze „wszystkich grzechów”, co ma rodzić w grzeszniku pewność Bożego przebaczenia⁹.

W tradycji anabaptystycznej doszło do odejścia od pierwotnej myśli reformacyjnej, gdy wprowadzono tam – po trzykrotnym upomnieniu grzesznika – zakaz uczestnictwa w życiu wspólnoty, czego Luter nie przewidywał. Stopień tego zakazu i surowości w odniesieniu do grzesznika mógł być i jest różny

⁸ *Formuła zgody* (1577), cz. I (*O grzechu pierworodnym*), nr III [wersja elektroniczna pdf, s. 2; www.luteranie.pl].

⁹ Dłuższy wywód Lutra o sensie, sposobach i owocach spowiedzi por. rozdział pt. *Krótkie napomnienie do spowiedzi w Dużym katechizmie* [wersja elektroniczna pdf, s. 52-54; www.luteranie.pl]. W *Małym katechizmie* Luter ogranicza się do krótkiego pouczenia o spowiedzi dokonywanej przed księdzem jako spowiednikiem. Por. *Mały katechizm* [wersja elektroniczna pdf, s. 8-10; www.luteranie.pl].

w różnych wspólnotach (jak mennonici, amisze, huteryci itp.), ale pozostaje w mocy¹⁰. W nurcie protestantyzmu reformowanego dość powszechnie utrzymało się powiązanie pokuty i jakiejś formy spowiedzi z sakramentem Wieczery Pańskiej, co można postrzegać jako dziedzictwo praktyki średniowiecznej, a zwłaszcza IV Soboru Laterańskiego. Ponieważ w późnym średniowieczu w Eucharystii w dużym stopniu podkreślano aspekt pokutny, w tradycji kalwińskiej (jak np. presbiteriańska) weszło to do kanonu modlitwy eucharystycznej. Szczególnie wyraźne było to np. u reformatora ze Strasburga, M. Bucera, którego obrzędy eucharystyczne zawierały aż trzy formy spowiedzi. Jednoznacznie do rachunku sumienia i pokuty na początku Eucharystii wzywa Kalwin¹¹. Podobnie wymagano rachunku sumienia i żalu za grzechy w eucharystycznych obrzędach metodystycznych czy w rytach holenderskich. Sakrament Wieczery Pańskiej posiadał tym samym wyraźny charakter pokutny. W anglikańskim obrzędzie Komunii świętej po kolekcie ksiądz recytuje Dziesięć Przykazań, a wierni klęcząc, po każdym przykazaniu błagają Boga o miłosierdzie za swoje grzechy i łaskę zachowywania Jego prawa¹².

2. M. Luter o pokucie, cierpieniu i spowiedzi

Teologia średniowieczna, w swoim dążeniu do jasności i precyzji wykładu, wypracowała rozróżnienie między winą (*culpa*) a karą (*poena*) jako skutkach grzechu. Dzieło odkupieńcze Chrystusa uwolniło grzesznego człowieka z winy (co staje się udziałem człowieka przez chrzest), ale nie usunęło całkowicie kary za grzechy, której elementem jest skłonność do grzechu i cierpienie w tym czy w przyszłym życiu. Grzechy popełnione po chrzcie mogą być zgładzone w sakramencie pokuty, do którego chrześcijanin jest wezwany, by uniknąć wiecznego potępienia. Rozgrzeszenie udzielane przez duchownego jest więc drogą

¹⁰ Menno Simons, holenderski reformator i jeden z twórców anabaptyzmu w wersji mennonickiej, pisał o konieczności radykalnej pokuty i odrzucenia grzechu: „[...] the repentance we teach, is to die unto sin, and all ungodly works, and live no longer according to the lusts of the flesh [...]. Such a repentance we teach, and no other, namely, that no one can glory in the grace of God, the forgiveness of sins, the merits of Christ, and count himself pious, unless he has truly repented”. *A Foundation and Plain Instruction of the Saving Doctrine of Our Lord Jesus Christ*, w: *The Complete Works of Menno Simons*, Elkhart: John F. Funk 1871, s. 18.

¹¹ Bardzo pożyteczny przegląd różnych obrzędów liturgicznych, a w tym eucharystycznych por. *Liturgies of the Western Church*, red. B. Thompson, Cleveland: Meridian Books 1961.

¹² Por. *The Book of Common Prayer*, s. 237-239.

do odzyskania prawdziwego życia w Bogu, uwolnienia od skutków grzechu, czemu ze strony penitenta ma towarzyszyć dokładne wypełnienie nałożonej pokuty. W tym kontekście późne średniowiecze widziało znaczenie cierpienia, także fizycznego, które przyjęte w pokorze i w duchu pokutnym nabierało charakteru zbawczego, gdyż skracало, a nawet usuwało cierpienie czyśćcowe jako skutek grzechów. Ponadto upodabniało człowieka do samego cierpiącego Chrystusa na wzór różnych świętych.

Takie rozumienie pokuty i jej związku z cierpieniem stało się przedmiotem reformacyjnych nauk Marcina Lutra. Odrzucał on średniowieczną teologię pokuty, a jego przekonania w tym zakresie stopniowo stawały się coraz bardziej radykalne¹³. Mimo że początkowo Luter przyjmował tradycyjne rozróżnienie na winę i karę, z czasem doszedł do przekonania o konieczności innego rozumienia ludzkiego grzechu i jego skutków, a więc i możliwości uwolnienia od nich. U przyczyn tych zmian leżały założenia jego reformacyjnej soteriologii. Trzeba zarazem pamiętać, że u Lutra (i w późniejszej luterkańskiej tradycji) grzech oznacza nie tyle konkretne grzeszne czyny, ile raczej *hubris*, pychę człowieka, który chce „być jak Bóg”. W tym sensie w grzechu człowiek, wskutek fałszywej relacji do Boga, w egoistyczny sposób zwraca się ku samemu sobie. Stworzenie ulega pokusie, by być jak Stwórca¹⁴. Z perspektywy protestanckiej katolickie rozumienie grzechu widzi go głównie w (negatywnej) relacji do cnoty, podczas gdy w świetle założeń reformatorów trzeba go widzieć raczej w (negatywnej) relacji do wiary. Dlatego unika się tam wprowadzania klasyfikacji grzechów, a akcent pada na grzech jako taki, który powoduje zerwanie podstawowej relacji wiary z Bogiem, utratę zaufania ze strony człowieka¹⁵.

Zwłaszcza w kontekście praktyki i nadużyć związanych z odpustami, Luter dokonał rozróżnienia na karę za grzech pochodzącą od Boga i od ludzi. Jeśli papież miał władzę darować karę za grzech, to tylko tę, którą nałożył sam albo Kościół na mocy jego decyzji (np. w sakramentalnej spowiedzi). Nie miał natomiast władzy darować kary boskiej, także duszom cierpiącym w czyśćcu. Dusze zmarłych są wyłącznie w rękach Boga. To oznaczało ostrą krytykę odpustów, które według Lutra rodziły fałszywe poczucie pokoju duszy u tych, którzy je otrzymywali, osłabiało ich wiarę w Bożą łaskę i prowadziło do lekceważenia

¹³ Por. R.K. Rittgers, *The Reformation of the Keys: Confession, Conscience and Authority in Sixteenth-Century Germany*, Cambridge: Harvard University Press 2004, s. 52-58.

¹⁴ „'And this agrees with Scripture which describes man as turned in upon himself (*incurvatus in se*), so that not only in bodily but also in spiritual goods he turns to himself and seeks himself in all things'. Sin consists in a failure to establish the right relationship to God. Which results in a wrong relationship to oneself. It is a form of egoism, a being cut off by oneself apart from God (whereas God should be the very foundation of oneself)". D. Hampson, *Christian Contradictions: The Structures of Lutheran and Catholic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, s. 37.

¹⁵ Por. J.F. Childress, *Sin(s), w: A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 585.

Jezusowego wezwania do pokuty i nawrócenia. Odpusty sprzeciwiały się pokutnemu charakterowi wiary chrześcijańskiej, czego oczywiste świadectwo daje objawione słowo Boże na kartach Biblii. Według Lutra skutkiem było i to, że uspokojeni w sercu chrześcijanie nie brali swego krzyża wedle słów Ewangelii, a to było wyraźnym odrzuceniem Chrystusowej nauki. Boska kara za grzechy, a więc dany od Boga krzyż, cierpienie i każdy życiowy trud należało w pokorze przyjąć i cierpliwe znosić, a nie szukać możliwości uwolnienia się od niego¹⁶.

Akcent u Lutra został przesunięty z kary za grzechy na winę. Ponieważ człowiek nie miał wpływu na nałożoną przez Boga karę, winien raczej szukać sposobu, by uzyskać odpuszczenie winy. Luter doszedł do przekonania, że najskuteczniej można to osiągnąć w indywidualnym rozgrzeszeniu. Stąd indywidualna spowiedź zajęła w jego wizji ważne miejsce. Ponieważ za największą karę uważał samą świadomość grzechu i związany z tym lęk przed śmiercią, to właśnie pewność przebaczenia winy uzyskana w otrzymanym odpuszczeniu pozwalała uwolnić się od tej świadomości i lęku. Owocem tego było rozumienie cierpienia jako udziału w Chrystusowym krzyżu. W Lutrowej *theologia crucis* nie jest już męką i bólem, ale raczej „radością w uciskach”. Cierpienie trzeba postrzegać jako Boże wezwanie do wiary. W cierpieniu trzeba zawsze widzieć cierpiącego Chrystusa, w którym w ten sposób sam Bóg objawia swoją ojcowską miłość. Luter był zdania, że Boga można znaleźć jedynie w cierpieniu i krzyżu. Przyjęcie cierpienia otwiera przed grzesznikiem prawdziwy dostęp do Bożego Serca. Właśnie w cierpieniu chrześcijanin ma uczyć się zaufania w dobroć Boga. Ta dobroć staje się udziałem grzesznika szczególnie podczas prywatnej spowiedzi, gdy zostaje on przez rozgrzeszenie uwolniony od winy i zapewniony o Bożej dobroci¹⁷. W ten sposób Luter, nie rezygnując z praktyki spowiedzi, dokonał jej modyfikacji. Zgodnie ze swoją wizją zbawczą, to nie skrucha, szczegółowe wyznanie grzechów czy zadośćuczynienie mają znaczenie, ale raczej samo rozgrzeszenie owocujące pocieszeniem. Najważniejsza jest tu wiara, która dzięki słowu rozgrzeszenia, czerpiącemu swoją moc i skutecz-

¹⁶ „Indulgences encouraged Christians to flee suffering and self-deprivation and therefore Luther thought them very dangerous [...]. There was no release from the divine penalty in this life, and, according to Luther, it was unchristian to seek one”. R.K. Rittgers, *Embracing the “True Relic” of Christ: Suffering, Penance, and Private Confession in the Thought of Martin Luther*, w: *A New History of Penance*, red. A. Firey, Leiden–Boston: Brill 2008, s. 382. Por. R.E. McLaughlin, *Truth, Tradition and History: The Historiography of High/Late Medieval and Early Modern Penance*, w: *A New History of Penance*, s. 21–22.

¹⁷ „The remission of guilt calms the heart and takes away the greatest of all punishments, namely, the consciousness of sin’ [...]. Private confession provided both release from a guilty conscience and confidence of God’s goodness in the face of other divine chastisements”. R.K. Rittgers, *Embracing the “True Relic” of Christ*, s. 389.

ność z Ewangelii, budzi pewność, że ze względu na Chrystusa grzechy zostają odpuszczone.

Wspólnie z innymi reformatorami, zwłaszcza z F. Melanchtonem, Luter opracował nowy ryt spowiedzi. *Konfesja augsburska*, główna luterńska księga wyznaniowa z 1530 r., napisana i wydana przez Melanchtona, potwierdzała, że należy zachować prywatną spowiedź, gdyż uzyskanie odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie możliwe jest właśnie w spowiedzi. Oznacza to bowiem, że stosowana jest tutaj władza kluczy, jaką Chrystus dał Kościołowi. Odpuszczenie grzechów przed przyjęciem Komunii jest według Melanchtona obowiązkowe, co przewiduje obrzęd Wieczerzy Pańskiej, natomiast spowiedź i rozgrzeszenie indywidualne jest dowolne, jakkolwiek zalecane jako dające szczególne pocieszenie¹⁸. Jeśli w *Konfesji augsburskiej* było to jeszcze niewyraźne, to w *Apologii Konfesji augsburskiej* (1530) Melanchton jasno opowiada się za sakramentalnością spowiedzi, skoro jest to wyraźnie objawione przez Chrystusa: „Absolucja też może być nazwana we właściwym znaczeniu słowa sakramentem pokuty”¹⁹. Ostatecznie jednak Luter, choć np. w *Niewoli babilońskiej* pisał jeszcze o sakramentalnym charakterze indywidualnego rozgrzeszenia, przyjął istnienie tylko dwóch sakramentów, czyli chrztu i Komunii²⁰.

Ten nowy obrzęd spowiedzi dość szybko upowszechnił się w powstających gminach protestanckich. Mimo pewnych modyfikacji zachował dwuczęściową strukturę – najpierw był to rachunek (sprawdzenie) wiary (a nie sumienia), a następnie wyznanie grzechów i absolucja. Część pierwsza miała zastępować tradycyjny rachunek sumienia, a chodziło w niej o sprawdzenie znajomości luterńskiego katechizmu. Uważano, że stwierdzenie jego znaczącej nieznamomości uniemożliwiało udział w Wieczerzy Pańskiej. W spowiedzi należało przyznać się do swojej grzesznej natury i wyznać grzechy publiczne. Nie było natomiast konieczności wyznawania grzechów bardzo osobistych, penitent mógł sam zdecydować, co wyznać spowiednikowi, a o czym nie mówić, zachowując to w tajemnicy. Natomiast spowiednik nie miał prawa ingerować w sumienie penitenta. Tak rozumiana i praktykowana indywidualna spowiedź miała też na celu wzmocnić chrześcijanina w jego gotowości przyjęcia cierpienia, które w życiu na różne sposoby się ujawnia. Należy je widzieć jako ojcowską

¹⁸ „Poważa się władzę kluczy i przypomina, jak wielką pociechę przynosi strwożonym sumieniom. Przypomina się, że Bóg żąda wiary, abyśmy takiemu głosowi wierzyli jako głosowi rozbrzmiewającemu z niebios i że wiara ta prawdziwie sprawia i otrzymuje odpuszczenie grzechów”. *Konfesja augsburska* art. XXV [wersja elektroniczna pdf, s. 14; www.luteranie.pl]. Por. R.K. Rittgers, *The Reformation of the Keys*, s. 119.

¹⁹ *Apologia Konfesji augsburskiej*, art. XII O pokucie, p. 41 [www.luteranie.pl].

²⁰ Por. R.K. Rittgers, *Embracing the “True Relic” of Christ*, s. 392, przyp. 61.

dobroć Boga, który chce w ten sposób bardziej upodobnić człowieka – przez jego wiarę – do samego cierpiącego Chrystusa²¹.

Ta luterkańska praktyka, wyraźnie popierana i głoszona przez reformatorów w pierwotnym okresie reformacji, z czasem słabła, a nawet była odrzucana. W wiekach późniejszych, głównie pod wpływem oświecenia i Rewolucji Francuskiej, a więc i upowszechnienia racjonalizmu w teologii luterkańskiej, spowiedź indywidualna zanikła w większości luterkańskich Kościołów. W połowie XIX wieku pojawiły się próby jej odrodzenia, czemu na drodze stawały jednak różne przeszkody. Nawet sami duchowni luterkańscy nie byli jej zwolennikami, gdyż wydawała się nazbyt wymagająca. Ponieważ spowiedź była też znakiem odróżniającym luteranów od kalwinistów, niektórzy traktowali ją nawet jako swoistą anomalię reformacyjną, którą należy porzucić. Nawet jeśli pojawiały się sporadyczne próby jej przywrócenia na początku XX wieku, współcześnie luteranizm niemal z niej zrezygnował²².

3. Anglikańskie ujęcie żalu za grzechy i pokuty według T. Cranmera

Thomas Cranmer, arcybiskup Canterbury od 1533 r., był czołowym przywódcą reformacji angielskiej i współpracownikiem Henryka VIII w odrzuceniu władzy papieskiej w Kościele angielskim. Należy w nim widzieć głównego autora *The Book of Common Prayer*, a więc i anglikańskiej liturgii, *Artykułów wiary* i *Księgi Homilii*, które nadały kościelny, zwłaszcza teologiczny i liturgiczny, kształt anglikanizmowi u jego początków. Wraz z T. Cromwellem doprowadził do upowszechnienia w Anglii Biblii w języku narodowym.

Teologiczna wizja chrześcijańska, w jakiej dorastał Cranmer, podkreślała sakramentalność pokuty i wyróżniała w niej trzy konieczne części – skrucę,

²¹ „Luther, for example, denounced mandatory, sacramental confession yet continued to insist that confession was necessary for an individual's consolation. Calvin was reluctantly willing to hear parishioners' confessions but used such discussions as opportunities to explain that his counsel was not a sacrament nor should it be”. L. McClain, *Troubled Consciences: New Understandings and Performances of Penance among Catholics in Protestant England*, „Church History” 82(2013), nr 1, s. 121.

²² Por. R.E. McLaughlin, *Truth, Tradition and History*, s. 35-37. Godne uwagi XIX-wieczne studium o luterkańskiej spowiedzi prywatnej por. G.E. Steitz, *Die Privatbeichte und Privatabsolution der Lutherischen Kirche aus den Quellen des XVI. Jahrhunderts*, Frankfurt: K.T. Völcker 1854. J.F. White zauważa natomiast, że w niektórych wspólnotach protestanckich dostrzega się obecnie powrót do praktyk sakramentalnych, w tym do spowiedzi. Por. *The Sacraments in Protestant Practice and Faith*, s. 9-10.

wyznanie grzechów i zadośćuczynienie²³. Jego osobiste przekonania teologiczne, nadające coraz bardziej kształt teologii anglikańskiej, ulegały różnym wpływom i zmieniały się tak pod wpływem teologii tradycyjnej, jak i różnych założeń teologicznych XVI-wiecznych reformatorów. Podczas studiów w Cambridge Cranmer był pod dużym wpływem czołowego teologa J. Fishera, późniejszego biskupa i kardynała, męczennika za wierność Kościołowi katolickiemu. Jego augustyńska i humanistyczna zarazem wizja pokuty i życia chrześcijańskiego podkreślała, że dobroć uczynków i samego człowieka są owocem łaski, a uczynki pomagają i ułatwiają człowiekowi wzrastanie w dobroci w oczach Bożych. Z czasem Cranmer odrzucił możliwość, by uczynki (pokutne) czyniły grzesznika bardziej godnym Bożego przebaczenia. Ta niemożliwość miała wynikać z prawdy, że uczynek nie może być dobry, zanim jego twórca nie stanie się dobry²⁴. Te zmiany dokonały się m.in. pod wpływem myśli Erazma z Rotterdamu²⁵.

Chociaż Erazm jeszcze przed Lutrem głosił podobne do niego poglądy, były między nimi różnice. Te rozbieżności ujawniały się na poziomie antropologicznym i dotyczyły powagi skutków grzechu pierworodnego, co miało wpływ na poglądy Cranmera. Gdy dla Erazma, w zgodzie z ujęciem scholastycznym, grzech pierworodny osłabił, ale nie zniósł naturalnej skłonności ludzkiej duszy do dobra (choć nieuporządkowane uczucia sprzeciwiają się rozumowi), Luter na bazie lektury listów św. Pawła był przekonany, że po grzechu pierworodnym cała ludzka natura została ogarnięta przez egoizm. Ponieważ cały człowiek zwrócił się przeciwko Bogu, wszystkie jego pragnienia i czyny stały się wewnętrznie grzeszne²⁶. Mimo swego uznania dla Erazma, Cranmer opowiedział się raczej za Lutrem w jego przekonaniu o głębokim i całkowitym zepsuciu natury ludzkiej po grzechu pierworodnym. Można sądzić, że wpływ Erazma na Cranmera polegał głównie na uświadomieniu mu znaczenia Biblii i jej pierwszeństwa przed teologią scholastyczną. Natomiast lektura dzieł św. Augustyna i wpływ nauk Lutra i Osiandera doprowadziły go do przekona-

²³ Por. A. Null, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance: Renewing the Power to Love*, Oxford: Oxford University Press 2000, s. 35nn.

²⁴ Por. tamże, s. 84-85.

²⁵ Erazm od 1511 r. był profesorem teologii w Queens' College w Cambridge i jest możliwe, że Cranmer w czasie studiów uczęszczał na jego wykłady. Por. A.F. Pollard, *Thomas Cranmer and the English Reformation, 1489-1566*, London: Putnam's Sons 1926, s. 16-17. „[For Erasmus] the heart of Christianity was a pragmatic programme of love in action which sprang from a scriptural understanding of the human condition and the virtues and vices pertaining to it”. A. Null, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*, s. 86. Szerzej poglądy Erazma na temat grzechu, nawrócenia i pokuty, zwłaszcza w świetle jego *Exomologesis sive modus confitendi* (1524), por. tamże, s. 85-93.

²⁶ Por. P.S. Watson, *The Lutheran Riposte*, w: *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, red. E.G. Rupp, P.S. Watson, Philadelphia: Westminster Press 1969, s. 12-28.

nia, że to jedynie usprawiedliwienie przez wiarę sprawia, że ludzkie uczynki stają się dobre w oczach Bożych. Człowiek bowiem sam z siebie nie może uczynić dobra, gdyż konieczne jest tu uprzednie działanie Bożego Ducha. Dobro więc jest następstwem usprawiedliwienia i jego owocem, a nie czymś, co je poprzedza i do niego prowadzi²⁷.

Na początku lat 30. XVI wieku Cranmer, gdy miał zostać arcybiskupem Canterbury, opowiedział się już jednoznacznie za protestancką doktryną o usprawiedliwieniu przez wiarę, a tym samym za Lutrem i Osianderem. Była to protestancka wykładnia św. Augustyna, gdzie usprawiedliwieniu grzesznika mocą *sola fide* towarzyszyło udzielenie wewnętrznej obecności Ducha Świętego. Miało to swoje znaczenie dla dotychczasowej nauki i praktyki chrześcijańskiej o odpuszczaniu grzechów popełnionych po chrzcie w sakramencie pokuty. Warto zaznaczyć, że kształtująca się wtedy teologia autonomicznego Kościoła angielskiego, po formalnym zerwaniu z Rzymem w 1534 r., nie była jednoznaczna i podlegała różnym tendencjom. Wśród wpływowych teologów bliskich Henrykowi VIII byli z jednej strony bardziej wierni tradycji katolickiej – S. Gardiner, biskup Winchester, i T. Howard, książę Norfolk, a z drugiej zwolennicy reformacji – abp T. Cranmer oraz T. Cromwell, główny doradca króla i „wikariusz generalny” Church of England. Spór dotyczył m.in. konieczności bądź dowolności indywidualnej spowiedzi i (kapłańskiego) rozgrzeszenia dla uwolnienia z grzechów. Nie negując konieczności samej praktyki spowiedzi usznej, zwolennicy reform kładli akcent na osobistą, subiektywną ufną wiarę jako decydującą o usprawiedliwieniu grzesznika w oczach Bożych dzięki zasługom męża Chrystusa.

Pierwszym oficjalnym wykładem przekonań teologicznych anglikanów była *The Bishops' Book (Institution of a Christian Man)* z 1537 r., której głównym autorem był Cranmer. Daje tam wyraz reformacyjnemu przekonaniu o całko-

²⁷ „Thus, by faith in Christ's redeeming work a sinner was justified, and because he was in right-standing with God he was then granted the gift of the Holy Spirit in his heart which brought forth good works in his life”. A. Null, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*, s. 105. O tym, jak stopniowo kształtowało się protestanckie pojmowanie usprawiedliwienia z grzechów, a więc *de facto* zbawienia, świadczy spór o miejsce i rolę miłości w uwolnieniu z grzechów między Osianderem a S. Gardinerem, angielskim politykiem i biskupem, wiernym tradycyjnej nauce katolickiej: „Osiander summarized his differences with Gardiner as a dispute over the role of love in justification. Was godly love something which penitents had to make themselves worthy to receive from God and then use worthily to be right with him, as Gardiner argued? Or was godly love something Christians received because God had already made them right with him, as Osiander argued? In part, this divergence reflected a fundamental difference about the nature of salvation. For Gardiner, Christians were to spend their lives seeking to fulfil the scriptural conditions necessary so that they might be saved. For Lutherans, the Christian life was lived as a grateful response to the assurance of the free gift of salvation”. Tamże, s. 112-113.

wicie niezasłużonym usprawiedliwieniu człowieka przez Boga. Mimo to człowiek pozostaje grzeszny i nigdy nie może się uważać sam z siebie za dobrego przed Bogiem. Jego usprawiedliwienie bowiem dzieje się całkowicie dzięki Chrystusowi i tylko dlatego Bóg Ojciec przyjmuje tak usprawiedliwionego człowieka. Takie przekonanie było bliskie tezie Lutra, wyrażonej przez Melanchtona w sformułowaniu o *reputatio iustitiae Christi alienae*²⁸. W samej tej księdze, a następnie w komentarzach i wyjaśnieniach, poczynionych w reakcji na uwagi samego króla, Cranmer opowiadał się wielokrotnie za protestancką interpretacją teologii łaski i soteriologii pochodzącą od św. Augustyna. To protestanckie odczytywanie nauki św. Augustyna, który mówił o zbawieniu *sola fide et gratia*, charakteryzowało zresztą także innych reformatorów²⁹.

Usprawiedliwienie grzesznego człowieka jest Bożym dziełem całkowicie darmowym, a dokonuje się tylko dzięki ufnej wierze, czemu towarzyszy odnowienie woli jako owoc daru Ducha Świętego. Cranmer był zwolennikiem pesymistycznej wizji człowieka *post lapsum*, całkowicie zepsutego przez grzech, a więc niezdolnego do dobra. Prawdziwe dobro istnieje jedynie w Bogu i może być jedynie owocem Jego niezasłużonej łaski, która staje się udziałem człowieka wyłącznie przez zbawcze zasługi Chrystusa.

Idąc za nauką luterzańską, Cranmer doszedł do przekonania, że pokuta obejmuje dwa elementy – żal za grzechy oraz wiarę. Jeżeli żal jest bolesnym doświadczeniem i zmaganiem się w sumieniu ze świadomością swego grzechu, to wiara z kolei przynosi nadzieję i pewność pokoju, gdyż otwiera ludzkie serce na w pełni darmową łaskę przebaczenia³⁰. Ta nauka nie była jednak jeszcze określona w *De sacramentis*. Z jednej strony bowiem przypomina się tutaj dotychczasowe rozumienie pokuty, jako złożonej z trzech elementów (o czym wyraźnie mówił także Melanchton) – żalu, wyznania grzechów i zadośćuczynienia, a z drugiej wskazuje się również na jej nowe, reformacyjne ujęcie, akcentujące żal i wiarę. O tych niejasnościach i niedookreśleniu nauki anglikańskiej świadczy także porównanie *De sacramentis* z *Ten Articles* (1536), które stały się częścią *The Bishops' Book*. W *Ten Articles* mówi się wyraźnie o trzech sakramentach (chrzest, Eucharystia i pokuta), co jest wy-

²⁸ Por. A.E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 285-286; M. Hintz, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny*, s. 56-57. O *The Bishops' Book* i innych księgach, które ostatecznie doprowadziły do powstania w 1662 r. *The Book of Common Prayer*, por. M.J. Hatchett, *Prayer Books*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 121-133.

²⁹ Por. A. Null, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*, s. 211.

³⁰ Szczególnie interesujący jest tutaj niewielki traktat *De sacramentis*, anonimowy, ale zgodnie przypisywany Cranmerowi, przechowywany w bibliotece arcybiskupa Canterbury w Lambeth Palace w Londynie. Por. G. Jeanes, *A Reformation Treatise on the Sacraments*, „The Journal of Theological Studies” 46(1995), nr 1, s. 149-190. Oryginalny tekst łaciński *De sacramentis* na s. 167-180.

rażnym akcentem luterąskim. Przy pokucie podaje się, że uszna spowiedź ma oczywiste pochodzenie od Chrystusa (a więc jest sakramentem), i jest zarazem konieczna dla odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie. Nieco inne akcenty pojawiły się w *De sacramentis*. Potrzeba wyznawania grzechów i żalu za grzechy ma z pewnością pochodzenie biblijne (np. 2 Kor), a stoi za tym wola samego Chrystusa. Cranmer zaznacza, że nie ma wątpliwości co do konieczności wyznawania grzechów przed Bogiem i przed Kościołem dla otrzymania rozgrzeszenia. Taka spowiedź jest najlepszym miejscem dla sprawdzenia i budowania wiary, która jest konieczna dla przyjęcia Komunii. Ale sama spowiedź nie może być uważana za obowiązkową, o czym uczyli już Ojcowie Kościoła, do których kilkakrotnie odwołuje się Cranmer. W tym sensie odpuszczenie grzechów nie jest wyłącznie związane z sakramentalnym rozgrzeszeniem w spowiedzi. Niewłaściwe jest również domaganie się wyznania szczegółowego wszystkich grzechów przed spowiednikiem. To ma się odbywać przed Bogiem, ale ważniejsza od takiego wyznania jest zawsze wiara, która do wyznania prowadzi i w ten sposób umacnia się w spotkaniu z Bogiem. Uwolnienie od grzechów dzieje się mocą krwi Chrystusa, a nie przez zadośćuczynienie ze strony penitenta. Cranmer odrzuca tu też wyraźnie praktykę odpustów udzielnych przez papieża, które miałyby uwalniać dusze z czyśćca³¹. Jedynym źródłem nadziei dla grzesznika jest zadośćuczynienie dokonane przez Chrystusa, przez które człowiek staje się wybrany (to wyraźny akcent kalwiński). „Pełne przebaczenie wymagało jedynie wyznania [grzechów] w wierze i żałowania za grzech”, a owocem tego ma być odmienione życie i uczynki, które nie mogą być uważane za zadośćuczynienie za grzechy. Te akcenty luterąskie i kalwińskie – w duchu solifidianizmu – coraz wyraźniej pojawiały się u Cranmera³². W tym sensie jego główne pisma z tego czasu – *Annotations* (uwagi do komentarzy i pytań Henryka VIII do *The Bishops' Book*), *Great Commonplaces* (wykaz licznych odwołań do pism patrystycz-

³¹ Wraz ze swoim coraz bardziej antypapieskim nastawieniem pod koniec życia, Cranmer oskarżał papieża („rzymskiego antychrysta”), że sprawuje „dyscyplinę nad każdym chrześcijaninem w zachodnim Kościele poprzez armię spowiedników”, czyli że „tradycyjna kapłańska władza kluczy jest jedynie przedłużeniem fałszywej władzy papieżstwa”. Spowiedź stała się dla niego narzędziem ucisku i kontroli, co było dość zaskakujące nie tylko w stosunku do jego wcześniejszego spojrzenia, ale i do postrzegania spowiedzi przez M. Lutra. Ta niespójność poglądów Cranmera uwidaczniała się i w tym, że widział w niej praktykę, która uniemożliwiała wiernym korzystanie z „dobrodrojeństw męki Chrystusa”, do czego dostęp miał ograniczać biskup Rzymu. Fałszywość takiej (rzymskiej) wizji uwolnienia się od grzechów polegała i na tym, że nie dawała ona „pełnego odpuszczenia”, albowiem zostawało jeszcze czasowe cierpienie w czyśćcu, co z kolei „mogło być odpuszczone po tym życiu przez rzymskiego antychrysta i jego księży”. Por. A. Null, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*, s. 94.

³² Por. G. Jeanes, *A Reformation Treatise on the Sacraments*, s. 184-187; A. Null, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*, s. 148-150.

nych dla potwierdzenia protestanckich tez) i *De sacramentis* – dają dowód na coraz bardziej protestanckie rozumienie pokuty u Cranmera, skutkiem czego było upowszechnianie się takiej doktryny w rodzącej się anglikańskiej teologii zbawienia i praktyce życia chrześcijańskiego.

Mimo niechęci Henryka VIII do Lutra, luterzańskie podważanie konieczności usznej spowiedzi dla otrzymania rozgrzeszenia stawało się coraz powszechniej uznawane, czego dowodem była nowa wersja wyznania wiary w postaci *The Thirteen Articles* (1538) i w *The Six Articles* (1539). Cranmer zdołał przekonać króla i parlament, że indywidualna spowiedź jest pożyteczną i zbawienną praktyką i nie należy z niej rezygnować, ale nie jest konieczna dla odpuszczenia grzechów. Co więcej, jego przekonanie stawało się coraz bardziej reformowane, gdyż przyjmował on coraz bardziej tezę Kalwina, odrzucającą sakramentalność spowiedzi oraz nietożsamość wiary i żalu³³. Z kolei częściowy powrót początkowego anglikanizmu do nauki katolickiej miał miejsce w *King's Book* (*The Necessary Doctrine and Erudition for Any Christian Man*, 1546), przypisywanej samemu Henrykowi VIII. W jej świetle uczynki wykonywane nawet w stanie grzechu śmiertelnego (przed usprawiedliwieniem) mogą być uważane za dobre, jeśli pochodzą w jakimś stopniu z wiary i łaski, co Cranmer i zwolennicy protestantyzmu odrzucali. Twierdzili oni, że dopiero człowiek usprawiedliwiony, dzięki czystej i ufnej wierze, jest w stanie spełniać dobro. To nie wiara jest przyczyną usprawiedliwienia, a raczej środkiem do otrzymania przebaczenia grzechów dzięki zasługującej śmierci Chrystusa. Jednak to nie wiara – jako dzieło człowieka – usprawiedliwia, ale Bóg przez zasługi Chrystusa. W momencie usprawiedliwienia zbawcza łaska odnawia w człowieku jego wolę i uzdalnia ją do miłości wyrażanej w uczynkach, choć trwa w człowieku pogrzechowa słabość i skłonność do grzechu³⁴.

Dla podkreślenia pełni zasług Chrystusa dla usprawiedliwienia grzesznych ludzi, a zarazem jego niezależności od czynów ludzkich, Cranmer w żalu za grzechy dostrzegł prawdziwy znak dokonanego przez Boga usprawiedliwienia. Ponieważ to przebaczenie grzechów odnawia w człowieku wolę do dobra,

³³ „Calvin, however, denied the Lutheran definition of *poenitentia*, cutting the crucial link between the sacrament and solifidianism as a result [...]. Cranmer eventually adopted the Reformed approach and decided to seek to free justification entirely from sacramental penance”. A. Null, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*, s. 155-156. Szerzej o kontaktach i wpływie teologii Kalwina na Cranmera por. B. Gordon, *Calvin*, New Haven–London: Yale University Press 2009, s. 251-259.

³⁴ „And these works which follow our justification, do please God, forsomuch as they proceed from an heart endued with pure faith and love to God [...]. For after our justification only begin we to work the law of God requireth. Then we shall do all good works willingly, although not so exactly as the law requireth, by mean of infirmity of the flesh”. T. Cranmer, *Annotations, w: Miscellaneous Writings and Letters of Thomas Cranmer*, red. J.E. Cox, Cambridge: The University Press 1846, s. 114.

wszelkie dobre czyny – w tym uczynki pokutne, post, modlitwa i jałmużna – są owocem usprawiedliwienia, a nie czymś, co do niego prowadzi. Jest tu analogia do chrztu, w którym człowiekowi zostaje przebaczony grzech bez zasług, a nie na skutek skruchy. Stąd dla Cranmera wszelkie posty, pielgrzymki, modlitwy itp. dla wybłagania Bożego przebaczenia, tak powszechne w czasach średniowiecza, to tylko ludzki wymysł. Wszystkie te dobre, także pokutne zachowania, płynące ze skruszonego serca, są skutkiem Bożego odpuszczenia grzechów, a nie zasługiowaniem na nie. Żal i pokuta w tym sensie to pewne znaki zbawienia, które dokonuje się w człowieku. Jednakże nie dlatego, że świadczą o dobrej woli grzesznika i jego gotowości do powrotu do Boga, lecz są zapewnieniem o woli zbawienia ze strony Boga³⁵. Dla potwierdzenia swojej tezy Cranmer przywołuje słowa Jezusa o tym, że „nikt nie może dwom panom służyć” (Łk 16,13). Człowiek w grzechu nie może jednocześnie czynić dobra, gdyż nie jest w stanie i mocy łaski. Jeśli czyni dobro, to oznacza, że został już usprawiedliwiony, a więc nie jest już pod władzą grzechu. Boże przebaczenie dokonuje się natychmiast, gdy człowiek wyrazi gotowość do zmiany życia. Gdy Dawid przyznał się, że zgrzeszył, prorok zaraz odpowiedział: „Pan odpuszcza ci też twój grzech” (2 Sm 12,13). Cranmer przywołał ten tekst biblijny, by wykazać, że Boże przebaczenie Dawid otrzymał zanim podjął się (zewnątrznej) pokuty.

Wielokrotnie odwołując się do pism św. Augustyna, Cranmer z czasem coraz bardziej dochodził do wniosku, że w takim ujęciu zbędna staje się sakramentalna spowiedź, natomiast usprawiedliwienie zaczyna się w człowieku od wewnętrznej skruchy, a owocuje wiarą i pokutą w praktyce. Uznanie dla chwały Bożej domaga się jednocześnie pamięci, że przebaczenie grzechów ma swoje całkowite źródło w Bogu, a nigdy w woli człowieka³⁶. Nauka o skrusze i pokucie w życiu usprawiedliwionego chrześcijanina stały się dla Cranmera ważnym narzędziem duszpasterskiej formacji wiernych. Stała gotowość do pokuty usprawiedliwionego ze względu na miłość Boga do człowieka i z miłości do Boga dawały człowiekowi zapewnienie o jego wybraniu i wiecznym zbawieniu. Taka wykładnia solifidianizmu Cranmera znalazła nowy wyraz w *Notes on Justification* (ok. 1545) oraz w pierwszej *Book of Homilies* (1547), z kilkoma homiliami autorstwa samego Cranmera. Dobre uczynki i pokuta

³⁵ „Thus, Cranmer considered repentance the sure sign of salvation not because it demonstrated the penitent's good will towards God, but rather because it was evidence of God's good will towards the penitent”. A. Null, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*, s. 204. Por. tamże, s. 245-246.

³⁶ „It is the work and glory of God alone to justify the ungodly, to forgive sins, to give life freely out of his goodness, not from any merits of ours. Satan desires that divine honour be paid to him. Therefore, the one who has attributed either justification's beginning or its pardon to his own works, does he now blaspheme his Creator with satanic wickedness?”. Cyt. za: A. Null, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*, s. 195. Por. tamże, s. 189-193.

w codziennym życiu potwierdzają rzeczywiste wyzwolenie człowieka z grzechów dzięki zbawczym zasługom Chrystusa, a to oznacza żywą i prawdziwie chrześcijańską wiarę, zachowywanie przykazań i życie z Bogiem. Jak powtarzał w homilii o wierze, jest bowiem zawsze niebezpieczeństwo, że człowiek może się oszukać i nie wierzyć prawdziwie, tylko słowami, a nie czynami i pokutą³⁷.

W swojej wierze w predestynację, a więc wolny, uprzedni Boży wybór obejmujący przeznaczonych do zbawienia, Cranmer był oczywiście bliższy Kalwinowi i Bucerowi niż Lutrowi. Ponieważ przynależność do grona wybranych opierała się na woli Bożej, utrata zbawienia była jedynie hipotetyczna. Możliwa jednak była utrata stanu łaski, gdyż usprawiedliwieni byli nadal zdolni do grzechu. W tym kontekście kara Boża, której doświadcza grzesznik, jest wezwaniem do pokuty i zmiany życia. Cranmer ostrzegał zarazem, że gdyby jednak człowiek zachował zatwardziałe serce i nie nawrócił się do Boga przed śmiercią, ten „wykreśli go ze swojej księgi”. Ponieważ grzech towarzyszy człowiekowi w całym jego życiu, właśnie pokuta jest takim znakiem prawdziwej powagi i prawdy życia wedle Bożych przykazań i z Bożą łaską³⁸. Takie przekonania znalazły potwierdzenie w *Forty-Two Articles*, kolejnej wersji sformułowań dogmatycznych Church of England z 1553 r.

Gdy już wcześniej Cranmer coraz bardziej rezygnował z obowiązku spowiedzi usznej i indywidualnej absolucji, jeszcze w wydanym jego staraniem *Catechism* z 1548 r. rozgrzeszenie kapłańskie to jeden z dwóch – obok ekskomuniki – sposobów wykonywania pochodzącej od Chrystusa władzy kluczy. W przygotowanym w tym samym czasie obrzędzie Komunii św. spowiedź ogólna jest wystarczająca, choć indywidualna była możliwa. W kolejnych wersjach *Book of Common Prayer* z roku 1549 i 1552 zawarta jest liturgiczna formuła ogólnego rozgrzeszenia przed Komunią z coraz bardziej widocznym akcentem reformacyjnym, że do odpuszczenia grzechów potrzeba ze strony grzesznika szczerzej skruchy i prawdziwej wiary, a owocem tej skruchy ma być nie zadośćuczynienie, ale poprawa i odnowienie życia. Choć nie wykluczało się tam indywidualnego wyznania grzechów i rozgrzeszenia, także np. przy

³⁷ „A man may soon decieve himself, and think in his own phantasy that he by faith knoweth God, loveth him, feareth him and belongeth to him, when in very deed he doth nothing less [...]. But he that casteth away the yoke of God's commandments from his neck adn giveth himself to live without true repentance, after his own sensual mind and pleasure, nor regarding to know God's word, and much less to live according thereunto, such a man clearly deceiveth himself”. T. Cranmer, *Homily of Faith*, w: *Miscellaneous Writings and Letters of Thomas Cranmer*, s. 139.

³⁸ „Wherefore now let us repent whil we have time; for the axe is laid ready at the root of the tree to fell it down. If we will harden our hearts, and will not now be repentant of our misdoings, God will surely strike us clean out of his book”. T. Cranmer, *A Sermon Concerning the Time of Rebellion*, w: *Miscellaneous Writings and Letters of Thomas Cranmer*, s. 201.

nawiedzeniu chorych³⁹. W *Księdze* z 1552 r. Cranmer znacząco zmienił niektóre sformułowania przy obrzędzie indywidualnej spowiedzi: gdy wcześniej nazywa spowiednika uczonym w „prawie Bożym”, teraz jest uczonym w „słowie Bożym”; penitent ma wyrazić nie swój „grzech i żal”, ale swój „żał”; rozgrzeszenie i pocieszenie staje się udziałem spowiadającego się nie od księdza jako „sługi Boga i Kościoła”, ale „przez posługę słowa Bożego”. Kilkakrotnie dodano również wezwanie do pokuty i żalu za grzechy, w tym akt pokuty w codziennych modlitwach porannych i wieczornych, gdzie – zgodnie z nauką protestancką – prosi się o przebaczenie grzechów temu, któremu już zostało przebaczone. Analogiczne zmiany w duchu protestanckim pojawiły się w strukturze Komunii. W ten sposób *Book of Common Prayer* w wersji z 1552 r. uważa się za najbardziej liturgicznie udaną próbę wyrażenia protestanckiej nauki o usprawiedliwieniu przez wiarę⁴⁰.

³⁹ W *Book of Common Prayer* z 1549 r. Cranmer wprowadził możliwość spowiedzi przy nawiedzeniu chorych i podał formułę rozgrzeszenia, ale w wersji z 1552 r. zostało to usunięte. Por. G. Jeanes, *Cranmer and Common Prayer*, w: *The Oxford Guide to the Book of Common Prayer: A Worldwide Survey*, red. C. Hefling, C. Shattuck, Oxford: Oxford University Press 2006, s. 36-37. O swoistości anglikańskiego podejścia do spowiedzi i pokuty pisał „architekt teologii anglikańskiej” R. Hooker: „It is not to be marvelled that so great a difference appeareth between the doctrine of Rome and ours when we teach repentance. They imply in the name of repentance much more than we do. We stand chiefly upon the true inward conversion of the heart; they more upon works of external show. We teach above all things that repentance which is one and the same from the beginning to the world's end; they, a sacramental penance of their own devising and shaping. We labour to instruct men in such sort that every soul which is wounded with sin may learn the way how to cure itself; they, clean contrary, would make all sores seem incurable unless the priest has a hand in them”. R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (1648), t. 6, nr 6. Por. R. Ingalls, *Sin and Grace*, w: *A Companion to Richard Hooker*, red. T. Kirby, Leiden–Boston: Brill 2008, s. 151-184; D. Kernan, *Jurisdiction and the Keys*, w: *A Companion to Richard Hooker*, s. 435-480. Ośmiotomowa *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* R. Hookera ukazywała się stopniowo: t. 1-4 – 1593, t. 5 – 1597 (jeszcze za życia Hookera), t. 6 i 8 – 1648, t. 7 – 1662.

⁴⁰ Por. A. Null, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*, s. 240-245. „As a piece of liturgical craftsmanship it is in the first rank [...]. It is not a disordered attempt at a Catholic rite but the only effective attempt ever made to give liturgical expression to the doctrine of justification by faith alone”. G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, London: Dacre Press 1945, s. 11. Swoistą anglikańską (episkopalną) krytykę katolickiej praktyki spowiedzi usznej, wyrażoną w formie serii listów, można znaleźć w anonimowej pracy *Auricular Confession in the Protestant Episcopal Church*, New York: Putnam 1850.

4. Pokuta tak, spowiedź (raczej) nie

Zróznicowanie poglądów reformatorów na grzech, jego skutki i wizję pokuty uwidaczniało się w rozmaitych aspektach tej doktryny i miało różne przełożenie na konkretne pouczenia pastoralne i praktykę kościelną. Dla lepszego zrozumienia protestanckiej teologii grzechu i pokuty ważne jest przywołanie reformacyjnej eklezjologii, gdzie – wraz z radykalnym akcentem na *sola Scriptura* i *sola fides* – Kościół jawi się jako rzeczywistość na służbie słowa Bożego. Skutkiem tego jest osłabienie teologicznego znaczenia sakramentów, radykalne ograniczenie ich liczby oraz osłabienie ich roli w życiu Kościoła i chrześcijanina. Te luterzańskie akcenty znalazły jasne echo w sformułowaniach reformacji angielskiej, zwłaszcza w *Artykułach wiary*. Na przykład Artykuł 19 mówi wprost o Kościele jako „zgromadzeniu wiernych, w którym jest głoszone czyste słowo Boże”⁴¹. Chociaż dalej Artykuł 19 mówi o sprawowaniu sakramentów w Kościele, w obrzędzie święceń (*Ordinal*), obok innych zmian, jest znacząca modyfikacja obrzędu wcześniejszego w geście biskupa, który podaje wyświęconemu nie naczynia eucharystyczne – kielich i patenę – ale księgę Biblii⁴². Można tu dostrzec zmianę rozumienia sakramentów, które postrzega się jako „widzialną formę”, jaką przybiera głoszone słowo Boże, sakramenty w tym sensie zawierają się w „posłudze słowa”. Podobnie posługa apostolska to nie posługa sakramentów, ale posługa proklamacji słowa Bożego⁴³. W ten sposób rozumienie ludzkiej grzeszności i usprawiedliwienia grzesznego człowieka wiąże się nie z sakramentami udzielanymi przez Kościół, ale raczej z wiarą indywidualnego wiernego, który otwiera się na głoszone mu słowo Boże. Luter podkreślał, że to przyjęcie słowa czyni wierzącego uczestnikiem wszystkiego⁴⁴. Przy próbach zrozumienia protestanckiego (w tym anglikańskiego) podejścia do tematyki grzechu i pokuty (a nawet całości chrześcijańskiego życia moralnego) trzeba mieć na uwadze tradycyjny zarzut i podejrzliwość protestantów pod adresem katolickiej nauki moralnej o jej legalizm i nadmierną surowość.

⁴¹ *The Book of Common Prayer*, s. 619.

⁴² „Then the Bishop shall deliver to every one of them kneeling the Bible into his hand [...]”. *The Book of Common Prayer*, s. 582.

⁴³ Por. A. Nichols, *The Panther and the Hind: A Theological History of Anglicanism*, Edinburgh: T&T Clark 1993, s. 28-29.

⁴⁴ „If a touch of Christ healed, how much more will this most tender spiritual touch, this absorbing of the Word, communicate to the soul all things that belong to the Word. This, then, is how through faith alone without works the soul is justified by the Word of God, sanctified, made true, peaceful and free, filled with every blessing and truly made a child of God [...]”. M. Luther, *The Freedom of a Christian*, w: *Martin Luther: Selections from His Writings*, oprac. J. Dillenberger, Garden City: Anchor Books 1961, s. 58.

Stąd np. anglikańskie podręczniki (opracowania) etyczne czy teologiczno-moralne miały z założenia nie tyle dyscyplinować wiernych w ich radzeniu sobie z zasadami życia moralnego, ile raczej być dla nich przewodnikiem i doradcą. Nawet jeśli – jak w okresie po ruchu oksfordzkim – dochodziło tam do odrodzenia zainteresowania praktyką spowiedzi (sakramentalnej – choć anglikanizm i inne nurty protestantyzmu odrzucają sakramentalny charakter takiej pobożnej praktyki), akcent padał na unikanie surowości orzekania o winie i stopniu grzeszności u penitentów⁴⁵. Stało i stoi za tym przekonanie, że to raczej sam zainteresowany chrześcijanin ma analizować i oceniać swoje postępowanie w wymiarze jego grzeszności, a nie spodziewać się takich sądów ze strony spowiednika czy nawet samego Kościoła. Kościół jest raczej środowiskiem modlitwy i rozeznania, które ma pomagać i towarzyszyć człowiekowi w jego indywidualnej drodze wiary i życia moralnego, a więc także jego uznania grzechu i nawrócenia w wyłącznej relacji do Boga. Zarazem warto dostrzec, że obrzęd nawiedzenia chorych w anglikańskiej *The Book of Common Prayer* przewiduje, że chory wyzna swoje grzechy, otrzymując od księdza ich odpuszczenie⁴⁶. Warto podkreślić, że akcent reformatorów na *sola fide* doprowadził do swego rodzaju zastąpienia konfesjonału przez własne sumienie jako miejsce spotkania i przyjęcia zbawczej miłości Boga dla uwolnienia się od grzechów⁴⁷. To potwierdza, jak bardzo rezultatem radykalnych idei i tez reformacji stały się daleko idące zmiany nie tylko w samej doktrynie, ale i w praktyce życia chrześcijańskiego szerokiego grona wiernych.

Mimo dawnego zarzutu w stosunku do anglikańskiej nauki eucharystycznej (a przez to i rozumienia kapłaństwa) o braku wymiaru ofiarniczego, znany teolog O. O'Donovan twierdzi, że da się to odczytać z anglikańskich *Artykułów wiary*. W swoim komentarzu do 39 *Artykułów* O'Donovan wskazuje na

⁴⁵ Por. T.F. Sedgwick, *Revising Anglican Moral Theology*, w: *The Anglican Moral Choice*, red. P. Elmen, Harrisburg: Morehouse Publishing 1983, s. 122-123. Chociaż sam ruch oksfordzki nie zajmował się szczególnie teologią moralną, E. Pusey, jeden z jego założycieli i przywódców, sam wydał w 1878 r. podręcznik dla spowiedników francuskiego teologa J.J. Gaume'a jako pomoc dla anglikańskich spowiedników. Por. J.J. Gaume, *Advice for Those Who Exercise the Ministry of Reconciliation through Confession and Absolution, Being the Abbé Gaume's Manual for Confessors*, oprac. E.B. Pusey, Oxford: James Parker & Co. 1878.

⁴⁶ Formuła rozgrzeszenia jest w dużym stopniu zbieżna z wersją katolicką, choć jest tu wyraźny akcent protestancki, gdy mowa o grzesznikach, którzy „prawdziwie żałują i wierzą”: „Our Lord Jesus Christ, who hath left power to his Church to absolve all sinners who truly repent and believe in him, of his great mercy forgive thee thine offences: And by his authority committed to me, I absolve thee from all thy sins, in the Name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost. Amen”. *The Book of Common Prayer*, s. 317.

⁴⁷ Por. J. Grabowski, *Sex and Virtue: An Introduction to Sexual Ethics*, Washington: The Catholic University of America Press 2003, s. 18.

obecność ofiarniczego charakteru Eucharystii (Komunii) np. w Artykule 2, gdzie mówi się o Chrystusie, „prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku”, który „prawdziwie cierpiał, został ukrzyżowany, umarł, został pochowany, aby pojednać Boga z nami, i by stać się ofiarą” za grzechy ludzi⁴⁸. Skutkiem takiego podejścia do problematyki hamartiologicznej była np. jednoznaczna negacja rozróżniania grzechów śmiertelnych i powszednich, co się szczególnie wyraziło w teologii okresu karolińskiego⁴⁹.

Wyznanie grzechów jako spowiedź indywidualna – jak już zaznaczono – znalazło uznanie u M. Lutra, choć z różnym akcentem. Spowiedź jako „przedłużenie chrztu” bywa tam nazywana „trzecim sakramentem”. Luter zalecał nawet, by uczyć spowiadania się już małe dzieci. Spowiedź zawsze winna być dobrowolna i „wolna od tyranii papieża”. Wyraźnie podkreśla się żal za grzechy i ich wyznanie, ale zdecydowanie odrzuca się praktykę zadośćuczynienia przez uczynki. Z założenia bowiem usprawiedliwienie, a więc i odpuszczenie grzechów, jest dane człowiekowi całkowicie darmo i nie powinno tu być mowy o „staraniach” człowieka przez spełnianie uczynków czy praktyk zadanych przez spowiednika. Pójście do spowiedzi powinno być chętne, by od Boga otrzymać Jego dar, a nie by Mu coś ofiarować⁵⁰.

W odróżnieniu od luteranizmu protestantyzm reformowany zdecydowanie odrzucił różne praktyki pokutne, popularne w okresie średniowiecza, jak życie zakonne, pielgrzymki, posty, odpusty itp., ale i takie prawdy, jak czyściec, gdyż wiązały się one z fałszywą koncepcją zasługiwania (przed Bogiem), jak też obciążały ludzkie sumienie. W niektórych kalwińskich wyznaniach wiary wyraźnie wskazuje się na spowiedź uszną jako przez ludzi wymyśloną praktykę, którą należy jednoznacznie odrzucić⁵¹. Jednocześnie widać, jak za tym odrzuceniem spowiedzi indywidualnej, walkę z grzechem przenosi się w pe-

⁴⁸ Por. *Articles of Religion*, II: *Of the Word or Son of God, which was made very Man*, w: *The Book of Common Prayer*, s. 612. Por. O. O'Donovan, *On the Thirty Nine Articles*, s. 30-31.

⁴⁹ Por. S. Nowosad, *Odnowa anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*, s. 33-34.

⁵⁰ „Kto idzie do spowiedzi niechętnie i nie dla otrzymania absencji, ten niechaj da spokój. Więcej, kto idzie w przekonaniu, że dokona dobrego uczynku przez dokładne wyspowiadanie się, niech lepiej tego zaniecha. My jednak napominamy, abyś się spowiadał i wyjawiał nędzę swoją nie dlatego, żeby spełnić dobry uczynek, ale w tym celu, abyś usłyszał, co Bóg tobie każe powiedzieć”. *Duży katechizm*, s. 53.

⁵¹ „Finally, we consider purgatory as an illusion proceeding from the same shop, from which have also sprung monastic vows, pilgrimages, the prohibition of marriage, and of eating meat, the ceremonial observance of days, auricular confession, indulgences, and all such things by which they hope to merit forgiveness and salvation. These things we reject, not only for the false idea of merit which is attached to them, but also because they are human inventions imposing a yoke upon the conscience”. *The French Confession of Faith* (1559), w: *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, s. 152-153. To francuskie wyznanie wiary było przygotowane najprawdopodobniej przez samego

wien sposób na forum publiczne i państwowe. Władzy świeckiej przyznaje się „święty” charakter i zadania, które obejmują także walkę z ludzkimi grzechami. Chrześcijanie jako obywatele mają stąd (także religijny) obowiązek poddania się władzy, zachowywania prawa państwowego, płacenia podatków itp. Świeccy sędziowie mają od Boga „miecz w rękach, by przeciwdziałać przestępstwom przeciwko pierwszej, a także drugiej tablicy Bożych Przykazań”⁵².

Były arcybiskup Canterbury R. Williams podkreśla, że teologia chrześcijańska stale szuka coraz głębszego i adekwatnego zrozumienia swego przedmiotu, a więc także samego grzechu oraz sytuacji grzesznika, który potrzebuje szczególnej łaski Boga Zbawiciela. W historii teologii anglikańskiej wyjątkowo bogate i godne lektury pisma o takim charakterze pochodzą z okresu karolińskiego. Jednym z tych pisarzy był George Herbert, duchowny i poeta, który w swojej głęboko metafizycznej i religijnej poezji m.in. ukazuje Boga zbawiającego ludzkość z jej grzechów, stąd tylko On sam jeden „zna wartość ludzkiej duszy”⁵³.

Wydana w 1980 r. anglikańska *The Alternative Service Book*, przewidziana jako księga tymczasowa, zawiera wykaz obrzędów liturgicznych analogicznie do *Book of Common Prayer*. W proponowanych dwóch formach Komunii świętej (mszy) zawiera się akt pokuty, z możliwą recytacją m.in. Dziesięciu Przykazań oraz wspólnym aktem pokuty⁵⁴. Można tu dostrzec ważne dla protestanckiego ujęcia sformułowanie o wyznaniu grzechów ze „skruchą i wiarą”. Nie wspomina się natomiast o możliwości spowiedzi indywidualnej i indywidualnego rozgrzeszenia. W anglikańskiej *Common Worship*, najnowszej serii ksiąg liturgicznych, których wydawanie rozpoczęło się w 2000 r., w tomie *Christian Initiation* podane są wzory obrzędów pokutnych⁵⁵. Przewiduje się tam zarówno celebrację pokutną wspólnotową, jak i indywidualną spowiedź z rozgrzeszeniem. Spowiedź indywidualna nie jest obowiązkowa, ale wskazana zwłaszcza tam, gdzie wierny wyraża taką wolę. Podaje się także sześć formuł rozgrzeszenia. Zaznacza się, że grzechy wyznaje się przed biskupem lub księdzem, a po nim powinien nastąpić akt żalu zanim otrzyma się rozgrzeszenie.

Kalwina dla nowych wspólnot protestantów reformowanych powstających najpierw w Paryżu, a potem w innych miejscowościach Francji.

⁵² *The French Confession of Faith*, w: *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, s. 158.

⁵³ Por. R. Williams, *Anglican Identities*, London: Darton, Longman and Todd 2004, s. 66-67.

⁵⁴ Por. *The Alternative Service Book* 1980, London: Clowes/SPCK 1980, s. 120nn i 186nn.

⁵⁵ *Common Worship: Christian Initiation*, London: Church House Publishing 2006, s. 227-289.

*

Chociaż rzeczywistość zła i słabości moralnej należy do najpowszechniejszych doświadczeń ludzkich, analiza tylko racjonalna nie pozwala na należyte zrozumienie tych aspektów ludzkiej kondycji. Chrześcijaństwo przychodzi tu człowiekowi ze szczególną pomocą, gdy rzuca nadprzyrodzone światło na jego istotę i Boskie pochodzenie, a zarazem na słabość i potrzebę łaski. Na tle całej chrześcijańskiej tradycji protestantyzm jawi się jako tradycja ważna i poważna, jakkolwiek oceniana jako niekiedy jednostronna czy skrajnie pesymistyczna. Reformacyjne założenia i kilkuwiekowe późniejsze dzieje myśli teologicznej i praktyki sakramentalno-pastoralnej, zwłaszcza w tradycji luterkańskiej, kalwińskiej i anglikańskiej, domagają się uważnych studiów i analiz, by tym wszechstronnie zrozumieć ten aspekt ludzkiego losu i nadprzyrodzonego przeznaczenia.

Realizm etyki protestanckiej według Reinholda Niebuhra

Chrześcijaństwo poreformacyjne jest wewnętrznie bardzo zróżnicowane. Nie zawsze podobna wierność pierwotnym założeniom twórców reformacji i późniejsze losy poszczególnych nurtów protestantyzmu charakteryzuje duży stopień niejednoznaczności, a nawet rozbieżności nauki i praktyki chrześcijańskiej. Warto jednak sięgać do pism i świadectw autorów różnych protestanckich denominacji, gdyż również w takim spotkaniu może dojść do cennej wymiany darów, które Duch wzbudza w ludzkich sercach. Protestanckie próby zrozumienia i wykładu moralności chrześcijańskiej potwierdzają, że takie podejście może przynieść dobre owoce dla postępu na drodze wiary i życia chrześcijańskiego. Ci bowiem, którzy szczerze zwracają się ku jedności wiary, winni również dążyć do jedności życia jako zakorzenionego w samym Jezusie Chrystusie¹.

W tym sensie, wbrew dość upowszechnionej opinii, można spojrzeć na protestantyzm bardziej pozytywnie, by zrozumieć jego założenia i drogi odczytywania Bożej myśli jako wskazującej drogi realizacji chrześcijańskiego powołania. W świecie protestanckim szczególne znaczenie ma protestantyzm amerykański, z wyjątkowym wewnętrznym zróżnicowaniem myśli teologicznej, etycznej i pastoralnej. Na tym tle jako ciągle interesująca i mimo upływu lat, w dużym stopniu aktualna jawi się myśl teologicznoetyczna Reinholda Niebuhra (†1971). Ważny aspekt jego bogatej wizji teologicznej i etycznej życia społecznego znany jest jako chrześcijański realizm, czemu poświęcone jest niniejsze studium.

¹ „This belief [...] reflects the profound and true conviction that authentic Christian unity is as much a matter of life as of faith. Those who share one faith in Christ will share one life in Christ”. ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, s. V [Preface].

1. Chrześcijański realizm w etyce

Reinhold Niebuhr wyjątkowo głęboko i trwale wpisał się w rzeczywistość amerykańskiego chrześcijaństwa i amerykańskiej demokracji XX wieku. Ten pastor, teolog i etyk pochodzenia niemieckiego, urodzony już w USA, stał się wręcz legendarną postacią amerykańskiego protestantyzmu i jego wpływu na życie polityczne². Jego wpływ na rozumienie i kształtowanie demokracji amerykańskiej wydaje się nie słabnąć, a nawet przybiera na znaczeniu w kontekście wojny z terroryzmem, pytań o ocenę moralną aktywności militarnej USA w krajach Bliskiego Wschodu czy innych wyzwań współczesnej sytuacji międzynarodowej. Osobiste życie Niebuhra, podróże po doświadczonej wojną Europie, kilkunastoletnia posługa duszpasterska wśród robotników przemysłu samochodowego w Detroit, oraz trwające ponad 30 lat wykłady z teologii i etyki protestanckiej w nowojorskim Union Theological Seminary pozwoliły mu lepiej zrozumieć, w jaki sposób chrześcijańska etyka społeczna może realnie wpłynąć na osobiste i wspólnotowe życie chrześcijan w sferze politycznej, społecznej i gospodarczej, także na płaszczyźnie międzynarodowej. Jego rozumieniu chrześcijańskiej antropologii w duchu reformowanym, zasad życia publicznego w sferze polityki, ekonomii i wszelkiej aktywności społecznej nadano miano chrześcijańskiego realizmu. Spośród licznych publikacji R. Niebuhra znaczące są tu przede wszystkim *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* oraz *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*³.

Chrześcijański realizm miał oznaczać realistyczne, a nie wyidealizowane spojrzenie na rzeczywistość, a więc zarówno na samego człowieka, jak i okoliczności jego życia i działania. W kontekście rzeczywistości politycznej czy społecznej, zwłaszcza demokratycznego ładu społecznego, wskazuje to na konieczność przyjęcia chrześcijańskiej antropologii, która uwzględnia grzeszność człowieka i jego skłonność do egoizmu i pychy, czemu wielokrotnie dawała wyraz ludzka historia. Niebuhr podkreślał konieczność angażowania się w życie społeczne w jego różnych wymiarach, nawet jeśli człowiek czę-

² Jeszcze za życia pisano o nim: „Reinhold Niebuhr has profoundly affected American thought in theology, on society, and about politics [...]. Deeper analysis reveals a remarkably consistent teaching, present in all essential respects at least as early as his *Moral Man and Immoral Society*, which if not a philosophy, is at least a theology of politics”. W.C. McWilliams, *Reinhold Niebuhr: New Orthodoxy for Old Liberalism*, „The American Political Science Review” 56(1962), nr 4, s. 874.

³ Odpowiednio: New York: Charles Scribner's Sons 1932 i t. 1-2, New York: Charles Scribner's Sons 1941-1943. Warto wspomnieć także dwie inne prace: *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense*, New York: C. Scribner's Sons 1944 oraz *The Irony of American History*, New York: Scribner 1952.

sto bywa egoistyczny i własną korzyść stawia ponad dobrem ogółu. Kształt życia społeczności nie może stąd lekceważyć ludzkich słabości i grzesznych dążeń, byłby bowiem wtedy nierealistyczny. Człowiek pozostaje jednak istotą zdolną do przekraczania rzeczywistości i nie może o tym zapominać. Dlatego świadomość własnej grzeszności oraz odpowiednie mechanizmy w sytuacjach społecznych (tzw. zrównoważona władza) pozwolą osiągać człowiekowi jego nadprzyrodzone cele bez odrzucania rzeczywistości ziemskiej. W tym kontekście (i nie tylko) Niebuhr odwołuje się do Kalwina, który wskazywał na potrzebę uporządkowanej wolności dla uniknięcia skrajności tyranii czy anarchii⁴.

W ujęciu teologicznym u podstaw tych poglądów Niebuhra była jego antropologia. Człowiek bowiem nosi w sobie stale ziemską naturę oraz ducha, który zwłaszcza przez „radikalną wolność” przekracza przyrodzoność sięgając ku nieskończoności. Skutkiem tego trwa w nim nieustanne napięcie i dwuznaczność, od której nie może uciec. Natura zwraca człowieka ku samemu sobie i prowadzi do zachowań egoistycznych, także ograniczając jego ducha do tego co skończone. Z kolei naznaczony grzechem ludzki duch zaprzecza temu, co w człowieku naturalne i skończone popadając w kłamstwo i pychę. Odrzucając naturalną ograniczoność człowieka jako stworzenia, czyni go nienasyconym i skonfliktowanym ze światem i innymi⁵. W swojej ostatniej książce *Man's Nature and His Communities* Niebuhr z takiego realistycznego rozumienia natury ludzkiej wyprowadza przekonanie o moralnej powinności wprowadzania w życie społeczne coraz większej sprawiedliwości. Nazywa to swoją „przewodnią zasadą”, która winna się taką stać dla każdego chrześcijanina w postawie jego odpowiedzialności za sprawy publiczne i polityczne⁶.

⁴ „Niebuhr encouraged human individuals and groups toward self-transcendent possibilities rooted in unique human consciousness, but he also always warned against the dire dangers of undue self-interest often unawares that defeat or sabotage those very attempts at societal harmony and unity”. T.L. Richie, *A Politics of Pluralism in American Democracy: Reinhold Niebuhr's Christian Realism as a National Resource in a post-9/11 World*, „Journal of Ecumenical Studies” 45(2010), nr 3, s. 473.

⁵ „Man forever combines the two and can never escape the resultant tension and ambiguity, an ambiguity productive of anxiety which leads him to the futile effort to escape the demands of nature on one hand, and of the spirit on the other [...]. Moreover, the spirit breaks the 'pre-ordained' harmonies of nature and makes the prudent and limited attributes of 'natural man' become infinite and insatiable, leading to conflict, competition and disorder”. W.C. McWilliams, *Reinhold Niebuhr: New Orthodoxy for Old Liberalism*, s. 876.

⁶ „[It is] my strong conviction that a realist conception of human nature should be made the servant of an ethic of progressive justice and should not be made into a bastion of conservatism, particularly a conservatism which defends unjust privileges. I might define this conviction as the guiding principle throughout my mature life of the relation of religious responsibility to political affairs”. R. Niebuhr, *Man's Nature and His Communities*, New York: Charles Scribner's Sons 1965, s. 24-25.

To realistyczne podejście, nie bez powodu nazwane chrześcijańskim, dawało Niebuhrowi przekonanie, że mimo ludzkiej słabości i interesowności historia nie jest w rękach grzechu. Jej panem jest bowiem Bóg, który ostatecznie sam doprowadzi do zapanowania Jego królestwa, ale dopiero gdy historia dobiegnie swego kresu. W tym sensie Niebuhr odrzucał optymistyczne przekonania teologii liberalnej wyrażone w programie tzw. ewangelii społecznej, który chciał zrealizować wezwania Bożego królestwa już tu i teraz przez wprowadzanie w świecie pokoju i sprawiedliwości. Ten ważny aspekt eschatologiczny myśli Niebuhra bywał zarazem krytykowany za pewnego rodzaju osłabianie woli zaangażowania w zmianę świata oraz nazbyt pesymistyczne postrzeganie człowieka i jego aktywności w tym świecie. Według innych jednak były i są to nieuzasadnione zarzuty, gdyż Niebuhr broni się przed skrajnym pesymizmem, natomiast ciągle akcent na ludzką niedoskonałość i egoizm jest raczej realistycznym rozpoznaniem ludzkiej kondycji *post lapsum* wbrew optymistycznym oświeceniowym i liberalnym wizjom ludzkiej dobroci i bezinteresowności⁷. Brak realizmu i fałszywość koncepcji chrześcijaństwa liberalnego dostrzegał zwłaszcza w początkowym okresie II wojny światowej, gdy liberalny protestantyzm na łamach pacyfistycznego „Christian Century” opowiadał się za neutralnością Stanów Zjednoczonych. Uważał to za przekonanie „politycznie niebezpieczne” i „błędne moralnie”, w czym utwierdzał go m.in. rosnący terror niemiecki w okupowanej Polsce. Stąd w lutym 1941 r. wraz z kilkoma kolegami powołał do istnienia czasopismo „Christianity and Crisis”. Chciał tam zwalczać „fałszywe interpretacje” chrześcijaństwa, jak i „fałszywe analizy” sytuacji światowej, by wpływać na bardziej realistyczne i odpowiedzialne chrześcijańskie zaangażowanie Ameryki w świecie⁸.

Niebuhra widzenie świata i osłabionego grzechem człowieka w tym świecie bywa też nazywane przykładem amerykańskiego pragmatyzmu. Chodzi tu o taką teologię polityczną, gdzie się dąży do osiągnięcia najlepszych celów w danych okolicznościach i w danym czasie. Zarzucano mu (i innym realistom), że są nazbyt gotowi układać się z napotkanym systemem politycznym i sytuacją społeczną, ażeby tylko zachować konieczny ład. Jednocześnie inni bronili i bronią Niebuhra, widząc u niego nieustanną troskę o wierność wymaganiom ewangelicznym i umiejętność realnego (rzeczywistego) rozpoznania sytuacji i skutecznego jej zmieniania bez ulegania fałszywym kompromisom. Ten akcent

⁷ „[...] the older liberalism has erred in its ‘optimistic doctrine of human nature and its naïve vision of the amelioration of evil.’ It was this unrealistic doctrine of human nature and human history that the Christian Realists were concerned to correct”. Por. M. Gleghorn, *Modern Christian Thought: The Twentieth Century (Chapters 1-9)*, s. 8 (www.michaelgleghorn.com, 26.10.2014).

⁸ Por. H.A. Warren, *Theologians of a New World Order: Reinhold Niebuhr and the Christian Realists 1920-1948*, New York–Oxford: Oxford University Press 1997, s. 97nn.

na przynajmniej pewien stopień ładu w życiu społecznym i politycznym nie może być zlekceważony, gdyż jest on niezbędny, by uchronić społeczeństwo przed chaosem. Tylko wtedy bowiem można zachować indywidualną i społeczną wolność oraz sprawiedliwość, a ostatecznie i pokój⁹. Podstawowa chrześcijańska prawda o powszechnej ludzkiej grzeszności, a przez to i konieczności łaski, była źródłem przekonania o nieodzowności zaangażowania się chrześcijan w konkretne projekty polityczne. Niebuhr i jego zwolennicy uważali, że Kościół powinien odważnie wyrażać opinię co do zgodności z Ewangelią różnych politycznych rozwiązań, gdyż one mogą pomóc wprowadzić właściwy chrześcijański ład społeczny i międzynarodowy. Stąd zrodziło się powojenne zaangażowanie się realistów na rzecz powołania do istnienia jakiejś formy światowej organizacji stojącej na straży pokoju, a w łonie chrześcijaństwa utworzenia forum spotkania i dialogu różnych jego odłamów¹⁰.

Niebuhr wyrażał przekonanie, że po grzechu pierworodnym pojedynczy człowiek pozostaje jednak bardziej moralny niż społeczeństwo, które jest głębiej egoistyczne. Między innymi dlatego w życiu społecznym trwa nieustanne napięcie między potrzebami społeczeństwa a indywidualnym sumieniem. Stąd, co dość częste u niego, ujawnia się „dialektyczna natura rzeczywistości” jako echo filozofii heglowskiej i marksistowskiej. Napięcie między etyką a polityką jest ostatecznie pożyteczne, służąc przynajmniej częściowemu wprowadzaniu sprawiedliwego ładu społecznego. Iluzją bowiem (wizji liberalnej) jest oczekiwanie na urzeczywistnienie doskonałej sprawiedliwości pośród grzesznych ludzi. Taki chrześcijański realizm można uznać jako rodzaj teologii, którą Niebuhr i jego zwolennicy proponowali jako wizję wypełniającą pustkę między liberalizmem a fundamentalizmem¹¹.

Realizm Niebuhra w postrzeganiu – w świetle wiary i słowa Bożego – człowieka w realnym, współczesnym mu świecie doprowadził go do szczególnego dowartościowania odpowiedzialności. Raczej niż np. o suwerennej autonomii ten teolog amerykański mówi o postawie odpowiedzialności w relacjach społecznych czy zaangażowaniu w budowę ustroju demokratycznego, zawsze ze świadomością niedoskonałej *conditio humana*. Grzech bowiem jest dla czło-

⁹ Por. T.L. Richie, *A Politics of Pluralism*, s. 474-475. Richie przywołuje tu cenne rozważania R.W. Lovina *Theology, Ethics and Culture*, w: *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, t. 2, red. D.F. Ford, Oxford: Blackwell 1989, s. 75-87. Warto też przywołać tu jeszcze inne opracowanie: W. Werpehowski, *Reinhold Niebuhr*, w: *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, red. D.F. Ford, R. Muers, Oxford: Blackwell 2005, s. 204-212.

¹⁰ Co na forum świeckim zrealizowało się jako ONZ, a na płaszczyźnie religijnej jako Światowa Rada Kościołów. Por. H.A. Warren, *Theologians of a New World Order*, s. 130-131.

¹¹ Por. tamże, s. 52-55.

wieka czymś nieuniknionym, ale nie jest konieczny. Natura ludzka ma w tym sensie ambiwalentny charakter – jest zdolna do dobra i twórczości, ale stać ją też, by niszczyć, jest w człowieku wrażliwość i szacunek dla drugiego, ale i niechęć, a nawet pogarda. Człowiek ciągle staje wobec pokusy, by „być jak Bóg”. Grzech pierworodny nie jest więc metaforą, ale czymś bardzo realnym i trwale obecnym w ludzkim sercu i życiu. Odnosząc to do demokracji, Niebuhr sformułował wielokrotnie powtarzane zdanie, że „ludzka zdolność do sprawiedliwości sprawia, że demokracja jest możliwa; natomiast ludzka skłonność do niesprawiedliwości sprawia, że demokracja jest konieczna”¹². Mimo swej grzeszności i ułomności człowiek ma świadomość odpowiedzialności, co przejawia się także wtedy, gdy odczuwa w sercu skruchę po grzesznych zachowaniach. Zagadnienie odpowiedzialności pojawiło się u Niebuhra jeszcze wyraźniej, gdy w czasie II wojny światowej Stany Zjednoczone stanęły wobec decyzji o zaangażowaniu się na pełną skalę. Niebuhr mówił i pisał wtedy wielokrotnie o „odpowiedzialności międzynarodowej”. Odwołując się do chrześcijańskich przekonań, podkreślał równocześnie, że przy całym osobistym zaangażowaniu poszczególni ludzie i całe państwa winny mieć na uwadze, iż ich pomyślność nie zależy jedynie od ich postaw i aktywności, ale również od łaski i Opatrzności. Zarazem amerykańska odpowiedzialność nie wynika z wyjątkowości czy prawości tego społeczeństwa, ale raczej z potrzeby wspólnej z innymi troski za losy swoje i innych. Z kolei po wojnie głównym celem politycznym ma być nie ukaranie winnych wojny, ale raczej zbudowanie takiego ładu między państwami, by „wzmocnić więzy wzajemnej odpowiedzialności i uporządkowanie światowej społeczności”¹³.

Reinhold Niebuhr był czynnym uczestnikiem życia społecznego i politycznego, a nie teoretykiem czy akademickim badaczem chrześcijańskiej wizji relacji międzyludzkich czy międzypaństwowych, a zwłaszcza miejsca człowieka w sytuacji politycznej. Stąd znaczenie i trwałe uznanie dla jego pism i wizji również po jego śmierci. W trudnym czasie u kresu wojny został zaproszony do tzw. Komisji Calhouna, powołanej przez amerykańską Federalną Radę Kościołów, która miała dokonać analizy złożonej sytuacji społecznej, by w świetle przesłanek chrześcijańskich wskazać drogi rozwoju społecznego i kształtowania

¹² „[...] modern democracy requires a more realistic philosophical and religious basis, not only in order to anticipate and understand the perils to which it is exposed; but also to give it a more persuasive justification. Man's capacity for justice makes democracy possible; but man's inclination to injustice makes democracy necessary”. *The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses*, red. R.M. Brown, New Haven: Yale University Press 1987, s. 160. Ten cytat pochodzi z *The Children of Light and the Children of Darkness*, s. IX.

¹³ D.F. Ottati, *The Niebuhrian Legacy and the Idea of Responsibility*, „Studies in Christian Ethics” 22(2009), nr 4, s. 407.

stosunków międzyludzkich. Przygotowany dokument z 1944 r. nosi liczne ślady myśli i języka Niebuhra, który uznano za najbardziej odpowiedni dla opisu sytuacji i wskazania na przyszłe zadania¹⁴. Wielokrotnie wskazuje się tam na zobowiązanie do odpowiedzialności tak poszczególnych osób, jak i całych społeczeństw czy państw. Jednocześnie realistyczne podejście domaga się, by pamiętać, że każdy człowiek jest grzeszny i grzechem byłoby zaniechanie, czyli niepodjęcie odpowiedzialności wobec Boga i bliźniego za losy innych. Człowiek po grzechu pierworodnym doświadcza stałej pokusy zarówno lenistwa, jak i pychy, by zająć miejsce Boga. Postawa odpowiedzialności dotyczy również całego Kościoła, który ma chronić świat przed wojną totalną, postawą zemsty wobec pokonanych, ale i winien być zaczątkiem autentycznej wspólnoty i braterstwa w wymiarze światowym. Obecność takich tez w tym dokumencie potwierdza realny wpływ i znaczenie Niebuhra w społeczeństwie amerykańskim i środowiskach chrześcijańskich, gdzie mocno akcentował religijny i moralny aspekt życia społecznego i politycznego. Wracał do tego także po wojnie, gdy Ameryka stała się supermocarstwem, wskazując na jej odpowiedzialność za sprawiedliwy i pokojowy ład międzynarodowy. Jego „język odpowiedzialności akcentował życie poważnego moralnego zaangażowania, które wystrzega się naiwnych idealizmów, natomiast godzi się na nie dające się zredukować napięcie między ideałem a możliwością”¹⁵.

W swoim widzeniu świata, a w świecie – konkretnym, tym tu i teraz – człowieka i społeczeństwa, jak i państwa w relacjach międzynarodowych, Niebuhr nie odwoływał się do czysto zewnętrznego opisu zjawisk czy teoretycznej analizy programów. Jego patrzenie bazowało na chrześcijańskim rozpoznaniu istoty rzeczywistości, moralnego wymiaru ludzkiego życia, a ostatecznie na Bożym przeznaczeniu całego stworzenia. Jeden z jego bliskich współpracowników i przyjaciół, Hans Morgenthau, podzielał jego wizję polityki i świata, choć do tego – jak mówił – „nie potrzebował całej tej jego metafizyki”¹⁶. Niebuhr, z jego realizmem, a nawet pragmatyzmem, właśnie w (chrześcijańskiej) metafizyce widział fundament i narzędzia do poznania i kształtowania osobistej i społecznej rzeczywistości. Zawsze ważne było dla niego zaangażowanie w parafialne duszpasterstwo, nie tylko w latach życia w Detroit, ale i później, gdy prowadził wykłady w Union Theological Seminary. Jego tamtejszy następca, Roger Shinn, zwracał uwagę, że ostatecznie w centrum teologicznej myśli Niebuhra

¹⁴ Por. The Calhoun Commission, *The Relation of the Church to the War in the Light of the Christian Faith* (1944), w: *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, red. R.B. Miller, Louisville: Westminster/John Knox Press 1992, s. 71-124.

¹⁵ Por. D.F. Ottati, *The Niebuhrian Legacy and the Idea of Responsibility*, s. 408.

¹⁶ „Reinhold and I come out about the same on politics, but I do not need all his metaphysics to get where we both get”. Cyt. za: M.E. Marty, *The Lost Worlds of Reinhold Niebuhr*, „The American Scholar” 45(1976), nr 4, s. 569.

był zawsze krzyż Chrystusa i prawda o grzechu pierworodnym. To z pomocą tych podstawowych teologicznych symboli chrześcijaństwa odczytywał rzeczywistość i włączał się w debatę publiczną i obywatelską. Bez odniesienia do nadprzyrodzoności, czy – jak mówił bliski mu jezuita J.C. Murray – bez wzniesienia się ku „metafizyce, etyce, teologii”, niemożliwe jest odpowiedzialne i skuteczne zajęcie się sprawami i dobrem społeczeństwa¹⁷.

Niebuhr wielokrotnie podkreślał konieczność chrześcijańskiego fundamentu dla autentycznego realizmu, może bowiem istnieć realizm całkowicie świecki (jak u Hobbesa czy Machiavellego). Słabość tej niechrześcijańskiej wizji polega na tym, że odwołuje się do błędnej koncepcji antropologicznej, gdyż świecka antropologia jest zawsze reducyjna i zafałszowana. Człowiek jest tu zachłannym zwierzęciem, a świat postrzegany jest głównie naturalistycznie. Możliwy jest również realizm „przesadnie” teologiczny, co Niebuhr dostrzegał u św. Augustyna. Takie ujęcie zbyt ostro oddziela ducha od natury, a w chrześcijaństwie nadmiernie akcentuje nadprzyrodzony wymiar etyki. Taka idealistyczna wizja moralna nie przystaje do rzeczywistości tego świata. Dlatego Niebuhr tak często zwracał uwagę na konieczność dowartościowania ideałów etycznych, jako mających znaczenie dla konkretnego życia w świecie. W tym sensie człowiek zaangażowany w ten świat, przy wszystkich swoich ograniczeniach i słabościach, powinien dążyć do tego, by zawsze „stawać się tak doskonałym, na ile jego niedoskonałości mu pozwalają”¹⁸.

W chrześcijańskim realizmie Niebuhra da się także dostrzec pewne elementy idealistyczne. Dotyczy to szczególnie jego wizji ludzkiej wolności, która jako transcendentna, stanowi istotę ludzkiej moralności i duchowości, a więc i „prawdziwej” natury człowieka. Ta wolność, choć realna i konkretna, jest nie z tego świata, gdyż nie da się tutaj w całej pełni wyrazić i zrealizować. Pozostaje jednak wzorcową wartością, do której człowiek ma zawsze dążyć. Jej ostatecznym celem jest miłość, z którą jest nierozzerwalnie związana. Nie tylko w tym kontekście ujawniała się swoista dialektyka Niebuhra, gdy pisał o miłości jako „niemożliwej możliwości”¹⁹. Jest ona mało praktyczna w budowaniu sprawiedliwego ładu politycznego, ale zarazem pozostaje najwyższą normą każdego ludzkiego działania i nie może być porzucona. Jest możliwa,

¹⁷ Por. tamże, s. 572. Szerzej na ten temat por. D.J. Hall, *“The Logic of the Cross”: Niebuhr’s Foundational Theology*, w: *Reinhold Niebuhr Revisited: Engagements with an American Original*, red. D.F. Rice, Grand Rapids: Eerdmans 2009, s. 55-74.

¹⁸ „He has always contended that the ‘impossible ethical ideal’ remains ‘relevant’ [...]. In fact, all realists, contemporary or historical, have conceded that given the limits which attach to human endeavor man should strive to approach the limits: to become as perfect as his imperfections allow”. W.C. McWilliams, *Reinhold Niebuhr: New Orthodoxy for Old Liberalism*, s. 876.

¹⁹ R. Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, s. 109.

nawet (moralnie) konieczna, a jednocześnie jest niemożliwa, bo nie można jej w pełni urzeczywistnić w przyrodzonej, ułomnej sytuacji człowieka w tym życiu. Miłość koniecznie potrzebuje wolności, albowiem nie można jej nakazać czy ją wymusić. Zarazem Niebuhr nieustannie zwracał uwagę na fakt zepsucia wolności przez grzech pierworodny i stałe egoistyczne skłonności człowieka, wskutek czego im większa wolność, tym możliwe staje się większe dobro, ale i większe zło. Nie zostawia tego jednak w zawieszeniu, ale wskazuje na to, co pożądane. Realizm dla niego oznacza nie tylko to, co praktyczne, ale – pamiętając o transcendentnej wolności człowieka – wskazuje także na to, co jest dla człowieka pożądane²⁰.

Potrzeba aplikacji treści biblijnych do konkretnej rzeczywistości świata, jako element realistycznej postawy chrześcijańskiej, jednoznacznie uwidoczniła się u Niebuhra podczas światowej konferencji chrześcijan różnych wyznań, która miała miejsce w Oksfordzie w lipcu 1937 r. W swoim oksfordzkim przemówieniu Niebuhr za pomocą kategorii grzechu odczytywał przyczyny i przejawy kryzysu współczesnego świata. Błędem moralności świeckiej i liberalnego chrześcijaństwa jest właśnie zapoznanie, a nawet odrzucenie faktu grzechu. Odwołując się do pierwszych rozdziałów Listu św. Pawła do Rzymian, dostrzegał w świecie bezkrytyczne samouwielbienie poprzez wychwalanie idei rasy i narodu. Odpowiedzią Kościoła, zawsze świadomego własnej grzeszności, powinno być pokorne głoszenie „ewangelii krzyża” w konkretnej ludzkiej historii, gdyż to tam dokonuje się zbawienie. W taki sposób chrześcijaństwo będzie skutecznie zmieniać świat i wprowadzać weń pokój i sprawiedliwość, głosząc chrześcijańską etykę społeczną²¹.

Obok Reinholda Niebuhra do grona chrześcijańskich realistów należeli tacy zaangażowani w życie publiczne (głównie) amerykańscy teologowie, jak m.in.: J. Bennett, H.P. Van Dusen, H.R. Niebuhr, F. Miller, J.F. Dulles, S. McCrea Cavert, W.A. Brown, R.L. Calhoun. To bardzo aktywne grono ludzi obecnych w życiu publicznym, miało też wpływ na kształtowanie polityki amerykańskiej, a nawet na dojrzewanie w pierwszych latach powojennych idei powołania ONZ. Byli przekonani, że chrześcijanie nie mogą się uchylać od moralnego obowiązku włączenia się w budowanie sprawiedliwego ładu światowego, a same USA nie

²⁰ Por. W.C. McWilliams, *Reinhold Niebuhr: New Orthodoxy for Old Liberalism*, s. 884; R.M. Brown, *Introduction*, w: *The Essential Reinhold Niebuhr*, s. XVI.

²¹ Por. H.A. Warren, *Theologians of a New World Order*, s. 78-80. „The real dimension of the problem of faith and the common life is obscured in secular and in liberal Christian morality because there is no appreciation of the fact of sin”. R. Niebuhr, *The Christian Faith and the Common Life*, w: *World Conference on Church, Community and State, The Christian Faith and the Common Life*, red. N. Ehrenström [i in.], London: G. Allen & Unwin 1938, s. 72.

mogą zlekceważyć swojej odpowiedzialności w relacjach międzynarodowych²². Od dawna zainteresowania tej grupy teologów miały także wymiar ekumeniczny. Poszukiwanie dróg spotkania, dyskusji, a nawet zjednoczenia podzielonych chrześcijan, zwłaszcza wśród protestantów, dojrzewało przez lata i zmierzało do powołania nowego forum ekumenicznego, również dla zapobiegania przyszłym wojnom. Chociaż była tendencja do ograniczenia dyskusji do tematyki etycznej i praktycznej, podejmowano także zagadnienia biblijne i dogmatyczne jako przedmiot badań i dyskusji. Opierano się na założeniu (bazującym na „metodzie korelacji” P. Tillicha), że zagadnienia egzystencjalne i teologiczne wzajemnie od siebie zależą, a właściwe chrześcijańskie wyjaśnienie ludzkich problemów musi być chrystocentryczne²³. Do tego grona działającego na rzecz powołania wspólnej Rady Kościołów należeli również ze strony angielskiej W. Temple (arcybiskup Canterbury 1942-1944), A.J. Toynbee (profesor Oksfordu) i G.K.A. Bell (biskup Chichester). Chrześcijańskim realistom udało się połączyć politykę, ekumenizm i teologię jako wspólny projekt działania na rzecz uobecnienia chrześcijaństwa w różnych sferach życia Kościoła i świata²⁴.

2. Aktualność koncepcji Niebuhra

Sposób, w jaki Niebuhr i grono jego współpracowników zdołali połączyć teologię z polityką, zwłaszcza w kontekście II wojny światowej, nie zakończyło się wraz z ich działalnością. Można wskazać na późniejsze podobne modele aktywności społecznej protestantów amerykańskich, jak ruch praw człowieka z lat 50. i 60. XX wieku, czy aktywność tzw. religijnej prawicy w dekadach późniejszych. U podstaw była interpretacja teologiczna określonej rzeczywistości społecznej, jak np. prawda o tym, że to z „grzechu” wynika rasizm, wojna czy społeczna marginalizacja. Chrześcijanie z tym przekonaniem i koniecznymi środkami zaradczymi winni docierać do szerszego społeczeństwa korzystając

²² „In the final analysis, Henry P. Van Dusen and his peers succeeded in laying out a Protestant theology for international engagement and greatly helped in moving the United States toward accepting the moral responsibilities of a world power. [...] the Christian realists were motivated by an urgency to bring about a new international order, and they believed that Christians could and should take the lead in its creation”. H.A. Warren, *Theologians of a New World Order*, s. 129.

²³ Opis i wykład takiej wizji chrześcijaństwa zawiera opublikowana przez to grono książka *The Christian Answer*, red. H.P. Van Dusen, New York: C. Scribner's Sons 1945.

²⁴ Por. H.A. Warren, *Theologians of a New World Order*, s. 94-115.

z religijnych, ale i świeckich dróg komunikacji, jak mass media czy obecność w organizacjach i instytucjach życia politycznego (jak choćby ONZ)²⁵.

W różnych amerykańskich środowiskach protestanckich nadal przywoływana jest odważna, zaangażowana myśl teologiczna Reinholda Niebuhra, a także przykład jego życia jako oddanego sprawie chrześcijańskiej i demokratycznej²⁶. Do jego wpływu na własne przekonania i postawę życiową przyznawali się m.in. Martin Luther King, prezydent J. Carter, prezydent B. Obama i znany polityk amerykański J. McCain, a także analitycy i politolodzy, jak R.D. Kaplan czy S. Huntington. Obok publikacji odwołujących się do jego teologii i wizji życia politycznego, te i inne osoby życia publicznego świadczą o tym, że jego idea realizmu chrześcijańskiego może nadal kształtować demokrację amerykańską²⁷. Ten „najbardziej wpływowy teolog amerykański w XX wieku” przypomina prawdy, które się nie starzeją mimo upływu czasu, jak ambiwalentny, bo grzeszny charakter ludzkiej natury – twórczej, ale i destrukcyjnej, otwartej na innych, ale i gotowej innymi gardzić, by w końcu „być jak Bóg”. Grzech pierworodny pozostawił nieusuwalny ślad w człowieku, dlatego Niebuhr przez całe życie zdecydowanie krytycznie odnosił się do głoszonej przez niektórych idei amerykańskiej niewinności i nieomylności. Jednocześnie, mimo dla wielu widocznej aktualności jego myśli, wydaje się, że na początku XXI wieku jakby w Ameryce z niej zrezygnowano. Nie tylko dlatego, że tzw. dyskurs publiczny dzisiaj zajęty jest zagadnieniami, o których w czasach Niebuhra nie dyskutowano – jak terroryzm, aborcja, eksperymenty na komórkach macierzystych, związki homoseksualne itp. Bardziej dlatego, że po 11 września 2001 r. w Ameryce odzywają się głosy powrotu do dawnego przekonania o swojej niewinności i manichejskiej wizji świata, gdzie „dobrzy to

²⁵ Por. tamże, s. 131.

²⁶ Spośród najnowszych publikacji świadczących o powrocie do myśli Niebuhra warto wskazać na następujące: *Reinhold Niebuhr Revisited: Engagements with an American Original*, red. D.F. Rice, Grand Rapids: Eerdmans 2009; *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics: God and Power*, red. R. Harries, S. Platten, New York: Oxford University Press 2010; L. Gilkey, *On Niebuhr: A Theological Study*, Chicago: University of Chicago Press 2001; C.C. Brown, *Niebuhr and His Age: Reinhold Niebuhr's Prophetic Role and Legacy*, Harrisburg: Trinity Press International 2002; M. Halliwell, *The Constant Dialogue: Reinhold Niebuhr and American Intellectual Culture*, Lanham: Rowman and Littlefield 2005; R.W. Lovin, *Christian Realism and the New Realities*, Cambridge: Cambridge University Press 2008; C. McKeogh, *Political Realism of Reinhold Niebuhr: A Pragmatic Approach to Just War*, New York: St. Martin's Press 1997; E. Sifton, *The Serenity Prayer: Faith and Politics in Times of Peace and War*, New York: W.W. Norton 2003.

²⁷ W wywiadzie dla „The New York Times” Obama nazwał Niebuhra „jednym ze swoich ulubionych filozofów”. Por. D. Brooks, *Obama, Gospel and Verse*, „The New York Times” (z 26.04.2007; www.nytimes.com).

my, a źli to oni”. Ponieważ wobec takiego postrzegania siebie i świata Niebuhr byłby bezwzględnie krytyczny, dla niektórych stał się niewygodny²⁸.

Zarazem warto zauważyć, że liczne i bogate publikacje Niebuhra oraz jego niekiedy zmienne poglądy polityczne bywają wykorzystywane dla różnych, czasem zupełnie odmiennych celów. Było tak po zamachach na nowojorskie WTC w 2001 r., gdy teologiczno-etyczne i polityczne wizje Niebuhra stały się przedmiotem debat na uniwersytetach, wśród analityków politycznych czy w publicystyce. D. Brooks, wpływowy publicysta i komentator polityczny, należący najpierw do grona amerykańskich neokonserwatystów, wielokrotnie przywoływał Niebuhra, by uzasadnić konieczność zdecydowanej, militarnej odpowiedzi na zagrożenie ze strony islamskiego terroryzmu. Gdy z kolei po pewnym czasie związał się z liberalnym środowiskiem „The New York Timesa”, ten sam Niebuhr zaczął mu służyć do uzasadnienia postawy bardziej pacyfistycznej i zdystansowania się wobec nurtu neokonserwatywnego np. w sprawie wojny irackiej. Po wyborze Obamy na prezydenta USA Brooks podkreślał, że to dzięki Niebuhrowi prezydent opowiada się za rozwiązaniami pokojowymi, nawet pacyfistycznymi, dla dobra Ameryki i społeczności międzynarodowej. W tym samym czasie republikański kandydat na prezydenta J. McCain znajduje u Niebuhra argumenty na rzecz swojej i swego środowiska wizji radykalnych rozwiązań kwestii terrorystycznej²⁹.

Powrót po latach do dawnych przekonań Niebuhra, ukształtowanych nie tylko w innym kontekście politycznym, ale i kulturowym i teologicznym, potwierdza nieodzowność odwoływania się do fundamentalnych tez chrześcijaństwa. Szczególnie ważne jest tu uwzględnienie – bardzo dla Niebuhra charakterystyczne – ułomnej i egoistycznej natury ludzkiej. Życie społeczne w jego różnych wymiarach w ludzkiej historii nie osiągnie nigdy stanu doskonałego. Struktury polityczne narodowe czy międzynarodowe zawsze noszą na sobie ślady ludzkiej grzeszności, przez co zawsze potrzebują korekty czy reformy. Z punktu widzenia chrześcijańskiego to tym bardziej potwierdza konieczność zaangażowania na rzecz sprawiedliwości społecznej i doskonalenia mechanizmów demokracji. Przy pełnej świadomości ludzkiej grzeszności Niebuhr odrzucał podejście manichejskie, gdzie ludzie są całkowicie źli albo całkowicie dobrzy. Człowiek jest istotą zwróconą ku transcendencji, a zarazem

²⁸ „[...] Niebuhr has fallen out of fashion because 9/11 has revived the myth of our national innocence. Lamentations about ‘the end of innocence’ became favorite clichés at the time. Niebuhr was a critic of national innocence, which he regarded as a delusion [...]. The self-righteous delusion of innocence encouraged a kind of Manichaeism dividing the world between good (us) and evil (our critics)”. A. Schlesinger, *Forgetting Reinhold Niebuhr*, „The New York Times” (z 18.09.2005; www.nytimes.com).

²⁹ Por. M. McCorkle, *On Recent Political Uses of Reinhold Niebuhr: Toward a New Appreciation of His Legacy*, w: *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics*, s. 18-19.

zmagają się w nim ciągle dobre i złe skłonności³⁰. Ten antropologiczny fundament, w wielu aspektach wyrastający z teologii reformowanej, jest nieusuwalny z niebuhrowskiej wizji świata, a zwłaszcza jego kształtu politycznego.

W interesującej dla wielu antropologicznej wizji Niebuhra nietrudno odkryć zwłaszcza elementy Pawłowe, augustyńskie i intuicje Kierkegaarda, zwykle w szerszym kontekście teologii reformowanej Jana Kalwina. Idąc za św. Augustynem, spośród trzech elementów ludzkiej natury – umysłu, ciała i woli, wola ma znaczenie dominujące. Dlatego ludzkiej myśli zawsze towarzyszą jakieś cele i intencje, a wskutek grzechu pierworodnego człowiek stale doświadcza napięcie między pragnieniami. Dlatego Niebuhr niejednokrotnie podkreśla tajemniczość ludzkiego „ja” przed samym sobą i ostrzega, że człowiek nie jest w stanie być sędzią dla siebie samego³¹. Upadek Adama wszedł na stałe w ludzką historię, chociaż dla niego, inaczej niż dla Augustyna, miało to sens raczej symboliczny niż dosłowny. Grzech jednak to zawsze jakaś forma pychy, co nie wyklucza grzechów lenistwa, rozproszeń czy zmysłowych przyjemności, gdy człowiek rezygnuje z ambicji i ideałów. To dlatego nieustannie wskazywał na moralną powinność jednostek i narodów do brania społecznej odpowiedzialności zwłaszcza za kształt ludzkiej historii. Jest to tym ważniejsze, że pycha może łatwo prowadzić człowieka nie tylko do egoizmu w życiu prywatnym, ale do dążenia do władzy i jej nadużywania w życiu publicznym. Ta grzeszna skłonność w relacjach międzygrupowych i międzynarodowych jest powszechniejsza niż w życiu indywidualnym, a przez to bardziej groźna w swoich skutkach, tym bardziej, gdy ulegają jej ci, którzy sprawują władzę. W tym doświadczeniu człowiek nie jest jednak pozostawiony samemu sobie. Niebuhr wskazuje tu na samego Boga, który jeden może pomóc człowiekowi stawić czoła „swej wielkości i swej słabości” i rozpoznać sens życia pomimo ułomności i ograniczoności ludzkiej kondycji. Jedynie wiara pozwala sięgnąć i odsłonić misterium ludzkiego życia. Nawet jeśli to tylko poznanie przez wiarę jest „jakby w zwierciadle” (1 Kor 13,12), to jednak jest to zawsze poznanie

³⁰ „Niebuhr’s insight into the ambiguity of our human condition – our sense of being surrounded by transcendent mystery, while good and evil impulses struggle within us – informs his books and his many shorter publications. It was his habit to write against the Zeitgeist. When the dark clouds of fascism and Hitler’s Germany swept over Europe, he published sermons under the title *Beyond Tragedy*, which suggest the darkness is real, even as hope reaches beyond despair”. R. Crouter, *Reinhold Niebuhr on Politics, Religion and Christian Faith*, New York: Oxford University Press 2010, s. 6.

³¹ „Since the impetus for my actions is not transparent, I am a mystery even to myself. Self-evaluation is suspect, biased by wishful thinking and denial. I’m never in a position to be the best judge of my own behavior [...] There is a universal tendency to overestimate one’s virtue, to have a relatively easy conscience and think that I have truly earned or merited all the good things that have ever happened in my life”. Tamże, s. 47.

realne, z którego człowiek nie może zrezygnować³². Taki realizm poznania i odniesienia do ułomności ludzkiej natury oraz świadomość konieczności wiary nie straciły nic ze swej aktualności.

Dowartościowanie pewnych intuicji i tez Niebuhra można odnieść do niektórych zagadnień z obszaru katolickiej wizji życia społecznego. Do takich należą z pewnością zagadnienia dobra i zła w życiu społecznym, grzechu społecznego, zasady solidarności czy dobra wspólnego. Obejmuje to też rozumienie i znaczenie osoby ludzkiej w społeczeństwie. W tym sensie, choć poglądy Niebuhra co do człowieka jako podmiotu aktów moralnych są konsekwentnie protestanckie (w duchu *simul iustus et peccator*), podobnie jak u Jana Pawła II broni on podmiotowości osób w relacjach społecznych. Chociaż człowiek jako istota społeczna pozostaje w różnorodnych i nieodzownych relacjach z innymi osobami w społeczności, to osoba ludzka, a nie grupa jest podmiotem działania moralnego. Jak sam grzeszny człowiek doświadcza dwuznaczności swoich wyborów i decyzji, podobnie społeczność i jej struktury, choć często konieczne dla obrony godności i osiągania ludzkich celów, zarazem mogą być dla niego przeszkodą, a nawet zagrożeniem (np. w postaci anarchii czy tyranii). W tym sensie dla Niebuhra grzech szczególnie głęboko narusza kształt życia społecznego, bardziej niż życie jednostki. Dzieje się tak, gdyż to człowiek, a nie grupa, ma zdolność „intelektualnej i moralnej autotranscendencji”, a przez to przemiany. Grupa społeczna dąży pierwszorzędnie do władzy, a dobre skłonności poszczególnych osób może łatwo zwrócić do egoistycznych celów. Grupa nie jest też zdolna do zachowań moralnie godnych pochwały czy wręcz heroicznych, a raczej prowadzi do niesprawiedliwości. Nie wolno też nie doceniać wpływu grzechu na życie społeczeństw, narodów i państw na najszerszej płaszczyźnie międzynarodowej³³. Niebuhr jawi się tu jako autor realistyczny

³² „We are a mystery to ourselves in our weakness and in our greatness, and this mystery can be resolved in part only as we reach into the height of the mysterious dimension of the eternal into which the pinnacle of our spiritual freedom seems to rise. The mystery of God resolves the mystery of the self into meaning [...]. Any interpretation of life which denies this height of reality because it ends in mystery gives a false picture of the stature of man. On the other hand any interpretation which seeks to comprehend the ultimate dimension by the knowledge and the symbols of the known world also gives a false picture of man. Such theologies obscure the finiteness of human knowledge. We see through a glass darkly when we seek to discern the divine ground and end of human experience, we see only by faith. But by faith we do see”. *The Essential Reinhold Niebuhr*, s. 243-244. Por. R. Niebuhr, *Discerning the Signs of the Times: Sermons for Today and Tomorrow*, New York: C. Scribner's Sons 1946, s. 152-173.

³³ „[...] groups lack the intellectual or moral self-transcendence of their individual members. Their limited capacities for self-reflection and self-criticism restrict groups' moral behavior primarily to the pursuit of survival and power. Worse, a group (family, class, nation, corporation) can co-opt members' morally praiseworthy loyalty and altruism into the service of collectively selfish or destructive ends [...]. In group life, then,

i praktyczny, gdy nie ogranicza się do głoszenia takich przekonań, ale dostrzega konieczność np. systemu podatkowego czy opieki społecznej, które skuteczniej prowadzą społeczeństwo do dobra, niejako je wymuszając i przekraczając naturalne ludzkie skłonności. Widać tu tradycyjną, protestancką koncepcję pożytku z prawa, które powstrzymuje niesprawiedliwość i ogranicza skutki grzechu w życiu społecznym³⁴. Jeśli w świetle niebuhrowskiej antropologii teologicznej to indywidualny grzeszny człowiek może w sercu doświadczyć zmieniającego życie spotkania z Bogiem, to z kolei nie należy się tego spodziewać w życiu wspólnoty, gdyż tam nie pojawi się zbawiająca łaska, pokuta czy miłosierdzie³⁵.

Ponieważ poważny dialog może przynieść korzyści dla obu stron, dostrzeżenie istotnych aspektów wizji teologiczno-etycznej Niebuhr'a może pomóc lepiej zrozumieć i ukazać pewne elementy katolickiej nauki społecznej, zwłaszcza w coraz bardziej pluralistycznym kontekście współczesnego życia społecznego. Może to dotyczyć dla przykładu głębszego dostrzeżenia poważnych i wszechobecnych skutków grzechu w sferze społecznej. Jego swoista „hermeneutyka podejrzliwości” prowadziła go do odsłaniania obecności grzechu – zwłaszcza jako pychy i lenistwa – we wszelkich obszarach życia wspólnotowego, w tym także w życiu Kościoła. Nowe aspekty solidarności, jako normy i zasady życia społecznego, da się odczytać w świetle ważnej u Niebuhr'a nauki o głębokiej współzależności jednostek i grup w ludzkiej historii i w społeczeństwie. Mimo powszechnego naruszenia przez grzech Bożego kształtu życia wspólnotowego, Niebuhr wielokrotnie akcentuje konieczność zaangażowania na rzecz „niemożliwej możliwości”. Jego dialektyczne ujęcie zwraca uwagę na niemożliwość doskonałego upowszechnienia solidarności, a zarazem na jej zobowiązujący wszystkich charakter. Niebuhr krytykował również brak radykalizmu wśród chrześcijan, także wśród katolików, jeśli chodzi o moralną konieczność zmagania się z grzechem w wymiarze także międzynarodowym, czy o brak gotowości do przyjęcia – jak pisał J. Maritain – „cierpienia z powodu solidarności”. Rezygnacja z takiego radykalizmu jest zdradą postawy chrześcijańskiego

possibilities for moral heroism are virtually nil, but the potential for injustice much greater”. C.F. Hinze, *The Drama of Social Sin and the (Im)Possibility of Solidarity: Reinhold Niebuhr and Modern Catholic Social Teaching*, „Studies in Christian Ethics” 22(2009), nr 4, s. 452.

³⁴ „We have to have a taxation system that demands more of us than we are inclined to give voluntarily; and we must maintain a social security system that holds us responsible for the security of other families than our own beyond our natural inclination”. *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, red. D.B. Robertson, Cleveland–New York: Meridian Books 1957, s. 26.

³⁵ Por. C.F. Hinze, *The Drama of Social Sin and the (Im)Possibility of Solidarity*, s. 454–455.

realizmu, czego efektem będzie albo bezużyteczność i marazm, albo pełna pychy hipokryzja³⁶.

Wobec coraz powszechniej narastającego pluralizmu społecznego, zwłaszcza ideowego, nie tylko w społeczeństwie amerykańskim, niebuhrowskie zakorzenienie w religii (chrześcijaństwie) jest tym bardziej konieczne, by w publicznym dyskursie właściwie i skutecznie rozwiązywać problemy i odpowiadać na zagrożenia. Stąd nie traci na aktualności jego „wznoszenie się” ku filozofii czy teologii. Nawet jeśli świat Niebuhra, jego czasów i okoliczności politycznych, społecznych czy gospodarczych, należy do przeszłości, nadal cenna jest jego głębia i powaga traktowania spraw tego świata w świetle chrześcijańskiej wiary i zawsze w duchu realizmu. A „gdzie jest głębia, *cor ad cor loquitur*: serce mówi do serca”³⁷.

³⁶ Por. tamże, s. 456-460. „Given the human condition, the most significant synonym of *living together* is *suffering together* [...]. The will to achieve a world-wide common task must therefore be strong enough to entail a will to share in certain common sufferings made inevitable by that task, and by the common good of a world-wide society. What sufferings indeed? Sufferings due to solidarity”. J. Maritain, *Man and the State*, Chicago: University of Chicago Press 1951, s. 207.

³⁷ M.E. Marty, *The Lost Worlds of Reinhold Niebuhr*, s. 572.

Przykazania kościelne w protestantyzmie?

Problematyka przykazań kościelnych jest od dawna związana z chrześcijańską tradycją. Ich formuła ulegała zmianom w zależności od kontekstu historycznego i rozumienia swej misji przez Kościół. Poważne naruszenie ich miejsca w praktyce życia chrześcijańskiego, jak i na płaszczyźnie dyscypliny kościelnej dokonało się jako skutek postulatów reformacji.

1. Protestantyzm wobec „przykazań Kościoła”

Etyka protestancka z zasady nie dopuszcza myśli o jakichś „przykazaniach Kościoła”. Istnieją tylko przykazania Boże, poznawalne ze słowa Bożego. Opiera się to na fundamentalnym założeniu reformacji o *sola Scriptura* jako źródle Objawienia, a stąd i norm czy zasad moralnych (jeśli w ogóle o takich można mówić). Nie istnieją eklezjalne normy moralności. Kościół jest z pewnością ważnym zagadnieniem w refleksji etycznej, ale nie w tym sensie, by był źródłem jakichkolwiek zasad postępowania chrześcijańskiego. Żadne zasady moralne nie mogą więc mieć rangi „przykazań Kościoła”¹.

¹ „Apart from the commandments of God and rational insight, Protestant ethics recognizes no ‘ecclesiastical’ norms of morality. The Church, the community of Jesus Christ, is undoubtedly an important theme of Christian ethics, but it has no norms of its own to contribute to the rules of moral behaviour. The moral principles which are valid in the Protestant Church can never claim the character of ‘commandments of the Church’, especially as the Protestant Church recognizes no particular doctrinal authority, apart from the word of God and its own common faith”. W. Trillhaas, *Moral*

Wiąże się to z odmiennym sposobem podejścia do problematyki etycznej. W tradycji katolickiej teologia moralna, będąc związana z prawem, miała na celu m.in. osądzanie ludzkich czynów, stała więc niejako w roli sędziego czy zobowiązującego nauczyciela – chciała pouczyć na temat prawa moralnego. Łączyło się to z jej charakterem profesjonalnym. W protestantyzmie natomiast teksty etyczne nie mają takiego charakteru, nie zamierzają osądzać, są raczej pedagogiczne, przez co bardziej dwuznaczne, rozmyte, niejasne, nie podejmują zagadnień szczegółowych i nie rozstrzygają. Prace teologów nie mają takiego „kościelnego” charakteru i nie są skierowane do pastorów czy ludzi, by ich pouczać w sposób autorytatywny. Jest to widoczne zwłaszcza w luteranizmie, gdzie zasadnicza niechęć do „legalizmu” płynęła z tego, by nie doprowadzić chrześcijanina do wykazywania się przed Bogiem swoją moralną prawością, ale by zawsze polegał on na Jego darmowej łasce. Natomiast w tradycji kalwińskiej tzw. trzecie użycie prawa daje podstawę do nieco dalej idącej specyfikacji i precyzji etycznej².

Ponadto teologia moralna w Kościele katolickim jest uprawiana i głoszona w kontekście *Magisterium Ecclesiae*, władzy nauczycielskiej Kościoła. To Kościół ostatecznie naucza, rozstrzyga i interpretuje moralne implikacje Objawienia. Czegoś takiego nie ma w ogóle w protestantyzmie – tam nie ma „ostatecznego punktu odniesienia i osądzenia” w kwestiach dobra i zła moralnego. Nie ma też wymogu, by teologowie byli wierni jakimś konkretnym moralnym naukom³. Stąd w etyce protestanckiej jest zdecydowanie większa różnorodność poglądów i ocen. Wyrasta to zasadniczo z założeń reformacji, gdzie odrzucono autorytet Kościoła nauczającego, a akcent poszedł w kierunku indywidualistycznym. Żadna władza kościelna nie zapobiega tym rozbieżnościom i różnym ujęciom etycznym. Chociaż pewne pojęcia charakterystyczne zwykle są tam zachowywane, jak np. „dwa królestwa” w luteranizmie czy „bycie uczniem” w anabaptyzmie. Etyk protestancki więc ma większą swobodę w swoich poszukiwaniach. Podstawą jest dla niego zawsze Biblia, pomocą różni autorzy, którzy w przeszłości usiłowali zrozumieć i wyjaśnić słowo Boże,

Theology II: Protestant, w: Encyclopaedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi, red. K. Rahner, London: Burns & Oates 1975, s. 996.

² Por. J.M. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics*, s. 4.

³ „Protestant ethics has never been developed in a setting in which there is a supreme court of appeals to adjudicate what is morally right and wrong. Nor have Protestant theologians customarily worked under conditions which have so strongly required loyalty to specific moral teachings and doctrines [...]. While the Bible has frequently been a basis for authority in Protestant ethics, and the Torah and Talmud have been in Jewish law and ethics, the criteria for determining what is ‘authoritative’ moral teaching in both of these traditions is much more complex than in the Catholic tradition”. Tamże, s. 5.

ale nie ma takiej władzy w Kościele, która autorytatywnie określałaby, że jest tak albo inaczej.

Warto dodać, że nieco inaczej rzecz ma się w ujęciu anglikańskim. W anglikatolickiej tradycji High Church Kościół jest o wiele bardziej dowartościowany jako autorytet, również na płaszczyźnie moralnej. Kościół jest tu wspólnotą wiary, której został obiecany Duch Święty i w nim działa, *prowadząc do prawdy*. Niezastąpioną rolę w tym Kościele spełniają biskupi i do nich przede wszystkim należy głoszenie prawd wiary i moralności. Poszlibyśmy jednak zbyt daleko, gdybyśmy chcieli tu mówić o Magisterium Ecclesiae. Tego nie ma, bo żadne ludzkie orzeczenia nie mogą rościć sobie pretensji do ostateczności i absolutnej prawdy. Grzeszność członków Kościoła domaga się pokory, dlatego ważne jest, by ludzkich opinii, z natury ograniczonych, nie przypisywać samemu Bogu⁴. Ten nurt anglikanizmu najbardziej więc zbliża się do tradycji katolickiej, jednakże się z nią nie utożsamia⁵. Natomiast ewangelicka tradycja anglikanizmu (Low Church) i nurt liberalny (Broad Church) podtrzymują pogląd protestancki, a więc bardzo ograniczają rolę Kościoła jako autorytetu nauczającego.

Współczesny protestantyzm zdaje sobie wszak sprawę, że jego metoda i podejście do zagadnienia Kościoła i jego nauczania, tak dogmatycznego jak i moralnego, nie są doskonałe. Można spotkać się z opinią, że w środowiskach protestanckich da się zauważyć niewypowiedziane pragnienie posiadania większego autorytetu w sprawach moralnych i moralnego nauczania. Jednakże istniejący pluralizm teologii, eklezjologii, opinii moralnych czy metod analiz etycznych praktycznie to uniemożliwiają⁶.

2. Z anglikańskiego punktu widzenia

Katolicka tradycja anglikanizmu, znana jako anglikatolicyzm, również w kontekście omawianej problematyki przykazań kościelnych jawi się jako

⁴ Por. H. Waddams, *A New Introduction to Moral Theology*, London: SCM 1964, s. 110-113.

⁵ Wyjątkowo daleko w zbliżeniu się do katolickiego rozumienia autorytetu i misji Kościoła, jak się wydaje, poszedł R.C. Mortimer (+1976), biskup Exeter. Por. *The Elements of Moral Theology*, London: A.&C. Black 1947, s. 109-110; tenże, *Christian Ethics*, London: Hutchinson's University Library 1950, s. 22-25.

⁶ „In my judgment there is an unspoken longing in Protestant church bodies, and Protestant-dominated ecumenical bodies, for greater authority for moral teaching. Plurality of theologies, ecclesologies, moral opinions, and methods of ethical analysis all militate against the fulfilment of the longing”. J.M. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics*, s. 136.

wyróżniająca się na tle całego protestantyzmu. Uznaje ona znaczenie tzw. przykazań Kościoła dla życia w pełni chrześcijańskiego, choć nie ma zgody co do ich szczegółowej treści. U podstaw katolickiego charakteru anglikanizmu stoi przede wszystkim Richard Hooker (†1600), który zaadaptował teologię tomistyczną dla swego Kościoła i wpisał teologię anglikańską w tradycję chrześcijaństwa przedreformacyjnego. Ten katolicki charakter miał swój bogaty wyraz szczególnie w tzw. teologii karolińskiej w XVII wieku⁷. Jeden z bardziej znanych teologów karolińskich, John Cosin (†1672), biskup Durham, w *Collection of Private Devotions* z 1627 r.⁸ wylicza m.in. przykazania kościelne. Był on wyjątkowo otwarty na tradycję i zwyczaje Kościoła rzymskokatolickiego i wzywał do wprowadzenia szat i ksiąg liturgicznych oraz wystroju ołtarza na wzór rzymski, choć równocześnie odrzucał naukę o transsubstancjacji i podważał nierozzerwalność małżeństwa. Jego wersja przykazań kościelnych obejmowała następujące zobowiązania: (1) zachowywać naznaczone dni świąteczne; (2) przestrzegać dni postnych z modlitwą i abstynencją; (3) zachowywać ustanowione zwyczaje i obrzędy kościelne bez oporu i sprzeciwu; (4) w czasach naznaczonych uczęszczać na publiczne modlitwy poranne i wieczorne Kościoła; (5) przyjmować Najświętszy Sakrament Ciała i Krwi Chrystusa z pobożnością przynajmniej trzy razy w roku, z tego raz w czasie Wielkanocy, a dla lepszego przygotowania się do tego należy wyznać grzechy księdzu i otrzymać rozgrzeszenie⁹. Łatwo dostrzec, że ten układ anglikańskich przykazań kościelnych był wysoce zbieżny z podobnym nauczaniem katolickim.

W bardziej współczesnych czasach na znaczenie przykazań kościelnych zwrócił uwagę biskup Charles Gore (†1932)¹⁰. W jednej z mniej znanych swo-

⁷ Teologowie karolińscy (*Caroline Divines*) to dość liczne grono uczonych duchownych anglikańskich, żyjących i tworzących głównie, choć nie wyłącznie, za panowania w Anglii Karola I (1625-1649) i Karola II (1660-1685). Ich twórczość uznaje się za bardzo znaczącą dla całego późniejszego rozwoju teologii i życia kościelnego w Church of England. Akcentowali oni głównie katolicki charakter ustroju swojego Kościoła i teologii anglikańskiej, zwłaszcza eklezjologicznej, dogmatycznej i moralno-ascetycznej, chociaż byli wśród nich również teologowie o nachyleniu purytańskim, a więc pozostający w tradycji kalwińskiej. Do najważniejszych postaci teologii karolińskiej nurtu katolickiego należą: L. Andrewes, J. Taylor, R. Sanderson, W. Laud, R. Montague i J. Sharp. Natomiast ku purytanizmowi skłaniali się np. W. Perkins, W. Ames czy R. Baxter.

⁸ Wydanie krytyczne por.: J. Cosin, *A Collection of Private Devotions*, red. P.G. Stanwood, D. O'Connor, Oxford: Oxford University Press 1967.

⁹ Por. dokładny tekst przykazań cytowany w: *The Anglicanism: The Thought and Practice of the Church of England Illustrated from the Religious Literature of the Seventeenth Century*, red. P.E. More, F.L. Cross, London: SPCK 1935, s. 622.

¹⁰ Był to wybitny przedstawiciel anglokatolicyzmu, wybitny i znany hierarcha anglikański, założyciel *quasi*-zakonnej Wspólnoty Zmartwychwstania (The Community of the Resurrection), biskup – kolejno – Worcester, Birmingham i Oksfordu. Kojarzy się go często z pojęciem tzw. liberalnego katolicyzmu, za którym kryło się wezwanie z jednej strony do zachowania tradycyjnej doktryny katolickiej, a z drugiej do uwrażliwienia na

ich prac, *The Religion of the Church: A Manual of Membership*, podaje siedem następujących przykazań: (1) obowiązek udziału w kulcie publicznym, szczególnie w niedziele i inne dni święte; (2) obowiązek słuchania i czytania Pisma Świętego; (3) obowiązek przyjmowania Komunii św. przynajmniej trzy razy w roku; (4) obowiązek dawania jałmużny i dopełniania opłat kościelnych; (5) zakaz zawierania małżeństw w zakresie oznaczonych stopni [pokrewieństwa i powinowactwa]; (6) obowiązek zachowywania postnych i świątecznych dni Kościoła; (7) obowiązek sporządzenia testamentu. Biskup Gore określa te „przykazania” jako „obowiązki, które Kościół anglikański nakłada na swoich członków w [Common] Prayer Book i w kanonach”¹¹. Gore dodaje, że ponadto duchowni mają obowiązek odmawiania porannej i wieczornej modlitwy.

Jeden z ważniejszych anglikańskich podręczników teologii moralnej z końca XIX wieku, który powstał w Stanach Zjednoczonych, *The Cure of Souls*¹², wymienia podobne obowiązki, które następnie powtórzył K.E. Kirk w przedmowie do *Notes on Sins and Their Remedies*¹³. Zwraca się tu uwagę na następujące „przykazania Kościoła”: obowiązek uczestnictwa we Mszy św. i zachowywania dni nakazanych, postu, spowiedzi, Komunii św., jałmużny, jak i przestrzegania przepisów zakazujących zawierania małżeństwa w pewnych okresach i w pewnych stopniach pokrewieństwa. Są to konkretne powinności, jakie Kościół tradycyjnie nakładał na swoich wiernych. Łatwo zauważyć w tych anglikańskich sformułowaniach bliskie podobieństwo do katolickich przykazań kościelnych. Jak się wydaje, Kościół anglikański nie używa jednak w oficjalnym nauczaniu i duszpasterstwie pojęcia „przykazań kościelnych”. Mogą one jednak mieć miejsce w nauczaniu niejako zwyczajnym, choć jedynie tylko w nielicznych środowiskach anglokatolickich. Tylko tutaj bowiem uznaje się *implicite* taki autorytet Kościoła do nauczania w taki sposób i stawiania wiernym konkretnych wymagań o charakterze swego rodzaju przykazań.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na pewne wyjaśnienia co do tych „przykazań”, jakie dają L. Dewar i C.E. Hudson w swojej pracy *Christian Morals*¹⁴. Mówiąc o obowiązku zachowania dnia świętego, podkreślają, że chociaż

nowe, intelektualne wyzwania współczesnej kultury, krytycznych badań biblijnych, jak i konieczności nowego uwrażliwienia społecznego chrześcijan. Początki liberalnego katolicyzmu wiążą się z głośną pracą, wydaną pod jego redakcją *Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*, red. C. Gore, New York: Thomas Wittaker 1889.

¹¹ Cyt. za: L. Dewar, C.E. Hudson, *Christian Morals: A Study in First Principles*, London: Hodder & Stoughton 1948, s. 239.

¹² W.W. Webb, *The Cure of Souls: A Manual for the Clergy Based Chiefly upon Oriental Authors*, New York: James Pott 1892.

¹³ M. Donovan [i in.], *Notes on Sins and Their Remedies: Together with the Christian's Mirror*, London: Faith Press 1935.

¹⁴ Por. s. 240-249.

nie był on wprost zapisany w *Book of Common Prayer*, która jest podstawową anglikańską księgą liturgiczną, to jednak rozumie się jego wartość i potrzebę dla prawdziwie chrześcijańskiego życia. Zawiera się w tym obowiązek uczestnictwa w Eucharystii, a ze strony księdza obowiązek jej celebrowania i wygłoszenia homilii. Pisał o tym sam król Henryk VIII w *Necessary Doctrine of a Christian Man*, gdzie wyjaśniał, że „naruszają IV przykazanie Ci, którzy bez poważnej przeszkody opuszczają Mszę w dzień świąteczny”¹⁵. Uczestnictwo w liturgii dla oddania czci Bogu jest szczególnie ważne dla człowieka wierzącego, gdyż kult ma pierwszeństwo przed pouczeniem i wychowywaniem moralnym. To groźne przesunięcie akcentu ku wąsko rozumianemu pouczeniu moralnemu, czyli moralizmowi i niedoceniającemu miejsca kultu w życiu chrześcijańskim, dało się zauważyć w niektórych poprawkach wprowadzanych do *Book of Common Prayer*. Warto tu odwołać się do XX-wiecznej odnowy anglikańskiej teologii moralnej. Jeden z ważniejszych jej postulatów to zdecydowane dowartościowanie kultu Bożego (*worship*) w życiu chrześcijańskim. Kenneth E. Kirk pisze, że kiedy człowiek w postawie uwielbienia zwraca się do Boga, następuje to, co tradycja chrześcijańska określa mianem nawrócenia. Tak nawrócona dusza zaczyna coraz bardziej upodabniać się do Boga, nabierając równocześnie Jego mocy. Spotkanie między Bogiem a człowiekiem dokonuje się na sposób osobowy. Wielbiąc Boga, pełnego „czystości, świętości, miłosierdzia, miłości i litości”, człowiek upodabnia się do Niego i realizuje te same ideały w swoim życiu. Charakter Boga stopniowo kształtuje charakter człowieka¹⁶. Na tej drodze Bóg jako miłosierny sprawia, że i człowiek staje się miłosierny, Boża łaskawość i pokora rodzą podobne postawy w wielbiącym Boga człowieku. Ten ścisły teocentryzm wiary i postaw otwiera przed człowiekiem ostateczną drogę do świętości. Postępując na niej chrześcijanin coraz bardziej spontanicznie dostaje się pod wpływ łaski, czyli działającej i skutecznej Bożej miłości. Jego wiara owocuje i dopełnia się czynami.

W kulcie dokonuje się podstawowe powiązanie wiary i życia. Kult chrześcijański, jako uobecnienie zbawczych dzieł Bożych względem człowieka zwłaszcza na płaszczyźnie sakramentalnej, jest najpełniejszym przekazem prawdy o Bogu i o Jego zbawczej woli wobec ludzi. Życie ludzkie jawi się tutaj jako

¹⁵ „[...] among breakers of the Fourth Commandment [are] those who ‘having no lawful impediment, do not give themselves upon the holy day to hear mass’”. Cyt. za: L. Dewar, C.E. Hudson, *Christian Morals*, s. 241.

¹⁶ „Slowly or quickly [...] the focus of unselfconscious devotion is transferred from its original localized objective to a personal God, whose most intimate characteristics are those of purity, holiness, mercy, love and pity. As this transference takes place, the worshipper’s character grows in likeness to the character of his God, and purity, holiness, love and their fellow-virtues spring to life in all the unselfconscious beauty of saintliness”. K.E. Kirk, *The Threshold of Ethics*, London: Skeffington & Son 1933, s. 167.

pełna zaufania odpowiedź człowieka na Boży dar. Jednakże w *worship* dzieje się jeszcze więcej, bo następuje tu najgłębsza przemiana człowieka w jego fundamentalnej relacji do Boga. W tym sensie kult w rozumieniu chrześcijańskim jest podstawą życia moralnego. *Worship* jest tu wyrazem i uaktualnieniem tajemnicy paschalnej. Kult Boży więc celebruje i prowadzi do pojednania człowieka z Bogiem. Zbliżając się do Boga, człowiek staje się *nowym stworzeniem* i odkrywa normatywną wizję swojego życia. Spotkanie z Bogiem w duchu uwielbienia pozwala człowiekowi odkryć na nowo drogę życiową, która realizuje się jako odpowiedź na paschalne samoofiarowanie się Boga. Takie ujęcie kultu Bożego w chrześcijaństwie potwierdza fundamentalną zależność stworzenia od Stwórcy, które nabrało nowych wymiarów w wydarzeniu paschalnym i potwierdza moralne implikacje kultu, który przemienia samego człowieka i daje mu zobowiązującą wizję życia¹⁷.

W swoim komentarzu do przykazania o poście Dewar i Hudson zwracają uwagę na zanik tej praktyki wśród swoich współbraci. Krytycznie odnoszą się również do pewnych zmian, jakie wprowadzono do *Book of Common Prayer* w 1928 r. Stwierdza się tam, że chociaż post jako przygotowanie przed Komunią św. „to starożytny i godny pochwały zwyczaj”, to jednak decyzję o jego zachowywaniu pozostawia się sumieniu każdego wiernego. Autorzy oceniają krytycznie takie podejście do praktyk postnych, nazywając je z pewną dozą ironii jako „typowo anglikańskie”. Mając na uwadze przynależność całej Wspólnoty Anglikańskiej do „wielkiego Kościoła” i zdecydowany szacunek „prawdziwie katolickiego autorytetu i tradycji” Kościoła w życiu moralnym, zalecają, by wszyscy przywiązywali większe znaczenie do postawy postnej. Tym bardziej że Kościół przez wieki, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie aż do reformacji, nigdy nie wahał się okazywać posłuszeństwa w tym zakresie i przestrzegać tego zwyczaju¹⁸. W *Book of Common Prayer* wymienia się 16 świąt, przed którymi należy obchodzić wigilię, a w związku z tym zachować post. Ponadto wyraźnie charakter postny ma Wielki Post i wszystkie piątki

¹⁷ „Worship relates faith and life. In worship the story of Christian faith is told, including both an understanding of God and God's purposes and of the life in response to God. But worship does more than express the meaning of Christian faith [...]. In worship the participant is changed and formed in relation to God”. T.F. Sedgwick, *Sacramental Ethics: Paschal Identity and the Christian Life*, s. 14-15.

¹⁸ Por. L. Dewar, C.E. Hudson, *Christian Morals*, s. 242. Nieco uwagi poświęca temu zagadnieniu Kirk i wskazuje, że anglikanin nie powinien się czuć formalnie zobowiązany do postu przed Komunią, ale równocześnie nie wolno mu zlekceważyć tej dawnej i ważnej praktyki. Jej znaczenie widzi jednak w zasadzie jako pożytecznej dla utrwalenia dyscypliny i postępu w rozwoju moralno-duchowym. Por. *Conscience and Its Problems: An Introduction to Casuistry*, London: Longmans, Green & Co. 1927, s. 277-279.

w ciągu roku, jak też jeszcze kilka innych specjalnych dni¹⁹. Wydana w 1980 r. *The Alternative Service Book* jako „dni umartwienia i samozaparcia” wymienia Środę Popielcową, Wielki Piątek, Wielki Post, jak też wszystkie piątki w ciągu roku, jeśli nie wypadają wtedy ważniejsze święta²⁰.

Należy także docenić przykazanie o dawaniu jałmużny w życiu chrześcijańskim. Powinna ona być wyraźnie zaliczona do tych obowiązków, których Kościół domaga się od swoich wiernych. Jednocześnie trzeba odróżniać jałmużnę od opłat, które są formalną powinnością w stosunku do Kościoła. Chodzi tu o to, co każdy wierny ma obowiązek płacić Kościołowi za otrzymaną posługę o charakterze duchowym. Nie wolno tego przedstawiać jako ofiar czy darów, jakie chrześcijanin składa, bo są to zwyczajnie należne opłaty. Zwyczajem anglikańskim było składanie takich regularnych opłat co roku, bądź nawet co miesiąc. Te opłaty służą podtrzymaniu działalności Kościoła czy jej poszerzaniu. W zakres tego przykazania o obowiązku szeroko rozumianej jałmużny należy więc zaliczyć trzy rodzaje należnych opłat i ofiar: opłaty za otrzymane od Kościoła duchowe dobrodziejstwa; ofiary służące udostępnieniu tych dobrodziejstw innym oraz tzw. uczynki miłosierne co do ciała i co do duszy. W XVII wieku szczegółowo wiele z nich wymieniał Jeremy Taylor, jeden z najważniejszych teologów karolińskich, a Kirk przypomniawszy je w swojej pierwszej, ważnej pracy *Some Principles of Moral Theology and Their Application*²¹. Ich treść jest niemal identyczna z formułą znaną w tradycji katolickiej²².

Problematyka przykazań kościelnych w ujęciu anglikańskim obejmuje również regulacje dotyczące zawierania małżeństw między osobami spokrewnionymi czy pozostających do siebie w stosunku powinowactwa. Punktem odniesienia są tu tzw. tablice arcybiskupa Parkera z 1563 r., zawarte w *Book of Common Prayer*²³. Określają one szczegółowo, od jakiego stopnia pokrewieństwa i powinowactwa możliwe jest zawarcie ważnego związku małżeńskiego. Na przestrzeni historii wprowadzano tu pewne zmiany, które z racji szczególnego powiązania państwa i Kościoła w anglikanizmie dodatkowo wiązały się z decyzjami i aktami prawnymi, podejmowanymi przez parlament. Ponadto z racji specyficznej struktury całej Wspólnoty Anglikańskiej podzielonej na autonomiczne prowincje, faktycznie w tych regulacjach istnieją pewne róż-

¹⁹ Por. *The Book of Common Prayer* [1662], s. LVI.

²⁰ Por. *The Alternative Service Book 1980*, London: Clowes/SPCK – Cambridge: Cambridge University Press 1980, s. 22.

²¹ London: Longmans, Green & Co. 1920.

²² „The corporal works of mercy are: to feed the hungry; to give drink to the thirsty; to clothe the naked; to redeem the captives; to visit the sick; to entertain strangers; to bury the dead. The spiritual works of mercy are: to teach the ignorant; to counsel the dubious; to admonish sinners; to comfort the afflicted; to pardon offenders; to succour the weak; to pray for all men”. Tamże, s. 169, przyp. 1.

²³ *A Table of Kindred and Affinity*, w: *The Book of Common Prayer*, s. 630.

nicowania wśród poszczególnych jednostek kościelnych. Generalnie wyróżnia się trzy rodzaje związków małżeńskich zakazanych z racji nadmiernej bliskości pokrewieństwa czy powinowactwa: związki zakazane z prawa Bożego naturalnego, a więc zakazane wszędzie i zawsze; związki zakazane z prawa Kościoła Chrystusowego, powszechnie przyjmowanego; związki zabronione przez Kościół w rozmaitych okresach i miejscach²⁴.

*

Problem przykazań kościelnych znajduje więc wyraz w tradycji protestanckiej w sposób odmienny od ujęcia katolickiego. Z pewnością określone praktyki, zalecane czy nakazywane przez przykazania kościelne, znajdują także swój wyraz i miejsce w życiu chrześcijan różnych tradycji poreformacyjnych. Wszędzie chrześcijaństwo wskazuje np. na wartość uczestnictwa we wspólnych aktach kultu, dowartościowuje pewne formy pokuty i postu czy wzywa do jałmużny. Protestantyzm jednak z zasady nie nadaje tym wezwaniom formy „przykazań”, która przynależy tylko wezwaniom Dekalogu, jak też nie zobowiązuje wiernych do ich formalnego przestrzegania. Natomiast wyjątkowe podobieństwo do katolickiej formy przykazań Kościoła można dostrzec w katolickiej tradycji anglikanizmu, gdzie w różnych okresach historycznych z różną mocą zobowiązującą głoszone wiernym wskazane obowiązki i praktyki życia chrześcijańskiego.

²⁴ Por. L. Dewar, C.E. Hudson, *Christian Morals*, s. 246-247.

Antykoncepcja w ocenie protestanckiej

Chrześcijaństwo od początku dokonywało refleksji nad Bożym słowem, które odsłania przed człowiekiem wielkość Bożego obdarowania, jak i zobowiązania. Dotyczy to także wezwania, jakie Stwórca skierował do pierwszych ludzi w słowach: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28). Te same słowa zabrzmiały wyraźnie także wtedy, gdy po wielkim potopie Noe wraz z rodziną wysiadł z arki na suchy ląd (por. Rdz 9,1.7). To zadanie, jakie Bóg stawia przed człowiekiem, określa się najczęściej mianem prokreacji. Etymologicznie wyraża się tu uczestnictwo człowieka w Boskim stwarzaniu (*creatio*), gdzie człowiek działa niejako w imieniu samego Stwórcy (*pro-creatio*). W ten sposób odsłania się dobroć i wielkość tego zadania rodzaju ludzkiego, mężczyzny i kobiety, którzy łączą się stając się *jednym ciałem* (por. Rdz 2,24).

1. Św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu

Myśl chrześcijańska, wychodząc z Bożego Objawienia, od początku podkreślała podwójne znaczenie małżeństwa i samego zjednoczenia małżeńskiego męża i żony, jednoczący i prokreacyjny. Wymiar prokreacyjny uważany był długo za najważniejszy. Z czasem coraz bardziej dowartościowywano także aspekt jednoczący, budujący wspólnotę między małżonkami. W okresie patrystycznym szczególnie znacząca była myśl św. Augustyna, dla którego głównym celem zjednoczenia seksualnego jest prokreacja. Aktywność seksualna może mieć miejsce jedynie w małżeństwie, które ma trzy cele: potomstwo (*proles*), wierność i unikanie cudzołóstwa (*fides*) oraz sakramentalny charakter związku

małżonków (*sacramentum*). Augustyn mówi też wyraźnie o potrzebie budowania wspólnoty życia przez małżonków. Natomiast sam akt seksualny z woli Bożej jest dobry, chociaż został naznaczony grzesznym pożądaniem po grzechu pierworodnym. Dlatego każdy małżonek powinien rozumnie kierować swoim cielesnym zachowaniem, a nie poddawać się namiętnościom czy popędowi¹. Ten zasadniczo pozytywny stosunek do ludzkiej płodności był wcześniej radykalnie odrzucany przez poglądy manichejskie. Dla manichejczyków wszystko, co materialne i cielesne, było złe. Dlatego też płodzenie potomstwa było zachowaniem z istoty grzesznym, które należy zdecydowanie odrzucić, żeby nie stać się niewolnikiem „królestwa ciemności”².

Myśl średniowieczna swój najpełniejszy wyraz znalazła w doktrynie św. Tomasza z Akwinu. Jest tutaj podtrzymana Augustynowa nauka o trzech celach małżeństwa. Tomasz uwzględniał też sugestie rzymskiego prawnika Ulpiana, który podkreślał moralny wymiar ludzkiej natury, wspólnej dla wszystkich stworzeń. Kryteria moralnej odpowiedzialności ludzkiego działania opierają się na jego rozumności i wolności, jak i na całościowej strukturze ludzkiej osoby. W omawianym kontekście uwypukla się płodność aktu współżycia małżeńskiego. Akwinata podtrzymuje przekonanie, że współżycie seksualne może mieć miejsce jedynie w trwałym i monogamicznym związku. Jednocześnie więcej uwagi poświęca potrzebie budowania wspólnoty przyjaźni i miłości, jaka winna łączyć męża i żonę.

2. Reformacja

Reformacja z jednej strony przejęła dotychczasowe dziedzictwo, a z drugiej wniosła swoje akcenty do problematyki ludzkiej seksualności. U Lutra dostrzeżę się silny wpływ św. Augustyna. Podtrzymuje on jego pogląd, że prokreacja jest jedynym usprawiedliwieniem dla współżycia małżeńskiego, ale nawet tutaj widać moralną dwuznaczność pożądania seksualnego. Uważa małżeństwo za cenne Boże powołanie, odrzucając jednak jego charakter sakramentalny. W związku małżeńskim, pomimo równej godności obojga, żona winna być poddana mężowi.

Większe dowartościowanie dla wymiaru wspólnotowego małżeństwa widać w nauczaniu Kalwina, który generalnie bardziej zwraca uwagę na społeczny

¹ Por. L.S. Cahill, *Sexual Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 581.

² Por. J. Macquarrie, *Manichean Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 365-366.

wymiar życia ludzkiego. Prokreacja jest także dla niego celem zjednoczenia seksualnego, a sam akt zjednoczenia małżeńskiego jest święty. Nie wolno równocześnie nie doceniać również całej wspólnoty życia małżonków. Pomimo relacji partnerskiej Kalwin sądzi, że nawet przed grzechem Ewa była poddana Adamowi. Ogólnie, zwłaszcza w swym nurcie kalwińskim, reformacja widzi małżeństwo jako powołanie do służby Bogu, Kościołowi i społeczeństwu. Odbierając mu charakter sakramentalny, reformatorzy skłaniają się do nadania jego moralności charakteru bardziej prywatnego. W tym sensie protestancka nauka o moralności życia małżeńskiego i seksualnego stopniowo staje się w mniejszym stopniu przedmiotem zainteresowania i nauczania Kościoła³.

W nauce moralnej reformatorów da się także wyśledzić przekonanie, że właściwie dla usprawiedliwienia zjednoczenia seksualnego małżonków nie jest konieczna prokreacja. Stąd pojawiały się liczniejsze akcenty na wymiar jednoczący współżycia małżeńskiego, który także wyrasta z Bożego planu. Prokreacja równocześnie zachowywała charakter obowiązujący dla małżonków. W ten sposób tradycja protestancka aż po wiek XX odrzucała dopuszczalność stosowania środków kontroli urodzeń⁴.

3. Anglikanizm

Z racji wewnętrznej struktury całego protestantyzmu nie można tam ustalić jednolitego nauczania. Różne wspólnoty i tradycje zajmują bardziej jednolite czy rozbieżne stanowiska. Właściwie dopiero w XX wieku pojawiły się wyraźne głosy dopuszczające z moralnego punktu widzenia stosowanie środków czy zachowań zapobiegających prokreacji. Szczególne znaczenie miała decyzja biskupów anglikańskich na Konferencji Lambeth w 1930 r. Biskupi uznali, że obok samokontroli dopuszczalne moralnie są także „inne metody” regulacji poczęć. Dotyczy to jednak sytuacji, gdy jest jasny moralny obowiązek ograniczenia czy powstrzymania się od prokreacji ze strony małżonków, a z ważnych powodów nie można zachować całkowitej abstynencji seksualnej⁵.

³ „By taking away the sacramental status of matrimony, thus removing it from the purview of ecclesiastical regulation, they make its institutionalization a civil affair and tend to make its morality more private”. L.S. Cahill, *Sexual Ethics*, s. 582.

⁴ Por. V. Demarinis, A.J. Dyck, *Procreation*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 499-500.

⁵ Por. Lambeth Conference 1930, *The Resolutions*, nr 15 (www.anglicancommunion.org); Lambeth Conference 1958, *The Resolutions*, nr 115 (www.anglicancommunion.org); J.T. Noonan, *Contraception: A History of its Treatment by the Catholic Theologians*

Trzeba jednak zauważyć, że ta opinia nie została przyjęta powszechnie w środowiskach anglikańskich moralistów. Jeden z czołowych teologów moralistów anglikańskich, R.C. Mortimer, jeszcze w 1947 r. pisał, że używanie środków antykoncepcyjnych jest „nienaturalne, bo wprost sprzeciwia się celowi, do którego zmierza akt seksualny”⁶.

Taka opinia anglikańska, zdecydowanie odrzucająca moralną akceptację antykoncepcji, jest jednak rzadko spotykana i bywa określana jako „anachroniczna”⁷. Ponownie Kościół anglikański powrócił do tej problematyki na konferencji biskupów w 1958 r. Poprzedził je oficjalny raport poświęcony tematyce życia rodzinnego⁸. Biskupi anglikańscy, w kontekście nauki o odpowiedzialnym rodzicielstwie, potwierdzili prawdę o dwojakim znaczeniu zjednoczenia małżeńskiego – prokreacyjnym i relacyjnym, czyli wzmacniającym wzajemną relację między małżonkami. Uznali jednak, że ponieważ w samym porządku naturalnym nie każdy akt seksualny prowadzi do poczęcia nowego życia, a więc nie osiąga celu prokreacyjnego, stąd używanie „sztucznych” środków zapobiegających poczęciu jest „prostym poszerzeniem, a nawet bardziej godnym zaufania udoskonaleniem, zjawiska dającego się znaleźć w naturze”⁹.

Podobną argumentację strony anglikańskiej można odnaleźć w wydanym przez Anglikańsko-Rzymskokatolicką Międzynarodową Komisję Teologiczną w 1994 r. ekumenicznym dokumencie dotyczącym problematyki moralności chrześcijańskiej¹⁰. Tekst ten potwierdza wspólne przekonanie, że ludzka seksualność jest częścią Bożego dzieła stworzenia. Dlatego nie można jej odrywać od całościowej wizji człowieczeństwa, w której ludzka płciowość znajduje swój pełny i prawdziwy wyraz¹¹. Odnośnie do kwestii antykoncepcji anglikanie podzielają przekonanie katolickie, że płodność małżeńska jest z woli Bożej istotnym dobrem tego związku. Wyłączenie prokreacji bez ważnych, usprawiedliwiających racji przeczyłoby samej naturze małżeństwa. Nie do przyjęcia jest też „mentalność antykoncepcyjna”. Małżonków w ich wspólnym

and Canonists, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press 1965; tenże, *Contraception*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 125.

⁶ *The Elements of Moral Theology*, London: A&C Black 1947, s. 178. Interesującą współczesną opinię protestancką, uznającą używanie środków antykoncepcyjnych za grzeszne, por. C.D. Provan, *The Bible and Birth Control*, Monongahela: Zimmer 1989.

⁷ Por. R. Higginson, *Dilemmas: A Christian Approach to Moral Decision-Making*, London: Hodder & Stoughton 1988, s. 88.

⁸ Church of England, *The Family in Contemporary Society*, London: SPCK 1957.

⁹ Anglikański „Raport nie dostrzegał żadnej rozstrzygającej moralnej różnicy pomiędzy używaniem metody rytmu i używaniem innych, bardziej sztucznych środków dla zapobieżenia poczęciu”. R. Higginson, *Dilemmas: A Christian Approach to Moral Decision-Making*, s. 89. Por. H. Waddams, *A New Introduction to Moral Theology*, London: SCM 1964, s. 146-150.

¹⁰ ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*.

¹¹ Por. tamże, nr 55-58.

życiu winna charakteryzować postawa odpowiedzialnego rodzicielstwa. Sam akt małżeński niesie w sobie dwa istotne „dobra” małżeństwa, zjednoczenie w miłości i płodność. Otwarcie na te dobra decyduje o moralnej integralności intymnego zjednoczenia męża i żony. Według anglikanów jednak wystarczy, że miłość i płodność, wyrażane przez współżycie małżonków, będzie „charakteryzowało związek małżeński jako całość”. Nie musi się więc przejawiać w każdym poszczególnym akcie zjednoczenia małżeńskiego. Stąd dla ważnych racji anglikanie dopuszczają antykoncepcję¹².

4. Inne nurty protestanckie

Decyzja Lambeth Conference z 1930 r. doprowadziła do wyrażenia podobnych opinii przez różne wspólnoty protestanckie. Za zgodne z wymogami moralności chrześcijańskiej antykoncepcję uznały m.in. Kościół metodystyczny, Kościoły luterzańskie, reformowane czy kongregacjoniści. Spośród znanych teologów protestanckich podzielali tę opinię m.in. K. Barth, E. Brunner czy R. Niebuhr. Światowa Rada Kościołów wydała w 1959 r. specjalne oświadczenie, gdzie stwierdzano, że nie istnieje „żadna moralna różnica między korzystaniem z okresu niepłodnego a sztucznymi przeszkodami dla połączenia się nasienia męskiego i jajeczka czy lekami regulującymi owulację”¹³.

Kościół prezbiteriański w USA w 1930 r. nie potępił wyrażnie używania środków antykoncepcyjnych, jak uczynił to uprzednio w roku 1862. Natomiast w 1959 r. oficjalnie uznał moralną dopuszczalność antykoncepcji. Zmianę swojej opinii uzasadniał „nową historyczną sytuacją”, która winna wziąć pod uwagę następujące czynniki: niebezpieczeństwo przeludnienia; konieczność nowego teologicznego spojrzenia na seksualność małżeńską tak, by zachować dystans do „rzymskokatolickiego zaabsorbowania prokreacją”, jak i nie popaść w skrajne przeakcentowanie samej relacji między mężem i żoną jako najważniejszego dobra małżeństwa; oraz rosnące nowe ekumeniczne rozumienie odpowiedzialnego rodzicielstwa. Pewne znaczenie dla takiej ewolucji poglądów

¹² „The immediate point at issue in this controversy would seem to concern the moral integrity of the act of marital intercourse. Both our traditions agree that this involves the two basic ‘goods’ of marriage, loving union and procreation. Moral integrity requires that husband and wife respect both these goods together. For Anglicans, it is sufficient that this respect should characterise the married relationship as a whole; whereas for Roman Catholics, it must characterise each act of sexual intercourse”. Tamże, nr 81.

¹³ J.T. Noonan, *Contraception*, s. 125.

miął także narastający ruch feministyczny, obecny również w środowiskach chrześcijańskich¹⁴.

Dość wyraźny wpływ na upowszechnienie opinii o moralnej dopuszczalności antykoncepcji w świecie protestanckim miały również dyskusje demograficzne, w których często głoszone zagrożenie współczesnego świata przez przeludnienie. Wiele moralistów protestanckich opowiedziało się wtedy za zdecydowanym upowszechnianiem dostępu do środków antykoncepcyjnych (a nawet do tzw. bezpiecznego przerywania ciąży), ażeby ograniczyć przyrost naturalny. Autorem jednej z pierwszych głośnych opinii w tej kwestii był R.M. Fagley. Wzywał on – jak to określał – do ekumenicznego planowania rodziny, które dopuszcza sztuczne środki kontroli urodzin, w tym antykoncepcję i aborcję¹⁵. To stosunkowo powszechne przekonanie protestantów znalazło wyraz także w wypowiedzi luterńskiego duchownego, J.B. Martina-Schramma, który do moralnie dopuszczalnych zasad planowania rodziny zalicza antykoncepcję i dobrowolne przerywanie ciąży¹⁶.

¹⁴ Por. V. Demarinis, A.J. Dyck, *Procreation*, s. 500-501; M.A. Farley, *Feminist Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 229-231.

¹⁵ Por. R.M. Fagley, *The Population Problem and Family Planning*, „The Ecumenical Review” 11(1958), nr 1, s. 22-35.

¹⁶ Por. *Population Growth and Justice*, w: A. al-Hibri, D. Maguire, J.B. Martin-Schramm, *Religious and Ethical Perspectives on Population Issues*, Washington, DC: Religious Consultation on Population, Reproductive Health and Ethics 1993, s. 17-18; S. Nowosad, *Współczesne zagadnienia demograficzne i moralna ocena proponowanych rozwiązań*, „Roczniki Teologiczne” 42(1995), z. 3, s. 95-96.

Z zagadnień etycznych luteranizmu w kontekście ekumenicznym

Chrześcijaństwo początku trzeciego tysiąclecia zwraca się na nowo ku swoim źródłom, ku Bożemu Objawieniu, by mieć pełną świadomość swojej tożsamości. Równocześnie na nowo podejmuje wysiłek rozpoznania okoliczności i wyzwań, jakie przynosi świat. W istocie jest to stały proces, bez którego powszechna misja zbawienia, zlecona Kościołowi przez Chrystusa, nie mogłaby być urzeczywistniona. Kościół ma świadomość swego nadprzyrodzonego pochodzenia i posłania, w czym towarzyszy mu nieustanna asystencja Bożego Ducha. Jakkolwiek ma również świadomość niemocy i grzeszności, charakteryzujących kondycję ludzkiego partnera dialogu zbawienia. Stąd lud Boży, mocą wiary i chrztu wszczepiony w Zbawiciela, winien stale dokonywać rachunku sumienia z wierności słowu Boga. Oznacza to uznanie własnych grzechów, które w przeszłości doprowadziły do głębokich podziałów między uczniami Chrystusa, a dzisiaj nie pozwalają skutecznie głosić Ewangelii wszystkim narodom. Z takim przekonaniem wiary Kościół katolicki odczytuje ekumenizm jako imperatyw, od którego nikt nie może się dyspensować. To nieusuwalny element drogi Kościoła, na której wierności Boskiemu Założycielowi towarzyszy szczerze braterska postawa względem chrześcijan niekatolików: „postawa taka oznacza opowiedzenie się za perspektywą wspólnego pójścia dalej w taki sposób, by odnaleźć się nieco bliżej, osiąść coś wspólnego prócz tego, co każdy posiada sam bez drugiego, a nawet przeciw niemu”¹. Zarówno papież Benedykt XVI w ostatnim czasie, jak i szczególnie wiele razy Jan Paweł II jednoznacznie potwierdzali zaangażowanie Kościoła katolickiego na rzecz pojednania podzielonych chrześcijan. Bez względu na rzeczywiste trudności

¹ L. Górka, *Współtwórcy „Dekretu o ekumenizmie”*, w: *Święta tajemnica jedności. „Dekret o ekumenizmie” po dwudziestu latach*, s. 73. Por. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 48.

na tej drodze i niedoskonałość samych ludzkich wysiłków, „nie widzimy na tym etapie dziejów chrześcijaństwa i dziejów świata innej możliwości wypełnienia powszechnego posłannictwa Kościoła w dziedzinie ekumenicznej, jak tylko tę, aby rzetelnie, wytrwale, pokornie i odważnie zarazem szukać dróg zbliżenia i jedności”².

Nieodwołalne zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego, zwłaszcza od II Soboru Watykańskiego, jawi się jako dynamiczne i integralne, obejmując możliwie najszerszy zakres. Co oznacza zarówno uwzględnienie jego trzech istotnych wymiarów – duchowego, naukowego i praktycznego, jak również podjęcie konkretnych działań ze wszystkimi chrześcijańskimi Kościołami czy wspólnotami kościelnymi, które z wzajemnością wykazują dobrą wolę wejścia na wspólną drogę. Głęboki przełom na płaszczyźnie ekumenicznej dokonał się w Kościele katolickim podczas Vaticanum II, czego pierwszorzędnym wyrazem jest Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, ale także inne dokumenty soborowe. Na tę reorientację ekumeniczną składają się trzy istotne aspekty. U podstaw jest nowe, teologicznie głębsze ujęcie tajemnicy Kościoła, co pozwoliło inaczej spojrzeć i zrozumieć status niekatolickich chrześcijańskich wspólnot eklezjalnych. W końcu Sobór dokonał modyfikacji rozumienia i układu samego dążenia do jedności chrześcijan.

1. Potrzeba dialogu na płaszczyźnie etycznej

Trwający od czterech dekad wielotematyczny, zwykle dwustronny (między Kościołem katolickim a różnymi wyznaniem protestanckimi czy Kościołem prawosławnym, ale też różne dialogi wewnątrzprotestanckie czy rozmowy protestantów ze stroną prawosławną) ekumeniczny dialog teologiczny, obok niewątpliwych osiągnięć, pozwala także coraz lepiej pojąć powagę i głębię podziałów. Wydaje się jasne, że taki dialog musi najpierw jednoznacznie określić sam cel dialogu, a więc zamierzoną jedność, by strony zaangażowane w relację ekumeniczną miały świadomość, ku czemu dążą. Wymogiem metodologicznym jest także, by podstawową kwestią przedmiotową była problematyka eklezjologiczna, co jest nieodzowne dla jasnej świadomości własnej tożsamości, rozumienia autorytetu w Kościele, źródeł poznania teologicznego itp. Szczera i w duchu zaufania podjęta wspólna analiza powinna także doprowadzić do wskazania na fundamentalne zagadnienia leżące u źródeł podziałów, co pozwoli dostrzec i takie zagadnienia, które mają charakter drugorzędny, choć mogą być

² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan: LEV 1979, nr 6.

znaczące historycznie i pastoralnie, a przez to wcale nie łatwiejsze do przezwyciężenia. Jednocześnie zawsze w takim dialogu konieczna jest świadomość, że autentyczne pojednanie „może się urzeczywistnić tylko dzięki powszechnej wierności wobec całej treści wiary objawionej. Kompromis w sprawach wiary sprzeciwia się Bogu, który jest Prawdą”³. Stąd należy krytycznie ocenić propozycje określone jako „nowy paradygmat ekumenizmu”, gdzie w centrum byłoby wspólne działanie (np. na rzecz obrony praw człowieka, współdziałanie na rzecz pokoju w świecie czy współpraca dla ochrony światowego środowiska naturalnego), a zrezygnowano by z dążenia do prawd wiary, sakramentów i zgodnego z Objawieniem chrześcijańskiego życia moralnego⁴.

Działanie chrześcijan różnych wyznań na rzecz wartości i spraw mających podstawowe znaczenie dla ludzkiego życia tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, a nawet globalnym, zawsze ma wartość i nie wolno z niej rezygnować. Jakkolwiek ograniczanie zadania ekumenicznego do takiego zaangażowania byłoby groźnym redukcjonizmem. Niejednokrotnie Jan Paweł II mówił o takiej potrzebie, gdy w „moralnych konsekwencjach wiary” widział pole i zobowiązanie do takiego działania. Właśnie określona wizja życia moralnego, mająca u swego źródła „moralne zastosowanie Ewangelii” i całego chrześcijańskiego Objawienia, jawi się jako nieodzowny obszar dla dialogu ekumenicznego⁵.

W tym kontekście cenny i godny uważnej analizy jest przykład kilkuletniego dialogu teologicznego, jaki miał miejsce w ramach relacji ekumenicznych między anglikanami i katolikami. Wydane w 1994 r. uzgodnione oświadczenie *Life in Christ: Morals, Communion and the Church* opisuje moralność chrześcijańską jako „nowe życie w Chrystusie”, które ma być ostatecznie oddaniem czci Bogu. To „nowe życie zostało powierzone Kościołowi dla dobra całego świata”. Stąd chrześcijanie wierzą, że przyjęta w posłuszeństwie wiary i głoszona przez nich wizja życia moralnego jest przeznaczona dla wszystkich „kobiet i mężczyzn dobrej woli gdziekolwiek żyjących”⁶. W tym sensie dążenie do jedności podzielonych dzisiaj uczniów Chrystusa jest rzeczywistą służbą światu i jego zbawieniu. Obie strony podzielają jednoznaczne przekonanie, że autentyczna jedność musi obejmować zarówno prawdy wiary, jak i wymagania życia moralnego. Bóg, który mocą swego Ducha w swoim Synu wszedł w ludzką historię w Tajemnicy Wcielenia, stał się dla wszystkich ludzi prawdziwą „drogą” i ukazał cel, jakim jest wypełnienie człowieczeństwa, które

³ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 18.

⁴ Por. s. 37.

⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 68.

⁶ ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, nr 9.

Stwórca wpisał w stworzenie mężczyzny i kobiety⁷. Moralność chrześcijańska znalazła w dialogu między katolikami i anglikanami konieczne i zasadnicze miejsce, które pozwoliło odkryć wspólne przekonania, zawsze podstawowe dla chrześcijaństwa, nawet jeśli określono także wyraźne punkty rozbieżności w rozumieniu życia moralnego.

2. Osobisty i wspólnotowy wymiar etyki luterńskiej

Z oczywistych powodów w całym zachodnim chrześcijaństwie poreformacyjnym wyróżnia się dziedzictwo Marcina Lutra wraz z jego rozwojem i przemianami do czasów współczesnych. Obejmuje ono zarówno treści wyraźnie dogmatyczne, jak też zagadnienia etyczne. Fundamentalna teza Lutra o usprawiedliwieniu grzesznika jedynie przez ufą wiarę miała swoje implikacje dla rozumienia życia moralnego. Skoro dobre czyny nie mają żadnego znaczenia zbawczego (które niesie w sobie jedynie ufna wiara), postępowanie moralne zostało wyraźnie „osłabione” i niejako przesunięte na drugi plan. Nie oznacza to negacji jakiegokolwiek wartości dobrych uczynków, ale ich niewątpliwą „bezradność” w kontekście podstawowej potrzeby usprawiedliwienia z grzechów. Dobre czyny są raczej owocem usprawiedliwienia i znakiem wdzięczności za otrzymaną łaskę. To nie dobre postępowanie przyczynia się do dobroci człowieka, ale to dobry (bo usprawiedliwiony) człowiek będzie tak postępował⁸.

Ukazując możliwie wszechstronną, integralną wizję życia moralnego, tradycja katolicka zawsze akcentowała zobowiązujący charakter formułowanych norm czy zasad. Niekiedy ujawniało się to nadmiernie, gdy nauka moralna rozwijała się i mocno wiązała ze spowiedzią i praktykami pokutnymi. Nabrała przez to silnego związku z prawem, popadając w legalizm. W ujęciu luterńskim zostało to odrzucone, czego skutkiem jest nachylenie wychowawcze tej etyki. Z zasady nie chodzi tu więc o osądzanie konkretnego postępowania

⁷ „The true goal of the moral life is the flourishing and fulfilment of that humanity for which all men and women have been created [...]. For children of God, moral obedience is nourished by the hope of becoming like God”. ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, nr 6. Szerzej na temat *Life in Christ* por. S. Nowosad, *Anglikanizm*, w: Jan Paweł II, *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom: Polwen 2006, s. 55-57.

⁸ „That does not mean that traditional moral rules of bodily self-discipline, charity, justice, honesty, fidelity in marriage, for instance, are cancelled. No. Rather it means that they are practiced out of gratitude for God's grace. As he [Luther] wrote, 'Good works do not make a good man, but a good man does good works'”. W. Beach, *Christian Ethics in the Protestant Tradition*, s. 13-14.

i rozstrzyganie trudności moralnych, by określić stopień dobroci czynu czy winy sprawcy. Zawsze trzeba bowiem unikać pokusy legalistycznej, by zachowując prawo „wykazać się” przed Bogiem swoimi czynami.

Przekonanie Lutra o wyłączności autorytetu Pisma Świętego implikowało odrzucenie władzy nauczycielskiej Kościoła jako kompetentnej do formułowania norm moralnych (co łączy się z określoną eklezjologią). Stąd luterkańska myśl etyczna rozwija się wychodząc od Biblii, z ewentualnym odniesieniem do opinii Lutra czy tzw. ksiąg wyznaniowych, a wtórnie także innych autorów. W konsekwencji sprecyzowanie jednoznacznego sądu moralnego czy szerszej nauki moralnej jest bardziej skomplikowane, trudne, a czasem wręcz niemożliwe. Teksty etyczne mogą być nieprecyzyjne czy dwuznaczne. Uważa się bowiem, że może istnieć wiele opinii moralnych, nawet rozbieżnych, a dochodzenie do sądu moralnego ma charakter indywidualny. Nie ma „ostatecznego punktu odniesienia i osądzenia” poza Pismem⁹.

Dla wizji życia moralnego szczególne znaczenie mają założenia antropologiczne. Osobiste doświadczenie doprowadziło Lutra do pesymistycznej interpretacji Objawienia i przyjęcia takiej koncepcji człowieka *post lapsum*. Chociaż stworzony przez Boga na Jego obraz, stał się „cały grzeszny” (*totus peccator*) wskutek pierwotnego upadku. Chociaż Chrystus skutecznie wysłużył mu usprawiedliwienie, człowiek pozostaje „egzystencjalnie grzeszny” (*simul iustus et peccator*). Ta pesymistyczna antropologia, z jej akcentem na niedoskonałość i ograniczoność ludzkiego istnienia, rodzi analogiczne konsekwencje dla etyki. Oznacza to, że w życiu moralnym nie ma miejsca na dążenie do jakiejś doskonałości, a liczy się jedynie wiara, będąca czynem dobrym w najwyższym stopniu. Tylko ona bowiem umożliwia usprawiedliwienie, a wskutek tego i spełnienie życiowych zadań. Działanie moralne jest więc nieodzownie związane z wiarą, przez co etykę Lutra należy widzieć jako nieodzownie związaną z jego teologią.

Skoro wiara w Chrystusa ma znaczenie zasadnicze, można ją określić jako wyraźnie chrystocentryczną. Tylko taka wiara uwalnia grzesznego człowieka z grzechu, co z kolei umożliwia realizowanie przykazań. Jest więc jasne, że etyka Lutra jest tylko dla wierzących w Chrystusa. Tylko oni bowiem są świadomi możliwości wyzwolenia z niewoli grzechu i dawania świadectwa Bogu przez służenie bliźnim. „Człowiek całą swą wolność zawdzięcza Chrystusowi, jest ona więc darem danym wierzącemu [...]. Wiara więc konstytuuje chrześcijańską wolność, Chrystus wyzwolił grzesznika od wszelkiego jarzma, także jarzma uczynków, w Nim człowiek osiąga pełnię wolności”¹⁰.

⁹ Por. J.M. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics*, s. 5-6.

¹⁰ M. Hintz, *Poglądy etyczne Lutra*, s. 19. Por. szerzej s. 17-29.

Etyka luterkańska ma świadomość swego zakorzenienia w całej tradycji chrześcijańskiej, co oznacza, że wyrasta z życia „jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła”. Traktując o życiu moralnym, odwołuje się do Pisma Świętego, historycznych wyznań wiary oraz wyzwań, jakie stawia przed Kościołem współczesny świat. Chodzi tu więc o trzy punkty odniesienia luteranizmu i jego nauki moralnej: Biblia, *credo* Kościoła i znaki czasu. Charakterystyczne dla luterkańskiego rozumienia moralności jest odwołanie się przede wszystkim do podstawowej tezy reformacji o Jezusie Chrystusie – Boskim Zbawicielu grzeszników. Sami luteranie wskazują na trzy właściwości ich wizji etycznej: jest to ujęcie wyraźnie teologiczne, co oznacza, że całe życie ma być przeżywane w obecności Boga; wyrasta z kontekstu kościelnego, czyli wspólnoty ochrzczonych, których gromadzi Duch Święty poprzez Ewangelię; jest głęboko biblijne, gdyż karmi się nade wszystko słowem Bożym. Luteranizm usiłuje uwzględnić inne tradycje chrześcijańskie, jak i kontekst współczesnej kultury. Zawsze jednak podtrzymuje przekonanie o aktualności swojej tradycji i fundamentalnych założeń samego Marcina Lutra¹¹.

Z podstawowej tezy reformacji o usprawiedliwieniu przez wiarę wypływa wniosek, że życie moralne chrześcijanina jest w istocie odpowiedzią na tę łaskę, czyli na Ewangelię. Jednak Ewangelię poprzedza prawo. Zanim człowiek spotka Chrystusa Ewangelią, doświadcza Boga w świecie, gdyż to On stwarza, daje prawo, podtrzymuje i osądza. Z Bożego nadania człowiek żyje w określonych strukturach życia na ziemi, które określane są zwykle jako „porządki stworzenia” lub „miejsca odpowiedzialności”. Luter wyróżnił trzy takie „miejsca”: rodzina, państwo i Kościół. W ówczesnym kontekście życia nie różnicowano rodziny i pracy, co dzisiaj jest oczywiste. Stąd współcześnie mówi się o czterech „miejscach”: życie małżeńskie i rodzinne, praca, życie publiczne (człowiek jako obywatel i uczestnik życia społecznego) oraz Kościół. Sam Bóg nadaje tym strukturom życia moralne ukierunkowanie i ład. Szczególne znaczenie ma tutaj Dekalog jako fundament całego Bożego prawa. Jakkolwiek zwraca się uwagę, by to prawo stosować rozumnie, także z odniesieniem do ludzkiego doświadczenia. Nie należy też tych „porządków stworzenia” rozumieć skrajnie statycznie, gdyż ich obecny kształt zależy nie tylko od woli Boga wyrażonej w stworzeniu, ale także od ludzkiego grzechu, który je zniekształca. Przed człowiekiem stoi więc stałe zadanie, by kształt swego życia stale odnawiać wedle rozpoznanej Bożej woli. Prawo Boże porządkuje nie tylko życie wspólnotowe i obywatelskie, co etyka luterkańska nazywa politycznym zastosowaniem prawa. Odnosi się ono także do życia osobistego, gdy przekonuje człowieka o grzechu i prowadzi go do Ewangelią łaski i miłosierdzia. Nazywa się to peda-

¹¹ Por. J.R. Stumme, *A Tradition of Christian Ethics*, w: *The Promise of Lutheran Ethics*, s. 1-2.

gogicznym zastosowaniem prawa, a odsłania się przez to jego sens teologiczny. Żyjąc według prawa, chrześcijanin otwiera w końcu swoje serce dla Bożego przebaczenia, a więc Ewangelii. Tak dochodzi się ponownie do centrum życia chrześcijańskiego, czyli Chrystusowego usprawiedliwienia przez wiarę. Dzięki tej Bożej miłości danej w Chrystusie, chrześcijanin wzrasta i dojrzewa w życiu prawdziwie chrześcijańskim¹².

Ważny aspekt luterkańskiej wizji życia wiąże się z dowartościowaniem teologii krzyża. Ludzkie doświadczenie pokazuje, jak często oczekiwania i szczerze zaangażowanie w realizowanie zadań i dobrych dzieł napotyka opór i trudności. Luter pisał, że w takich sytuacjach chrześcijanin staje wobec Chrystusowego krzyża, który ujawnia swoją obecność wtedy, gdy poważnie traktuje się swoje życiowe powołanie. Krzyż potwierdza prawdziwość miłości w ludzkim życiu, a „teologia krzyża chroni przed nadmiernym optymizmem co do własnego uświęcenia. [...]. Stary Adam nigdy w nas nie umiera. Jesteśmy grzesznikami i świętymi przez wszystkie dni naszego ziemskiego życia”¹³. W tej walce oparciem dla człowieka jest nade wszystko Chrystusowe miłosierdzie, a więc dana ludziom Boża łaska, którą człowiek czerpie zwłaszcza z chrztu i przy Stole Pańskim.

Obok tej luterkańskiej wizji życia moralnego w wymiarze indywidualnym i osobistym, należy dostrzec także jej charakter wspólnotowy, a ściślej: kościelny. W raczej zgodnej opinii wielu teologów można mówić o luterkańskiej etyce społecznej, ukazującej właściwe relacje Kościoła do struktur i instytucji tego świata. Jednakże mając na uwadze typowe dla Lutra rozróżnienie na dwa królestwa, trzeba podkreślić, że struktury i instytucje społeczne mogą i powinny być przemieniane w duchu Bożego prawa, a nie w duchu Ewangelii (ta bowiem odnosi się do osób). Społeczny kształt życia ludzkiego należy zaakceptować takim, jakim on jest i w duchu chrześcijańskiej odpowiedzialności spełniać swoje powołanie. Instytucje społeczne pozostaną nadal instytucjami rzeczywistości ludzkiej, stąd nie należy ich sakralizować. Kościół może więc „chryścianizować” polityków czy ekonomistów, ale nie politykę czy ekonomię, które pozostają świeckie, mając względną autonomię w ramach Bożego prawa. Kierują nimi rozum i sprawiedliwość, a nie wiara czy miłość (te bowiem

¹² Por. R. Benne, *Lutheran Ethics: Perennial Themes and Contemporary Challenges*, s. 12-16.

¹³ „The theology of the cross permeates Christian existence in the world [...]. The theology of the cross likewise prevents undue optimism about our own sanctification. Even though the Spirit imputes to us and indwells in us the righteousness of Christ, the old Adam in us never dies. We are sinners and saints all the days of our life on earth. We regress as well we progress. The struggle goes on”. Tamże, s. 17.

odnoszą się do człowieka), choć z pewnością wiara może oświecać rozum, a miłość ubogaca sprawiedliwość¹⁴.

Autorzy luterkańscy proponują wyróżnić cztery wiodące tematy, które konstytuują luterkańską koncepcję obecności Kościoła w życiu publicznym. Dają one ogólną wizję misji Kościoła w relacji do świata, a więc jego misję społeczną¹⁵. Luteranizm bowiem raczej nie formułuje szczegółowych wskazań dotyczących życia społecznego. Pierwsza teza dotyczy jednoznacznego odróżnienia całkowicie darmowego daru Bożego zbawienia od ludzkiego wysiłku i zaangażowania. Brak takiego jasnego rozróżnienia zagrażałby powszechności i bezinteresowności Bożej łaski. Pozwala to widzieć ludzki trud we właściwej perspektywie, a ludzki świat życia społecznego, politycznego, gospodarczego itp. jako jedynie i słusznie ludzki. Zbawienia w Chrystusie nie wolno łączyć z jakimiś „teologiami wyzwolenia”, gdzie ludzkie zaangażowanie miałoby doprowadzić do ostatecznego wyzwolenia człowieka. Ewangelia zbawienia wyrażona w krzyżu Chrystusa jest jedyną drogą odkupienia człowieka. Chrześcijanin może i powinien poprawiać i ulepszać świat w jego strukturach, ale zbawić go może jedynie Zbawiciel.

Drugie zasadnicze przekonanie wskazuje na jedyną w swoim rodzaju misję Kościoła. Jeśli to zbawienie w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym jest najważniejszym wydarzeniem w całej ludzkiej historii, Kościół jest powołany, by głosić tę Dobrą Nowinę poprzez Słowo i sakrament, co równocześnie będzie oznaczało zaangażowanie się Kościoła w dzieła miłości, w szerzenie sprawiedliwości, w edukację, administrację itp. Istotą jego misji musi jednak pozostać głoszenie i budzenie w ludzkich sercach – mocą Ducha Świętego – samego Chrystusa, a nie działalność społeczna, edukacja itd. W tej misji Kościoła można wyróżnić kilka poziomów czy koncentrycznych kręgów, gdzie w centrum będzie wyraźnie religijne przesłanie – sam Chrystus i całe biblijne świadectwo o Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Na drugim miejscu ma być wizja moralna z Dekalogiem, powołaniem do miłości i sprawiedliwości itd. Z kolei będzie to określona teologiczna wizja świata, społeczeństwa, sztuki czy nauki, gdzie będzie miejsce na konkretne nauczanie społeczne. Ostatnim kręgiem będzie stanowisko i nauczanie Kościoła na temat konkretnych za-

¹⁴ „For Luther’s social ethic, all offices and stations of life – ecclesiastical, domestic, economic, political, etc. – embodied in institutional form a particular command of God’s law. They are all integrated within the earthly kingdom of humankind as the Creator’s divinely ordained bulwarks in his ongoing struggles against Satan. There is no particularly ‘Christian’ form of these ‘orders’. Though corrupted by sin themselves, the ‘orders’ are the means by which the Creator preserves his fallen world from even greater chaos, injustice and suffering”. W.H. Lazareth, *Lutheran Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 362.

¹⁵ Por. R. Benne, *Lutheran Ethics: Perennial Themes and Contemporary Challenges*, s. 18-27.

gadnień życia publicznego, co niekiedy jest konieczne, ale gdzie ujawniać się może pewna rozbieżność opinii.

Trzecia podstawowa teza luterkańskiej koncepcji życia publicznego to nauka o podwójnych rządach Boga – przez prawo i Ewangelię (doktryna dwóch królestw). Przy czym podkreśla się, że w interpretacji tej nauki Lutra należy mówić o dwoistości, ale nie dualizmie. Odwołując się do podstaw biblijnych (szczególnie Rz 5), luteranizm dostrzega istnienie świata starego, pod rządami prawa i grzechu, oraz świata nowego, odrodzonego i odkupionego przez Chrystusa, który kieruje się Ewangelią. Nie da się obu rzeczywistości sprowadzić (spłaszczyć) do jednej, Bóg bowiem ma „dwa sposoby działania w świecie, dwie strategie radzenia sobie z mocami grzechu i zła, dwa podejścia do ludzi, by ich mobilizować do aktywnej współpracy w dwóch różnego rodzaju instytucjach”¹⁶. Jedna rządzi się prawem i dąży do sprawiedliwości i zachowania porządku, druga rządzi się Ewangelią i sakramentami, by ludzie dostąpili ostatecznego zbawienia w Chrystusie i od Chrystusa. Między obu „królestwami” istnieje nieustające napięcie, które tradycja luterkańska opisywała i wyjaśniała na wiele sposobów¹⁷. Oba sposoby rządów Boga należy odróżniać, ale nie należy ich całkowicie separować. Bóg Stwórca i Bóg Zbawca to jeden i ten sam Bóg, choć działa w obu sferach na dwa różne sposoby – przez prawo i przez Ewangelię.

W końcu czwartym tematem luterkańskiej wizji świata jest uznanie swego paradoksu ludzkiej natury, a więc przyjęcie określonej wizji człowieka, a wskutek tego także ludzkiej historii. Człowiek pochodzi od Boga, stworzony przez Niego i na Jego obraz, a następnie został przez Niego odkupiony. Jego godność bierze się z tego celowego, chcianego przez Boga stworzenia i odkupienia. Równocześnie człowiek jest grzeszny i ma skłonność, by czynić siebie centrum świata, kierując swoje serce ku samemu sobie. Zamiast „kochać Boga z całego serca i ze wszystkich sił”, kocha siebie. Także w odkupionym człowieku żyje i działa „stary Adam”. Człowiek więc żyje w stanie paradoksu: jest istotą „wyniesioną”, ma zdolność do miłości, sprawiedliwości i wolności, do nawiązania relacji z Bogiem. Ale używa tej wolności także po to, by wiązać się z rzeczami tego świata. Człowiek jest „paradoksem dobra i zła”. W konsekwencji podobnie paradoksalna staje się ludzka historia, czemu człowiek nie jest w stanie zaradzić. Człowiek bowiem nie może być panem historii, do ostatecznego celu i spełnienia doprowadzi historię sam Bóg. Jednocześnie trzeba pamiętać, że to nie może prowadzić człowieka do bezczynności, skoro żyje on w czasie walki pomiędzy pierwszym i drugim przyjściem Chrystusa.

¹⁶ C.E. Braaten, *Principles of Lutheran Theology*, Philadelphia: Fortress Press 1983, s. 135. Por. J.P. Wogaman, *Christian Ethics*, s. 113-115.

¹⁷ Szczególnie głośna i niejako klasyczna dla tego zagadnienia jest praca H.R. Niebuhr *Christ and Culture* (wyd. pol.: *Chrystus a kultura*, Kraków: Znak 1996).

Wskazanie fundamentów i głównych idei luterkańskiej wizji etycznej domaga się uzupełnienia, które rozpozna wyzwania, rodzące się zarówno z głębszego zrozumienia własnej tradycji, jak też z dostrzeżenia współczesnych znaków czasu. Luteranie bowiem, jak wszyscy chrześcijanie, powinni z uwagą rozeznawać aktualną sytuację, by doskonalić własne rozumienie życia moralnego. Wśród tych wyzwań można wyróżnić kilka kategorii – teologiczne, eklezjologiczne i epistemologiczne¹⁸. Do kwestii teologicznych należy skłonność do zredukowania całości etyki do właściwej motywacji wyrastającej z usprawiedliwienia. Pojednani z Bogiem w Chrystusie, luteranie wydają się przyjmować, że jedynie ważny problem moralny to motywacja: chodzi o to, by w usprawiedliwieniu znajdować najgłębszą motywację do życia w duchu miłości. Z jednej strony takie myślenie niesie w sobie niebezpieczeństwo redukcjonizmu soteriologicznego, gdzie nie dowartościowuje się prawdy o Trójcy Świętej, zwłaszcza Osoby Boga Ojca i Ducha Świętego. Z drugiej strony taka etyka wydaje się pozbawiona konkretnej treści – Chrystus przebacza i daje motywację, ale nie jest jasne do czego. W tym kontekście z żalem zauważa się, że współczesny luteranizm odszedł od wyjaśniania Dekalogu, co kiedyś nadawało określoną treść życiu moralnemu. Dziś wszystko sprowadza się do miłości, często rozumianej jako akceptowanie każdego zachowania czy jako swoiście bezkształtną służbę bliźniemu. Akcentuje się także potrzebę głębszej pneumatologii, gdyż etyka luterkańska nie dość dowartościowuje świętość, jaką przynosi chrześcijaninowi Duch Święty. Konieczne jest wypracowanie bardziej integralnego i sprecyzowanego rozumienia życia chrześcijańskiego, które nie może się odwoływać jedynie do usprawiedliwienia. Z teologicznego punktu widzenia konieczne jest nadanie etyce luterkańskiej bardziej trynitarnego charakteru.

Na płaszczyźnie teologicznej szczególnie walor przynależy kwestiom eklezjologicznym. Luteranizmowi potrzebna jest bardziej dopracowana wizja Kościoła, by odpowiedzieć na zasadnicze pytanie, czy Kościół jest konstytutywnym wymiarem Ewangelii. Charakterystyczne bowiem dla luteranizmu radykalne podkreślanie transcendencji słowa Bożego może łatwo umniejszyć znaczenie i rolę Kościoła. Dookreślenia potrzebują takie problemy, jak stopień autorytetu Kościoła (Kościółów luterkańskich), czy znaczenie tradycji w nauczaniu moralnym i społecznym. Nie jest także jasne, w jakim sensie można mówić o sprecyzowanym luterkańskim nauczaniu społecznym. Niekiedy to nauczanie nazywa się chrześcijańskim realizmem, ale nie jest oczywiste, co się kryje pod tym pojęciem. Znane w protestantyzmie określenie Kościoła jako „wspólnoty charakteru” również potrzebuje dopracowania i wyjaśnienia,

¹⁸ Por. R. Benne, *Lutheran Ethics: Perennial Themes and Contemporary Challenges*, s. 27-30.

jak luteranie mogą przekonująco uczyć o chrześcijańskiej cnotcie, jej relacji do miłości czy formacji moralnej¹⁹.

Etyka luterkańska musi równie¿ odpowiedzieć na niektóre problemy epistemologiczne. Nade wszystko chodzi o okreœlenie rzeczywistego znaczenia autonomicznego rozumu, którego oœwieceniowy optymizm ostatnio wyraŹnie siê wyczerpuje. Dostrzega siê tak¿e, ¿e sam w sobie nie niesie on ¿adnej (czy mało) treœci, a ponadto jest zawsze mocno uwarunkowany historycznie. To „zdetronizowanie” rozumu mo¿e mieć wa¿ne konsekwencje dla etyki luterkańskiej, która zawsze przypisywała mu wysoki autorytet, np. w zakresie rozumienia takich œwieckich wartoœci, jak prawda czy sprawiedliwoœć. Wyzwaniem, zresztã nie tylko dla luteranizmu, jest coraz powszechniejsza „hermeneutyka podejrzliwoœci”. Jej krytyka zwraca siê nie tylko ku rozumowi, ale równie¿ ku samej tradycji i nauczaniu luterkańskiemu (jak i innym tradycjom chrześcijańskim czy w ogóle religijnym), które postrzega siê jako opresyjne w swych sformułowaniach. Takie tezy, wspólcześnie głoœzone zwłaœzcza przez skrajnych feministów czy skrajnie liberalnych zwolenników wielokulturowoœci, domagajã siê reakcji, by rozpoznać ich powagê i zakres ingerencji w luterkańskie dziedzictwo teologiczne i etyczne²⁰.

Chocia¿ nauka Lutra niekiedy znajduje niejednolitã interpretacjê u rozmaitych autorów, a inni twórcy reformacji nadawali chrześcijaństwu rózniãce siê interpretacje, mo¿na sformułowã kilka twierdzeñ negatywnych, charakteryzujãcych całą etykê poreformacyjną, zwlaœzcza luterkańskã. Skoro podstawowym zało¿eniem jest *sola Scriptura* jako jedyne go autorytetu, w etyce nie ma miejsca dla ¿adnych „koœcielnych” norm moralnoœci. Uznanie człowieka *post lapsum* jako ca¿kowicie zepsute go w swej naturze, w połączniu ze wspomnianym jedynym autorytetem objawionego sło wa Bo¿ego, prowadzi do zanegowania – poza pewnymi wyjątkami – koncepcji naturalnego prawa moralnego. Reformacja zdecydowanie odrzuciła ideê zasługiwania poprzez dobre uczynki,

¹⁹ Szczególnie du¿o o charakterze moralnym i cnotach pisze od lat metodysta S. Hauerwas, por. np. *Character and the Christian Life: A Study In Theological Ethics*, San Antonio: Trinity University Press 1975; *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1981; *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethics; Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1997. O modlitwie i formacji moralnej w ujęciu luterkańskim por. M.E. Stortz, *Practicing Christians: Prayer as Formation*, w: *The Promise of Lutheran Ethics*, s. 55-73.

²⁰ „How far do these suspicions reach? Into the institutional forms that are the external accoutrements of the tradition? Into the traditional social and moral teachings of the church? Into the core itself? How far can these suspicions be taken before the tradition itself is either dissolved or divided? Can those who bear the suspicions also be constructive?”. R. Benne, *Lutheran Ethics: Perennial Themes and Contemporary Challenges*, s. 30.

widząc w tym naruszenie czystości intencji oraz darmowości łaski. Etyka ta zawsze broniła się przed legalizmem, by być raczej „etyką usposobienia”, a nie „etyką prawa”. Przysługujące samemu Bogu prawo do osądzania ludzkiego postępowania, prowadzi do rezygnacji z ludzkich prób określania stopnia dobroci czynów czy cnót. W końcu etykę luterzańską (i w ogóle protestancką) można określić jako etykę autonomiczną z pewnym elementem heteronomicznym, gdyż indywidualne sumienie nie podlega żadnemu autorytetowi (ludzkiemu), a jedynie słowu Bożemu²¹.

*

Powaga zaangażowania ekumenicznego Kościoła katolickiego i innych głównych tradycji chrześcijańskich jawi się jako wyzwanie dla wszystkich chrześcijańskich teologów. Wspólna debata teologiczna na rzecz poszukiwania pełniejszego zrozumienia i przyjęcia Bożej prawdy to nieodzowny aspekt autentycznego pojednania. W świetle dotychczasowych dyskusji teologicznych to zadanie dotyczy szczególnie teologów moralistów, gdyż problematyka moralna była dotąd niewystarczająco podejmowana na forum ekumenicznym. Spośród całej tradycji poreformacyjnej dla moralistów katolickich etyka luterńska powinna w specjalny sposób stać się przedmiotem zainteresowania. Czemu powinno towarzyszyć wzajemne zainteresowanie etyków luterzańskich²². Można mieć nadzieję, że jak w przypadku Wspólnej Deklaracji o Usprawiedliwieniu z 1999 r., ufne i odważne poszukiwanie prawdy o chrześcijańskim życiu moralnym, mimo trudności czy różnic, doprowadzi do odkrycia i uznania bogactwa wspólnego dziedzictwa.

²¹ Por. W. Trillhaas, *Moral Theology – Protestant*, w: *Sacramentum mundi: An Encyclopedia of Theology*, s. 130.

²² W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje praca *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals* (red. R. Hütter, T. Dieter, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 1998), która zawiera głównie luterzańskie komentarze do encyklik *Veritatis splendor* i *Evangelium vitae* Jana Pawła II.

Lektury katolickie, protestanckie i inne

Teologia moralna w ujęciu historycznym

John Mahoney, *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford: Clarendon Press 1989, ss. XXVI+358.

Jest to rozszerzony i uzupełniony zapis wykładów pt. „Martin D’Arcy Memorial Lectures”, wygłoszonych przez Johna Mahoneya SJ w Campion Hall na Uniwersytecie Oksfordzkim w roku akademickim 1981/1982. Autor, urodzony w 1931 r., jest znanym w Anglii katolickim teologiem moralistą. Był rektorem jezuickiego Heythrop College, należącego do University of London. Był również pierwszym przewodniczącym Katolickiego Stowarzyszenia Teologicznego Wielkiej Brytanii. Obecnie jest członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej i konsultorem Konferencji Biskupów Europejskich. Pełni też funkcję kierownika Katedry Teologii Moralnej i Społecznej im. F.D. Maurice’a w King’s College na University of London oraz wykłada teologię moralną w Gresham College. Jest autorem licznych artykułów z zakresu teologii moralnej i pastoralnej, a także dwóch książek: *Seeking the Spirit: Essays in Moral and Pastoral Theology* (London: Sheed and Ward 1981) oraz *Bio-ethics and Belief: Religion and Medicine in Dialogue* (London: Sheed and Ward 1984). Polskiemu czytelnikowi udostępniono ostatnio trzeci rozdział tej drugiej pracy opublikowany w dwóch częściach w tłum. A. Gowin pt. *Bioetyka i wiara: początek życia* (cz. 1: „Znak” 43(1991), nr 437, s. 15-30; cz. 2: „Znak” 43(1991), nr 438, s. 129-142).

The Making of Moral Theology to praca z zakresu historii teologii moralnej. Autor wyznaje, że chodziło mu o prześledzenie dziejów przedmiotu, który od wieków „ma stały, kształtujący, a niekiedy nawet dominujący wpływ na rozwój

myśli i stylu życia w Kościele rzymskokatolickim”, a który ostatnio, po Soborze Watykańskim II, przechodzi dość silny „wstrząs” (s. VII). Właściwy wykład Mahoney poprzedza obszerną bibliografią, która zawiera przekrój autorów z całej historii chrześcijaństwa: od Ojców Kościoła, przez pisarzy średniowiecznych i późną scholastykę, aż po czasy nowożytne i najbardziej współczesne – teksty soborowe i nauczanie obecnego papieża (s. XVII-XXV). Prace te, licznie cytowane w trakcie samego wykładu, pozwalają stwierdzić dobrą historyczną i merytoryczną orientację autora. Praca Mahoneya nie jest, bo nie była w założeniu autora, kompletną relacją z dziejów teologii moralnej. Autor podejmuje osiem wybranych kwestii, które według niego miały pierwszorzędne znaczenie dla kształtowania się tożsamości tej dyscypliny teologicznej.

U początków kształtowania się refleksji teologicznomoralnej szczególne znaczenie autor przypisuje powstaniu i rozwojowi monastycznej praktyki indywidualnej spowiedzi usznej od VI wieku i temu poświęca I rozdział (s. 1-36). Ta praktyka zmuszała spowiedników do zdobywania gruntownej wiedzy o grzechach i należnych pokutach, co z konieczności powodowało narastające uwrażliwienie refleksji moralnej na grzech. Z kolei koncentrowaniu się na jednostce z równoczesnym zagubieniem wymiaru społecznego moralności towarzyszyła swoista „obsesja legalistyczna” (s. 32-36), co znajdowało wyraz najpierw w summach spowiedniczych, a później w podręcznikach do teologii moralnej. Proces ten narastał od „spowiedniczego ruchu celtyckiego” (s. 5-17), przez sobory: IV Laterański i Trydencki (s. 17-27), aż po czasy najnowsze, gdy Pius XII ogłosił św. Alfonsa Liguori patronem spowiedników i teologów moralistów w 1950 r. (s. 36).

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa ogromne znaczenie dla kształtowania się i dojrzewania zachodniej myśli teologicznej, w tym jej wymiaru moralnego, miał św. Augustyn. Mahoney, uznając niewątpliwe zasługi biskupa Hippony, w drugim rozdziale zwraca uwagę na „ciemne strony” jego doktryny, zwłaszcza w obszarze nauczania moralnego (s. 42-48). To nauczanie było bowiem swoiście „czarno-białe”, nacechowane pesymizmem odnośnie do ludzkiej natury, skażonej grzechem pierworodnym. Z tego nauczania moralnego św. Augustyna Mahoney wyróżnia dwie kwestie: „Deus impossibilia non iubet”, co jest obecne w teologii katolickiej do dzisiaj (jako przykład autor podaje *Humanae vitae* Pawła VI i *Familiaris consortio* Jana Pawła II; s. 54), oraz jego nauczanie o ludzkiej seksualności ze stałym podkreśleniem grzeszności pożądania seksualnego (s. 58-68).

Trzeci rozdział swojej pracy Mahoney poświęca wzajemnej relacji natury i nadnatury oraz reperkusjom tego rozróżnienia dla teologii moralnej. Po zarysowaniu dziejów prawa naturalnego od św. Justyna, przez św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, aż po nauczanie dwudziestowiecznych papieży (s. 72-83), omawia „jansenistyczną burzę wokół nadnatury” (s. 83-96). W tym

kontekście przypomina, że teologia potrydencka – wbrew twierdzeniom reformatorów – widziała możliwość współpracy z łaską, natomiast znakomity współczesny teolog, Karl Rahner, podkreśla wręcz nieodzowność tej współpracy i roli łaski dla życia moralnego i duchowego (s. 100-101). Mahoney w końcu twierdzi, że to rozróżnienie na naturę i nadnaturę raczej utrudnia niż pomaga w argumentacji moralnej. Podkreśla także, że zawsze ważny jest kontekst historyczny moralności chrześcijańskiej, jako że wezwanie Boże jest skierowane do człowieka „na sposób historyczny” (s. 114-115).

W kolejnej partii swojej pracy autor omawia miejsce i rolę autorytetu nauczającego w teologii moralnej (s. 116-174). Mahoney twierdzi, że w Kościele katolickim ten autorytet jest obecnie wyjątkowo scentralizowany. W przeszłości, zwłaszcza w okresie średniowiecza, tę rolę w poważnym stopniu pełniły uniwersytety. Gdy następnie stopniowo uzyskiwały autonomię względem Kościoła, zadanie nauczania i rozwiązywania problemów moralnych przyjmowali na siebie biskupi, a szczególnie Biskup Rzymu. W ten sposób kształtował się i utrwalał autorytet papieża, aż do deklaracji o jego nieomyślności na Vaticanum I. Z kolei wobec nauki o *sensus fidelium* z Vaticanum II Mahoney zwraca uwagę na potrzebę szerszej interpretacji funkcji autorytetu w moralności i znalezieniu bardziej twórczej roli dla teologów moralistów w Kościele (s. 156-163). Na bazie znanego rozróżnienia na moralność podmiotową i przedmiotową Mahoney omawia w następnym rozdziale realistyczne ujęcie *fontes moralitatis* według nauki Abelarda i Akwinaty (s. 175-180). Przypomina, że nominalizm ockhamowski preferował koncepcję woluntarystyczną, stojącą na stanowisku „absolutnej wolności Boga”, który sam nadaje dobroć lub złość czynom, a nie płynie ona z natury rzeczy (s. 183). Poświęcając następnie uwagę sumieniu, podkreśla zwłaszcza skutki ignorancji woli Bożej dla życia moralnego (s. 184-202). Odnosząc się zaś do etyki sytuacyjnej i jej potępienia przez Piusa XII (s. 204), dyskutuje kwestię granic niezmienności moralności oraz historyczne kształtowanie się rozumienia roli rozumu i intuicji w powstawaniu sądu moralnego. Szósty rozdział, noszący tytuł *Język prawa*, przypomina, że w przeszłości moralność ujmowano nade wszystko w kategoriach prawnych. Tutaj Mahoney zauważa dwa tradycyjne ujęcia: nurt platoński i woluntarystyczny oraz arystotelesowsko-tomistyczne podejście intelektualistyczne (s. 225-245). Przywołuje też kilka wybranych przedmiotów dawnych dyskusji moralistów, jak probabilizm, molinizm czy epikeia. Te szczegółowe problemy można różnie wyjaśniać w zależności od przyjęcia jednego lub drugiego punktu wyjścia. Mahoney dodaje w końcu, że tradycyjny język prawa w moralności należy uzupełnić dzisiaj o kategorie: „zaproszenia, wezwania i posłania”, ujęcia moralności w kategorii „pielgrzymowania”, „współ-tworzenia”, a nawet „sztuki” (s. 253).

Kolejny, siódmy rozdział pracy autor poświęca encyklice papieża Pawła VI *Humanae vitae*, którą nazywa „najważniejszą papieską interwencją w tym

wieku w kwestii moralnej” (s. XI). Autorowi chodzi tu nie tyle o samą ocenę środków antykoncepcyjnych, ile o wpływ encykliki na Kościół i posoborowe dyskusje teologicznomoralne. Wśród tematów tych dyskusji wyróżniają się trzy główne: „kolegialności w Kościele; funkcji rozumu, proroctwa i intuicji moralnej oraz kwestię sumienia i różnicy zdań” (s. 299). Warto zauważyć, że spośród różnych głosów poparcia dla Pawła VI Mahoney przypomina artykuł kard. K. Wojtyły, opublikowany w „L'Osservatore Romano” w styczniu 1969 r., gdzie późniejszy papież „mocno poparł argumentację *Humanae vitae* w charakterystycznych kategoriach personalistycznych” (s. 283).

W ostatnim rozdziale *The Making of Moral Theology* Mahoney rozważa proces najnowszej odnowy teologii moralnej, do której wezwał Sobór Watykański II w znanych słowach numeru 16. *Optatam totius*. Autor podkreśla trzy linie charakterystyczne tej odnowy: dążenie do całościowości i integralności (czemu – jak sądzi – szczególnie początek dało *principium totalitatis*, polecane przez Piusa XI dla oceny moralnej pewnych problemów medycznych w 1930 r.); uznanie różnorodności i zmiany w teologii moralnej, która dotąd zajęta głównie rozpoznawaniem norm absolutnych, bardziej dostrzega cały pluralistyczny, egzystencjalno-historyczny kontekst ludzkiego życia (s. 321-327); oraz „odkrywanie tajemnicy w teologii moralnej”, co oznacza podkreślanie jej charakteru teologicznego, a więc odnoszącego się do chrześcijańskiego misterium, w którym „Duch Chrystusa nadal działa w stworzeniu i odkupieniu”, będąc „nieodzownym elementem Nowego Prawa Ewangelii” i podstawowym źródłem całej moralności (s. 341).

Tak przedstawiony wykład historyczny Mahoney uzupełnił o indeks rzeczowo-osobowy, zawsze bardzo przydatny w tego typu pracach (s. 349-357). Wydaje się, że studium Johna Mahoneya dobrze wypełnia lukę w historycznych studiach teologicznomoralnych w obszarze języka angielskiego. W pełni kompetentnie autor rozważa liczne kwestie moralne w całym ich historycznym kontekście, mając często na uwadze zwłaszcza czytelnika z obszaru tradycji angielskiej, a często i anglikańskiej. Autor świadomie pomija sprawę obecności i rozwoju teologii moralnej poza Kościołem rzymskokatolickim oraz jej widzenie przez autorów niekatolickich. Mahoney wyraża nadzieję, że „dostarczając krytyki historycznej, wychodzącej od wewnątrz samej tradycji i koncentrując się na treści tej tradycji, przyczynił się do lepszego samorozumienia i wzajemnego poznania, co jest niezbędne dla ekumenizmu” (s. XV). Zgadzając się z tą opinią autora, trzeba dodać, że każdy, kto dzisiaj zajmuje się historią katolickiej tradycji teologicznomoralnej, nie może tej pracy pominąć w swoich studiach.

Wielkie religie świata przed konferencją kairską

World Religions and the United Nations International Conference on Population and Development: A Report on an International and Interfaith Consultation, Chicago: The Park Ridge Center for the Study of Health, Faith and Ethics 1994, ss. 20.

Kairska konferencja ONZ na temat zaludnienia i rozwoju z września 1994 r. już na długo przed jej otwarciem wzbudzała liczne dyskusje i krytykę. Podany do publicznej wiadomości projekt dokumentu końcowego okazał się kontrowersyjny, a w wielu punktach wręcz nie do przyjęcia. Z tekstu wyraźnie przebiegał indywidualizm i liberalizm etyczny. Ważnym tak dla poszczególnych narodów i społeczności, jak i dla całego globu problemom demograficznym nie poświęcono tam wystarczająco miejsca, a proponowane rozwiązania nie dotyczyły fundamentalnego zagadnienia niesprawiedliwego rozwoju współczesnego świata, gdzie pogłębia się dysproporcja między bogatymi a biednymi. Główny akcent tekstu kairskiego wydawał się zmierzać do ograniczenia przyrostu ludności przez upowszechnienie antykoncepcji i przerywania ciąży. Nie tu miejsce na bardziej szczegółową analizę tego tekstu. Wśród wielu braków zauważono zdecydowanie niewystarczające dowartościowanie religii, jej roli i znaczenia dla poszczególnych ludzi i całych narodów. Właśnie to doprowadziło do zwołania międzynarodowego i międzywyznaniowego sympozjum, które odbyło się w Genewie w Belgii w dniach 4-7 maja 1994 r., gromadząc około 30. przedstawicieli największych religii z całego świata. Omawiany tu dokument jest raportem końcowym tego sympozjum, który został wręczony wszystkim delegacjom uczestniczącym w konferencji kairskiej.

Zagadnienia demograficzne, z istoty swojej dotyczące i poszczególnych ludzi, i całych społeczeństw, mają również swój wymiar religijny. Wartości religijne, tradycje i obyczaje mocno wpisane są w treść takich pojęć, jak „zaludnienie” czy „rozwój”. Ludzie wierzący czują się w obowiązku ukazać religijny wymiar tych zagadnień. Znaczenie fundamentalne ma tu szacunek, jaki dla każdej ludzkiej osoby ma każda religia. Chodzi tu o więcej niż tylko wymiar biologiczny ludzkiego życia, a więc także o „zdrowie i dobrobyt osób, ich jakość życia, ich godność, prawa i równość w kontekście społeczeństwa i kultury” (s. 2). U podstaw jest przekonanie o wewnętrznej wartości każdej istoty ludzkiej, która nie może być nigdy traktowana instrumentalnie.

Cały raport podzielony jest na 11 krótkich rozdziałów. Najpierw podkreśla się wagę poszanowania wolności każdej religii, jak też wolności od religii, a więc wolności sumienia każdego człowieka. Roztropność i otwarcie na krytykę to nieodzowne elementy każdego dialogu. Spojrzenie z perspektywy różnych tradycji religijnych potwierdza fakt istnienia szerokiego kryzysu rozwoju i lud-

ności współczesnego świata. Choć trudno jednoznacznie określić, jak dokładnie współzależą od siebie zaludnienie i rozwój, to jednak zakres zjawiska domaga się zaangażowania ludności całego globu dla zaradzenia powstałym problemom.

Samo pojęcie rozwoju domaga się ścisłego zdefiniowania jego treści. W wielu krajach bowiem i w różnych kontekstach religijnych rozwój kojarzy się ludziom raczej z licznymi doświadczeniami wykorzystywania biednych przez bogatych. Dlatego potrzeba podkreślenia, że sprawiedliwy rozwój zawiera w sobie „szerokie rozumienie ludzkiej natury i jej potrzeb, wrażliwość na różnicowanie kulturowe, respekt dla integralności środowiska naturalnego i głęboki szacunek dla sprawiedliwości i równości” (s. 6). Perspektywa religijna może się bardzo przysłużyć takiemu ujęciu tych zagadnień, uwypuklając też ich wymiar moralny.

Każda religia widzi w przyrodzie dzieło Boże, które domaga się szacunku, a człowiek jest tu jedynie zarządcą, a nie samowolnym panem świata stworzonego. Środowisko naturalne ma więc swoją wewnętrzną wartość, choć nie można też go absolutyzować. Pewne tradycje religijne i religijne teksty były w przeszłości wykorzystywane dla potwierdzenia dominacji mężczyzn w życiu społecznym. Wszyscy dzisiaj zdają sobie sprawę z konieczności potwierdzenia równej godności kobiet we wszelkich wymiarach życia i stworzenia im równych szans i ochrony ich praw w życiu prywatnym i publicznym. Powinny mieć wpływ szczególnie na kształtowanie polityki społecznej na tych obszarach, które bezpośrednio dotyczą ich życia.

Chociaż zdarzało się w przeszłości, że pewne religie wspierały represyjne modele rodziny, wszyscy dziś się godzą, że rodzina jako taka jest instytucją świętą i winna być chroniona i wspomagana. Rodzina jest „głównym miejscem przekazu z pokolenia na pokolenie religijnych i kulturowych wartości społeczeństw i cywilizacji, w ten sposób zapewniając stabilność i moralną spójność każdemu narodowi” (s. 11). Jej znaczenie wypływa też z jej nieodzowności dla integralnego wychowania i rozwoju dzieci w kierunku religijnego i moralnego zakorzenienia i odpowiedzialności.

Różne tradycje religijne i różne kultury prezentują różne podejście do roli, potrzeb i oczekiwań ludzi młodych. Trudno stąd o jeden model możliwy do przyjęcia na całym świecie. W związku jednak z zauważalnym przyspieszeniem dojrzałości seksualnej, większość religii stawia wymaganie powstrzymania się od aktywności płciowej przed zawarciem małżeństwa. Wszystkim dorastającym trzeba zapewnić możliwość wychowania i informacji w tym zakresie, a religie mogą tu być bardzo pomocne.

Raport z Genwał przywołuje względnie nowe pojęcie „zdrowia rozrodczego”, na którego strażą ma stać także wolny dostęp do środków antykoncepcyjnych. Mówi się tam, że „większość wspólnot religijnych postrzega antykoncepcję jako odpowiedzialny wybór, a nawet jako działanie płynące z motywów religijnych”,

wyrażających wolny wybór sumienia. Niżej podpisany, będąc uczestnikiem sympozjum, jako niemal jedyny prezentował odmienną moralną ocenę antykoncepcji. Wszyscy zgodnie odrzucili wszelkie praktyki wymuszania przez władze publiczne stosowania antykoncepcji. Jednakże większość uczestników sympozjum podzielała pogląd o „braku istotnej moralnej różnicy między naturalnymi i sztucznymi metodami antykoncepcji” (s. 13). Nie miejsce tu na dyskusję z tym poglądem, ale takie przekonanie niedostrzegające różnicy między „naturalnymi metodami regulacji poczęć” a „zachowaniem antykoncepcyjnym” wydaje się dziś dominować szczególnie wśród społeczeństw zachodnich.

Podobne podejście widoczne jest przy ocenie moralnej przerywania ciąży. Raport stwierdza, że choć „powszechnie uważa się to za poważny problem religijny i moralny”, to jednak „większość religii nie zakazuje aborcji całkowicie”. Tekst udowadnia wyraźną niekonsekwencję i niespójność metodologiczną, gdy na tej samej płaszczyźnie stawia taki argument, jak przekonanie o świętości życia ludzkiego nawet w najwcześniejszych stadiach rozwoju z jednej strony, a z drugiej troska o obecne i przyszłe zdrowie matki i płodu czy „szacunek dla prawa kobiety do działania w pełni jako wolny podmiot moralny” (sic!), domaga się moralnego usprawiedliwienia aborcji. Jako uczestnik belgijskiego sympozjum mogę dodać, że obok mnie jedynie jeden z muzułmanów opowiadał się za moralną niedopuszczalnością przerywania ciąży w ogóle.

Wobec licznych dziś ruchów migracyjnych wszystkie religie podkreślają konieczność specjalnej uwagi i opieki dla pozbawionych domów. Obcy i przybysze zawsze stanowią wyzwanie dla każdego człowieka wierzącego jakiegokolwiek byłby proveniencji. Trzeba to odczytywać także w kontekście migracji związanej ze zmianami demograficznymi współczesnego świata. Autorzy raportu podkreślają specjalne zainteresowanie ludzi wierzących wspomnianymi tutaj obszarami życia w kontekście współczesnych przemian demograficznych. Wspólnoty religijne mogą przyjąć ze skuteczną pomocą w „kształtowaniu i wcielaniu w życie odnośnej polityki społecznej” (s. 17).

Światowe sympozjum w Genewie bez wątpienia uświadomiło złożoność zagadnień demograficznych, ich skomplikowanie i wieloaspektowość, ale też wpływ niepokojących trendów mentalności współczesnej na proponowane rozwiązania. Nawet jeśli nie we wszystkich sprawach udało się osiągnąć zgodę (co zresztą nie było celem sympozjum), można żywić nadzieję, że pewne wnioski zostały uwzględnione przy ostatecznej redakcji dokumentu końcowego konferencji kairskiej *Programme of Action*.

Protestanci o nauce moralnej Jana Pawła II

Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals, red. R. Hütter, T. Dieter, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 1998, ss. VII+295.

Nauczanie moralne Jana Pawła II, szczególnie wyrażone w dwóch encyklikach, *Veritatis splendor* (1993) i *Evangelium vitae* (1995), dociera nie tylko do środowisk katolickich jako swoich głównych adresatów, ale znajduje też uważnych czytelników wśród protestantów¹. *Ecumenical Ventures in Ethics* to zbiór jedenastu rozpraw, z których dziewięć prezentuje protestanckie komentarze do wybranych zagadnień papieskiego nauczania. Dwa ostatnie artykuły to refleksje katolickich teologów moralistów (Eberhard Schockenhoff z Freiburga i James F. Keenan z Cambridge, USA), które rysując szerszą perspektywę nauczania Ojca Świętego, próbują odpowiedzieć na ważniejsze zarzuty czy pytania protestantów.

Szczere, ekumeniczne podejście etyków protestanckich uwidacznia się w ich otwartości i gotowości przyjęcia argumentacji katolickiej, jak i w umiejętności wskazania na jej niejasności czy niewystarczalność z punktu widzenia czytelnika protestanckiego. Chodzi o zrozumienie biblijnych, teologicznych i filozoficznych podstaw i implikacji analizowanych problemów. Ma to również umożliwić określenie potencjalnych i aktualnych kwestii teologicznych i etycznych, co do których można mówić o zgodzie między obiema tradycjami.

W części wstępnej Jean Bethke Elsthai, luterkańska etyk z Univeristy of Chicago, rysuje interesujący, wielowątkowy obraz myśli Jana Pawła II. Sięga do jego wczesnych prac i wykładów z czasów krakowsko-lubelskich i wskazuje, jak ludzka wolność była zawsze w centrum jego rozważań. Podstawową zależność wolności od prawdy dostrzega już w bardzo wczesnej sztuce Karola Wojtyły *Jeremiasz* z 1940 r. (por. s. 15-22). W podstawowej dla papieskiego nauczania antropologii dostrzega, jak absolutna równość mężczyzny i kobiety na poziomie bytu, praw i godności współgra z jego teologicznym personalizmem,

¹ Wśród obcojęzycznych komentarzy, głównie katolickich autorów, warto zauważyć następujące: *Considering "Veritatis Splendor"*, red. J. Wilkins, Cleveland: Pilgrim 1994; *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, red. D. Mieth, Freiburg: Herder 1994; *The Splendor of Accuracy: An Examination of the Assertions Made by Veritatis Splendor*, red. J.A. Selling, J. Jans, Grand Rapids: Eerdmans 1995; *Veritatis splendor: American Responses*, red. M.E. Allsopp, J.J. O'Keefe, Kansas City: Sheed & Ward 1995; *Veritatis splendor and the Renewal of Moral Theology*, red. J.A. DiNoia, R. Cessario, Princeton: Scepter Publishers 1999. Interesujący jest także protestancki komentarz: *Paroles de Pape, paroles protestantes*, red. O. Abel [i in.], Paris: Les Bergers et Les Mages 1995.

a następnie znajduje wyraz w jego teologii ciała czy etyce ludzkiej płciowości, małżeństwa i rodziny.

Znana, szczególnie wrażliwość teologii protestanckiej dotyczy sposobów analizy i wykorzystania Pisma Świętego w argumentacji teologicznej czy etycznej. Krytyczne podejście do tego problemu przewija się przez niemal wszystkie teksty zawarte w recenzowanym tomie, często zawierając uznanie dla papieskiego nauczania pod tym względem. Szerzej podejmuje to Karl P. Donfried na podstawie papieskiej analizy spotkania młodzieńca z Jezusem z *Veritatis splendor*. Docenia głębokie intuicje w medytacji Jana Pawła II z pierwszej części encykliki, które nadają cenny, chrystocentryczny charakter jego etyce. Równocześnie niepokoi go nieco odmienny charakter refleksji z drugiej części encykliki, gdzie nie znajduje przekonującej bazy biblijnej dla podkreślania absolutnej obowiązywalności przykazań negatywnych. Przy innym rozumieniu funkcji nauczania moralnego w całości przekazu wiary chrześcijańskiej zrozumiałe wydaje się nieufne podejście do akcentów na nauczanie Magisterium Ecclesiae, gdzie protestanci są skłonni mówić o swoistej deontologicznej „etyce magisterium Kościoła” (57-58).

Teologiczne dyskusje i kontrowersje w kontekście nauki o usprawiedliwieniu dotyczyły m.in. też protestanckich o *sola gratia* i *sola fides*. Amerykański luteranin Gilbert Meilender z uznaniem dostrzega u Jana Pawła II zrozumienie dla znaczenia *sola gratia*, ale nie dość wystarczające jest dla niego uznanie prawdy o *sola fides* (s. 82-83). Z podobnych reformacyjnych założeń teologicznych wychodzą Reinhard Hütter i Risto Saarinen. Pierwszy z nich, który pracuje na luterskim uniwersytecie w Chicago, analizuje zagadnienie prawa Bożego Objawionego i naturalnego, drugi, fiński luteranin, związany z Instytutem Badań Ekumenicznych w Strasburgu, swoje refleksje kieruje ku zagadnieniu natury ludzkiej. Obaj stwierdzają poważną zbieżność nauki papieskiej i tradycji protestanckiej w wielu punktach (np. s. 122-127). Podobnie Bernd Wannenwetsch, wykładowca etyki na uniwersytecie w Erlangen, tłumacząc niedopuszczalność aborcji i eutanazji, wskazuje trzy przykładowe zagadnienia, gdzie etyka katolicka i protestancka są ze sobą zgodne: moralne znaczenie ciała, drugi człowiek jako bliźni oraz wartość cierpienia odczytywana w świetle wiary (s. 210-213). Hütter i Saarinen piszą też jednak o – rzekomym – papieskim odwróceniu od głębi i pełni nauki Akwinaty o prawie Bożym (s. 95-97) czy o awerroistycznym, a więc niemal monistycznym rozumieniu relacji między indywidualną osobą a naturą ludzką (s. 131-136).

Swoiście interesujące jest luterskie podejście do kwestii wzajemnego stosunku indywidualnego sumienia do nauczania Magisterium Ecclesiae. Mimo iż protestantyzm zasadniczo nie widzi miejsca dla oficjalnego i zobowiązującego nauczania Kościoła, Theodor Dieter, luteranin niemiecki pracujący w Instytucie Badań Ekumenicznych w Strasburgu, dostrzega dobre strony takiego

wykładu prawdy chrześcijańskiej. Podkreśla jednak tradycyjne, protestanckie zastrzeżenia wobec Magisterium Ecclesiae, które – w jego opinii – „utożsamia głos magisterium z głosem Jezusa Chrystusa” (s. 155). Dla całego moralnego nauczania papieskiego fundamentalne znaczenie ma relacja wolności do prawdy. Jan Paweł II daje temu wyraz zwłaszcza w *Veritatis splendor*, gdzie Lois Malcolm z Uniwersytetu Chicagowskiego dostrzega personalistyczną koncepcję wolności. Wyrasta ona z dialogu i komunii chrześcijanina z Chrystusem, który najpełniejszy jej wyraz daje w swym samowydaniu się na krzyżu (s. 161).

Oliver O'Donovan, teolog moralista z Christ Church w Oksfordzie, jedyny w tym gronie anglikanin, przeprowadza dogłębną analizę papieskiego ujęcia kary śmierci i argumentów za jej odrzuceniem w świetle *Evangelium vitae* oraz nauki *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Chociaż brak mu w wykładzie Jana Pawła II w tym kontekście zdecydowanego dowartościowania prawdy o krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa (co sam widzi w centrum moralności chrześcijańskiej; por. jego *Resurrection and Moral Order*), uznaje w Papieżu wyjątkowego „proroka ewangelii życia” we współczesnym świecie (s. 216-217).

Prezentowana tu praca to jeden z nielicznych, rzeczowych przykładów rzeczowego dialogu teologicznego ekumenicznego w kwestiach moralnych, którego tak brak we współczesnym chrześcijaństwie. Zrozumiałe jest, że etycy luterkańscy w swoich rozważaniach wychodzą z założeń teologii Marcina Lutra i późniejszych jej wyrazicieli, zwłaszcza Karla Bartha. Wyraźnie jednak dostrzega się gotowość do obiektywnego spojrzenia na nauczanie katolickie i otwarcie na nowe sugestie w rozumieniu moralnego wymiaru wiary chrześcijańskiej. Z uznaniem dostrzegają zwłaszcza częste odwoływanie się do Pisma Świętego i nauki Ojców Kościoła. *Ecumenical Ventures in Ethics* to praca cenna nie tylko dla teologów moralistów czy etyków, znawców nauczania papieskiego, ale dla wszystkich, którzy chcą zrozumieć ekumeniczne znaczenie obecnego pontyfikatu dla współczesnego Kościoła i świata.

Nowe spojrzenie na etykę luterzańską

The Promise of Lutheran Ethics, red. K.L. Bloomquist, J.R. Stumme, Minneapolis: Fortress Press 1998, ss. VII+247.

Szesnastowieczne podziały i przemiany w chrześcijaństwie spowodowały, że w myśli chrześcijańskiej zaczęły się rozwijać różne nurty, wśród których szczególnie zaznaczyła się teologia luterńska. Chociaż etyka nie była dla Marcina Lutra zagadnieniem pierwszorzędnej wagi, główne przesłanki jego

interpretacji chrześcijańskich prawd wiary miały wpływ na stopniowe kształtowanie się także wizji życia moralnego wyznawców Chrystusa. Etyka luterkańska stanowi dziś znaczący element etycznej refleksji Kościoła.

The Promise of Lutheran Ethics to cenny przykład najnowszych dyskusji luterkańskich nad wizją chrześcijańską moralności. Chociaż autorzy poszczególnych artykułów tej pracy reprezentują luteranizm amerykański, o silnym zakorzenieniu europejskim, zwłaszcza niemieckim i skandynawskim, otwierają się wyraźnie na inne tradycje, szczególnie afrykańską, południowoamerykańską czy nawet azjatycką. Zresztą taka „globalna” wrażliwość teologii i etyki luterkańskiej narasta szczególnie od lat 70. minionego wieku, wraz ze wzrostem świadomości *communio* całej Światowej Federacji Luterkańskiej.

K.L. Bloomquist i J.R. Stumme, redaktorzy recenzowanej pracy, są związani z wpływowym środowiskiem luterkańskim w Chicago. Pozostali autorzy reprezentują inne, ważne ośrodki teologiczne amerykańskiego luteranizmu, jak Nowy Jork (L.L. Rasmussen), Berkeley (M.E. Stortz), St. Paul (D.E. Fredrickson), Columbus (J.M. Childs) i Salem (R. Benne). Wiodące znaczenie ma jednak Chicago, skąd – obok wspomnianych – pochodzą także R. Hütter i R.J. Perry. To opracowanie etyki luterkańskiej zostało przygotowane na formalne zlecenie, kiedy po luterkańskich dyskusjach z lat 90. nad rozumieniem ludzkiej seksualności dojrzała myśl o potrzebie bardziej całościowego spojrzenia na chrześcijańską myśl moralną. Nawiązuje to zresztą do podobnego, wcześniejszego opracowania *Christian Social Responsibility* z 1957 r.

The Promise of Lutheran Ethics nie jest klasycznym podręcznikiem, których zresztą luteranie z zasady nie piszą, ale ma ambicję podjęcia centralnych zagadnień dla zrozumienia luterkańskiej etyki. Główny akcent tych rozważań pada z jednej strony na tradycję i potrzebę wierności dotychczasowej nauce Kościoła, a z drugiej podkreśla się konieczność otwartości i wrażliwości na wszystko, co dzieje się we współczesnym świecie i jego kulturze. Pierwszy aspekt niesie w sobie przekonanie o ważkości eklezjalnego wymiaru chrześcijańskiej teologii i etyki, w czym zawiera się wiara w Boga Objawienia biblijnego oraz historycznych wyznań wiary. Podkreśla się też znaczenie teologicznego ujęcia etyki, gdzie podstawowe znaczenie ma obecność Boga w życiu, zjednoczenie wszystkich ochrzczonych w Duchu Świętym oraz otwarcie na Bożą obietnicę daną w Jezusie Chrystusie (J.R. Stumme). Drugi aspekt wskazuje na aktualne, społeczne zakorzenienie i uwarunkowanie wiary chrześcijańskiej, co wydaje się w ogóle charakterystyczne dla podejścia luterkańskiego. Przebija się tu mocne dowartościowanie wyzwań współczesności, w których należy rozpoznawać Boże prawo. Tradycyjnemu dla luteranów docenianiu Dekalogu towarzyszy tu gotowość wsłuchiwania się w oczekiwania dzisiejszego człowieka i jego kultury (R. Benne). Ma to umożliwić „przezwyjęcie abstrakcyjnego uniwersalizmu nowożytniej etyki” (R. Hütter, s. 45). Od strony teologicznej odwołuje się to do

prawdy o Wcieleniu, za którym kryje się jednoznacznie historyczne i społeczne rozumienie chrześcijaństwa.

Panoramę głównych zagadnień etyki luterńskiej prezentuje tekst R. Benne (s. 11-30). Ma on charakter najbardziej całościowy i przeglądowy, podczas gdy pozostałe artykuły podejmują kwestie bardziej szczegółowe. Benne pisze najpierw o etyce osobistej, by następnie przejść do społecznej. Wytrwale podkreśla teologiczny charakter etyki chrześcijańskiej, która tutaj w oczywisty sposób odwołuje się do pism Lutra. Obok klasycznego rozróżnienia prawa i Ewangelii są tu akcenty chrystologiczne i pneumatologiczne. Chrześcijanin realizuje swoje powołanie w trzech – według Lutra – „miejscach odpowiedzialności”: rodzina, państwo i Kościół, które dziś rozbudowuje się do czterech: małżeństwo i rodzina, praca, działalność publiczna i Kościół. Szczególnym przewodnikiem jest tu Dekalog, ale nie wolno też zaniedbywać sakramentów, zwłaszcza chrztu i Stołu Pańskiego. W wymiarze społecznym etyki rozpatruje się powołanie Kościoła do aktywnej obecności w świecie. Cztery tematy są tu wiodące: jednoznaczne rozróżnienie daru zbawienia i ludzkiego wysiłku; właściwa wizja Kościoła i jego misji; wzajemna relacja prawa i Ewangelii; szczególna relacja między ludzką naturą a historią.

Nie tylko dla etyki luterńskiej stosunek wolności do prawa stanowi problem, który domaga się pogłębionej refleksji. R. Hütter podejmuje to odważnie i kompetentnie, gdy krytycznie odnosi się do współczesnych przemian w moralnej refleksji protestanckiej. Odwołując się do teologii chrześcijańskiej wolności Marcina Lutra, pokazuje pięć aspektów, dzięki którym przykazania Boże stają się dla chrześcijanina rzeczywistą drogą do wolności. Dochodzi w końcu do refleksji nad współczesną dyskusją wokół „ponownego odkrycia prawa naturalnego” w dzisiejszej pluralistycznej kulturze, odczytywanej teologicznie (s. 51-52).

Powrót do teologii Lutra jest również dla M.R. Stortz podstawą do jej nowego spojrzenia na chrześcijańską formację moralną. Chodzi jej szczególnie o wskazania Lutra na temat modlitwy, które są zarówno biblijne, jak i realistyczne. Taka praktyka modlitwy ma doprowadzić chrześcijanina do ukształtowania w nim konkretnych dyspozycji (cnót), jak zdolność do dialogu z Bogiem, wdzięczność, skromność i radość (s. 68-69). Ujawnia się tu zależność działania od modlitwy, w czym autorka dystansuje się względem niektórych opinii E. Troeltscha i J.M. Gustafsona.

Wielokulturowość społeczeństwa amerykańskiego tworzy swoiste środowisko dla rozwoju teologii i etyki chrześcijańskiej, w tym luterńskiej. R.J. Perry szkicuje afrykański kontekst, szczególnie ważny, niosący w sobie swoiste podłoże i możliwości kształtowania się luterńskiej nauki moralnej. Potwierdza się tu zresztą specyficzne dla niej dowartościowanie wymiaru społeczno-kulturowego, gdzie właśnie jej afrykańskie zakorzenienie staje się decydujące dla

jej kształtu. Nie bez powodu wśród źródeł tej etyki wymienia się obok Pisma Świętego cztery kolejne, jak doświadczenie, historia, Tradycja i kultura. Całość tej myśli niesie w sobie dość jednoznaczne zbliżenie do teologii wyzwolenia, gdzie normą naczelną jest „Jezus Chrystus Wyzwolicieł (Łk 4), który uwalnia nas od wszelkiego ucisku” (s. 78). Interesujące są tu też odniesienia do głębokiej afrykańskiej religijności, z której w naturalny sposób wyrasta życie moralne. Zależność od afrykańskiego zakorzenienia idzie tu tak daleko, że Perry wydaje się gubić to, co chrześcijańskie na rzecz tego, co afrykańskie.

Niewątpliwie jednym z ciekawszych i brzemiennych w skutki zagadnieniem jest problem autorytetu moralnego Kościoła. Luteranie zdają sobie sprawę z zarzutów kierowanych pod ich adresem o uleganie zjawiskom i trendom społecznym, zaś sam Kościół jakoby zagubił „moralną odwagę” (s. 97). J.M. Childs odwołuje się w swoich rozważaniach do znanej nauki Lutra o „dwóch królestwach”, która zawiera już pewne „ziarna dwuznaczności” co do roli Kościoła w obu sferach. Luteranie mówią tu nie tyle o nauce Kościoła, ile raczej o „powołaniu Kościoła do dawania świadectwa etycznego” (por. 98-104). Odwołując się do nauczania moralnego św. Pawła, w podobny sposób D. Fredrickson pisze o kościelnych wspólnotach, gdzie chrześcijanie „dokonują moralnego rozważania, formułowania i działania” (s. 115). Zagadnienie autorytetu Kościoła jest tu jednak dalekie od przekonującego wyjaśnienia, czego dowodem są fragmenty dyskusji autorów analizowanych tekstów, jaka zamyka *The Promise of Lutheran Ethics* (s. 151-175). Dotyczy to również innego, skądinąd często przywoływanego pojęcia tradycji, o której Hütter mówi, że dla wielu luteranów sprowadza się ona do odwoływania się do Lutra (s. 154).

W charakterystyczny dla siebie sposób autorzy luterkańscy bardzo podkreślają dynamizm zarówno samego słowa Bożego, Tradycji, jak i rzeczywistości świata, w którym Bóg ciągle działa. Widzą w tym wezwanie do stałego wysiłku reagowania na nowe sytuacje, pytania czy zagrożenia, zawsze jednak w wierności prawu Bożemu i Ewangelii. Właśnie ta wierność prawu ma chronić moralność przed subiektywizmem i relatywizmem, co zarzuca się etyce luterkańskiej. Pamiętając o zróżnicowanych interpretacjach nauki chrześcijańskiej, L. Rasmussen pisze, że trzeba być „chrześcijańskim pluralistą... nie zostając moralnym relatywistą” (s. 153). Wśród wyróżniających cech myśli luterkańskiej podkreśla się też oparcie jej na Bożej obietnicy, co dla etyki oznacza, że żyć moralnie dla chrześcijanina znaczy nie tyle działać wedle jakiejś metody czy zasady, ile żyć w pewności spełnienia się tej obietnicy.

Warto dodać, że *The Promise of Lutheran Ethics* przejawia dość żywą świadomość ekumeniczną, a często również szczerą otwartość na sugestie czy argumenty innych tradycji chrześcijańskich. Wyróżnia się tu R. Hütter (np. 159, 169), którego zainteresowanie teologią moralną katolicką znalazło szczególny wyraz przy okazji protestanckich studiów nad encykliką *Veritatis*

splendor Jana Pawła II (por. pod jego redakcją *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals* z 1998 r.). Hütter widzi w *Veritatis splendor* okazję dla „przebudzenia naszej [luterńskiej] refleksji etycznej z teologicznego i koncepcyjnego snu” (s. 32). Jego rozumienie etyki luterńskiej wydaje się szczególnie dojrzałe, a kiedy trzeba, także krytyczne, czego dowodem są fragmenty dyskusji nad oceną moralną homoseksualizmu (s. 168-173). Na takie wyzwania, stające dzisiaj przed etyką luterąską, wskazuje także R. Benne (s. 27-30).

Szczególną wartość całej książki podnosi zamieszczona w niej wyjątkowo bogata bibliografia etycznej literatury luterńskiej (s. 208-240). Ułatwia ona rozeznanie w tej literaturze, stosunkowo mało obecnej w etycznych dyskusjach nie tylko polskich środowisk teologicznych. Całość uzupełnia indeks osobowo-rzeczowy (s. 241-247). Wobec konieczności większego zaangażowania ekumenicznego współczesnej etyki i teologii moralnej *The Promise of Lutheran Ethics* jest cennym narzędziem głębszego zrozumienia luterńskiej tradycji etycznej.

Odnowa teologii moralnej w świetle *Veritatis splendor*

Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology, red. J.A. DiNoia, R. Cessario, Princeton: Scepter Publishers 1999, ss. X+290.

Bogate i ważne nauczanie Jana Pawła II wręcz prowokuje do komentarzy i refleksji. „*Veritatis splendor*” and *the Renewal of Moral Theology* to nowe, cenne opracowanie, które zawiera kilkanaście artykułów analizujących przesłanie moralne encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*, napisanych z okazji 5. rocznicy ukazania się tego dokumentu. Wszystkie zamieszczone tutaj artykuły zostały pogrupowane w cztery sekcje: zarysowanie ogólnej perspektywy; analiza ważniejszych zagadnień encykliki; jej odbiór oraz zakończenie.

Moralne nauczanie papieskie, zwłaszcza wyrażone w encyklice, jest mocno osadzone i podsumowuje okres posoborowej odnowy teologii moralnej, do czego wezwał słynny fragment numeru 16. soborowego Dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius*. Tym samym jest (winna być!) ona zdecydowanie budowana wokół centralnej biblijnej idei miłości, łaski, pójścia za Chrystusem i przemienienia w Chrystusie. Amerykański dominikanin J.A. DiNoia szczególnie uwypukla taki biblijny, patrystyczny i osadzony w zdrowym tomizmie charakter *Veritatis splendor*. Papieżowi nie tyle chodzi o to, jak działać moral-

nie w poszczególnych sytuacjach, ale dlatego w ogóle działanie moralne ma znaczenie. Swoisty klucz dla zrozumienia myśli Jana Pawła II DiNoia odczytuje z faktu, że podpisanie encykliki nastąpiło w święto Przemienienia Pańskiego. Moralność chrześcijańska jest bowiem obdarowaniem i wezwaniem do przemiany i ostatecznej wspólnoty z Bogiem Trójjedynym. Ma więc wybitnie charakter religijny i jest w służbie ludzkiego zbawienia (por. s. 1-10).

Znany, dzisiaj już emerytowany teolog moralista dominikański związany z uniwersytetem we Fryburgu, S. Pinckaers, poddaje analizie całość przesłania *Veritatis splendor*. Widzi w niej wezwanie do głębokiej, nawet rewolucyjnej odnowy katolickiej teologii moralnej i jej nauczania, szczególnie w wymiarze jej fundamentu biblijnego. By dostrzec integralność i wszechstronność myśli papieskiej, należy uwzględnić kontekst historyczny odnowy teologii moralnej, a nawet jej rozwój przedsoborowy. Szczególne znaczenie Pinckaers dostrzega w zdecydowanym zaakcentowaniu konieczności biblijnego, a ściśle ewangelicznego odczytywania moralności chrześcijańskiej. Wyszczególnia tu sześć konkretnych zasad dla biblijnej odnowy teologii moralnej, które dostrzega w encyklice Jana Pawła II (por. s. 18-37).

Alasdair MacIntyre, znany zwłaszcza po publikacji *After Virtue* (Notre Dame 1981), usiłuje odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób należy odczytać to, czego Papież uczy. Odnosi się zwłaszcza do współczesnego kontekstu filozoficzno-teologicznego, który doprowadził bezpośrednio i pośrednio do powstania *Veritatis splendor*. Choć przesłanki filozoficzne niepokojących wniosków współczesnego rozumienia moralności chrześcijańskiej, zwłaszcza wyrastające z dziedzictwa Kanta, utilitaryzmu i Kirkegaarda, są dla koncepcji papieskiej istotne, całość jego nauczania wiecie tu poza filozofię. Prowadzi mianowicie do wymiaru ściśle teologicznego – spotkania człowieka z Jezusem Chrystusem, który jest drogą do życia wiecznego. Śledząc myśl Jana Pawła II na tle jej rozwoju jeszcze sprzed pontyfikatu, MacIntyre m.in. podkreśla wielokrotnie cenny dorobek fenomenologii i wkładu Karola Wojtyły dla zrozumienia osoby i jej działania moralnego. Wskazuje równocześnie na znaczenie tomistycznej tradycji prawa naturalnego dla wykładu moralności. Encyklikę widzi natomiast jako „teologię filozofii moralnej osadzoną w teologii życia moralnego” (s. 88). Papieskie nauczanie odnosi się według niego do trzech typów błędów, które są zarówno filozoficzne, jak i praktyczno-moralne. Chodzi o błędną koncepcję wolności i indywidualnej autonomii, o konsekwencjalizm i relatywizm (s. 90-94).

Centralna część moralnej encykliki Jana Pawła II podejmuje wybrane, fundamentalne zagadnienia, których wyjaśnienia domagają się współczesne dyskusje etyczne, opierające się często na błędnych założeniach czy dochodzące do błędnych wniosków. Profesor University of Tulsa, R. Hittinger, odnosi się do problemu prawa naturalnego w katolickiej tradycji teologicznej. Podaje zarys

historii kształtowania się tej koncepcji, która zawsze miała swoje miejsce w nauce chrześcijańskiej w sposób bezkontrowersyjny aż do czasów nowożytnych. Wtedy bowiem nastąpiła z jednej strony redukcja pojęcia natury do kategorii ilościowych (Hobbes), a z drugiej pewne znaczenie miały okoliczności polityczne, co doprowadziło do rozumienia prawa naturalnego w wąskich kategoriach doczesnych (s. 104-110). Hittinger zauważa, że współczesnemu nowemu potwierdzeniu miejsca prawa naturalnego w myśli katolickiej towarzyszy też zainteresowanie nim u protestantów (s. 122).

Rozumienie wolności, a zwłaszcza jej relacja do prawdy, jest wielokrotnie podnoszona w recenzowanej pracy. Piszą o tym m.in. A. Dulles i L. Melina. Potwierdzają oni przekonanie papieskie, że „nie ma wolności bez prawdy”, czemu kard. Wojtyła dał wyraz jeszcze podczas obrad II Soboru Watykańskiego (s. 129). Częste dziś oderwanie wolności od prawdy, a nawet ich przeciwstawianie, Dulles, profesor z Fordham University, dostrzega zwłaszcza w rodzimej kulturze amerykańskiej, wbrew często słusznym trendom amerykańskiej tradycji wolnościowej (s. 138-141). Melina, teolog z Rzymu, ukazując tę wolność w kontekście chrystologicznego-personalistycznego wymiaru moralności chrześcijańskiej, gdzie szczególnie istotne wydaje mu się w *Veritatis splendor* ukierunkowanie przykazań na osiągnięcie pełni i doskonałości osobistego powołania (s. 152-158).

Analizie czynu ludzkiego poświęca swoje refleksje szwajcarski etyk M. Rhonheimer. W pierwszym tekście (s. 161-193) jego uwagę zajmują czyny *intrinsece malum*, w czym widzi centralne nauczanie encykliki Jana Pawła II. W wielu miejscach idzie za analizami św. Tomasza z Akwinu, pokazując ciągłą aktualność jego myśli. Zgadza się w pełni z papieską krytyką konsekwencjalizmu etycznego i – wbrew niektórym interpretacjom – wskazuje na fakt, że konsekwencjalizm nie tyle odrzuca teorię *fontes moralitatis*, ile raczej ją deformuje w specyficzny sposób pojmując przedmiot czynu (s. 175). W myśli papieskiej zawartej w *Veritatis splendor*, dostrzega cenne inspiracje w kierunku dowartościowania podmiotowego wymiaru moralności, zwłaszcza teorii cnót moralnych. Sądzi, że słowa z numeru 78. encykliki o konieczności przyjęcia *perspektywy osoby działającej* dla określenia jakości moralnej czynu, „otwierają nową drogę ku ponownemu odkryciu perspektywy właściwej dla etyki cnoty, która jest autentyczną perspektywą moralności” (s. 188). Problematykę czynu Rhonheimer podejmuje ponownie w drugim tekście, gdy polemizuje z R. McCormickiem na temat czynów intencjonalnych i przedmiotu czynu w nauce papieskiej. W starannej i uważnie prowadzonej analizie VS 78-79 wykazuje powierzchowność i błędy krytyki McCormicka, który nie dostrzega istotnych niuansów wykładu papieskiego na temat czynu ludzkiego (s. 242-245), jak i istoty krytyki proporcjonalizmu (s. 260-265). Podobną tezę stawia W. May z Waszyngtonu. Przedstawia ważniejsze pisma czołowych proporcjo-

nalistów zarówno sprzed encykliki, jak i po jej wydaniu, wykazując słusność krytycznych opinii Papieża. Odnosi się tu szczególnie do publikacji takich czołowych teologów moralistów, jak R. McCormick, J. Selling i L. Janssens. Wbrew samym proporcjonalistom, którzy po ukazaniu się *Veritatis splendor* nie dostrzegali siebie i swoich poglądów jako przedmiotu krytyki papieskiej, May twierdzi, że „oni rzeczywiście nauczają i mają poglądy przypisane im przez Jana Pawła II” (s. 235).

Szczególne znaczenie nauki Jana Pawła II zawiera się w ukazaniu teologicznego kontekstu życia moralnego. Zwraca na to uwagę R. Cessario z Bostonu, sądząc wręcz, że *Veritatis splendor* należy traktować jako „nowy początek” teologii moralnej, zwłaszcza jeśli sytuuje się ją za Janem Pawłem II na szerszym tle nowej ewangelizacji. Nawiązuje tu wielokrotnie do nauki Akwinaty, widząc w chrześcijańskim rozumieniu moralności centralne znaczenie cnót moralnych, szczególnie cnoty roztropności (s. 198).

Całość rozważań omawianego tomu komentarzy do *Veritatis splendor* zamyka wykład kard. Pio Laghi, który wskazuje na interesujący wpływ tej encykliki na nauczanie w ogóle. Podkreśla swoisty charakter „edukacyjny” całego dokumentu, przez co Papież daje wyraz swemu niepokojowi co do kryzysu i zagubienia moralnego współczesnej kultury, zwłaszcza w obszarze wolności (s. 273-276). Potrzeba stąd wytrwałego głoszenia prawdy, która umożliwi człowiekowi rozpoznanie siebie, swej życiowej drogi i realizacji swego powołania w autentycznej wolności. Do samych teologów moralistów Jan Paweł II kieruje wezwanie do zachowania eklezjalnego wymiaru tej dyscypliny teologicznej i jej odpowiedzialnych, służebnych relacji z Kościołem, społeczeństwem i kulturą. Szczególnie ważne jest, by w relacji do współczesnej kultury zachować i spełniać „funkcję krytyczną w stosunku do relatywizmu, pragmatyzmu i pozytywizmu, na które tak często wystawiona jest współczesna mentalność” (s. 285).

Prezentowany tom komentarzy do *Veritatis splendor* to z pewnością cenny dokument, pozwalający lepiej, już z pewnej perspektywy spojrzeć na prorocze nauczanie papieskie. Towarzyszący poszczególnym tekstom aparat bibliograficzny, jasny i zrozumiały język, jak i dołączony indeks tym bardziej uwypuklają walory pracy. Bez wątpienia jej lektura pozwoli każdemu lepiej dostrzec istotę przesłania moralnego encykliki moralnej Jana Pawła II.

W kierunku chrześcijańskiej etyki ekumenicznej

Rufus Black, *Christian Moral Realism: Natural Law, Narrative, Virtue, and the Gospel*, Oxford: Oxford University Press 2000, ss. XIII+368.

Głęboko ekumeniczny duch współczesnego chrześcijaństwa domaga się poważnych studiów porównawczych z zakresu teologii różnych tradycji Kościoła. Brak takich rozpraw szczególnie chyba widać w zakresie teologii moralnej. Z tym większym uznaniem trzeba odnieść się do pracy Rufusa Blacka *Christian Moral Realism*. Autor jest prawnikiem i teologiem australijskim, który odbył studia specjalistyczne w Oksfordzie i uzyskał doktorat na Wydziale Teologii na podstawie rozprawy pt. *Towards an Ecumenical Ethics: Reconciling the Work of Germain Grisez, Stanley Hauerwas and Oliver O'Donovan* w 1996 r., której nieco zmienioną wersją jest analizowana tu publikacja. Chodzi w niej o ekumeniczne ujęcie etyki chrześcijańskiej (teologii moralnej) na podstawie trzech głośnych współczesnych etyków chrześcijańskich: katolika G. Griseza, anglikanina O. O'Donovana i metodystę S. Hauerwasa. Wszyscy trzej autorzy uchodzą – przynajmniej w świecie anglosaskim – za czołowych teologów moralistów swoich Kościołów. Hauerwas jest od lat związany z Duke University w Płn. Karolinie, O'Donovan kieruje Regius Chair of Moral and Pastoral Theology na Oxford University, natomiast Grisez jest profesorem w Mount Saint Mary's College w Emmitsburgu w USA.

Rufus Black podjął się trudnego i ryzykownego zadania porównania różnych wizji chrześcijańskiej nauki moralnej, wyrastających w oczywisty sposób z różnych założeń i tradycji, choć odwołujących się do tego samego chrześcijańskiego objawienia. Ostatecznie chodzi mu o uwypuklenie prawdy o realistycznym charakterze etyki chrześcijańskiej jako opierającej się na przekonaniu, że prawda moralna jest dana zewnętrźnie w stosunku do ludzkiej woli. Realizm wyklucza tu woluntaryzm i subiektywizm. Autor podjął stąd kilka centralnych dla etyki zagadnień. Po dyskusji wokół klasycznej niejako kwestii „jest” i „powinien”, przeszedł do tzw. nowej teorii prawa naturalnego (s. 46-114), za którą stoi „szkoła Griseza”, a więc obok niego także J. Finnis i J. Boyle. Podczas gdy według Blacka można jej przyznać charakter etyki realistycznej, pozostaje pytanie o jej charakter teologiczny i chrześcijański. Ta krytyka doktryny prawa naturalnego opiera się tu na jednoznacznej tezie O'Donovana, że „etyka chrześcijańska musi wyrastać z Ewangelii Jezusa Chrystusa. Inaczej nie może być etyką chrześcijańską” (por. jego *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, s. 11). Teolog anglikański szczególnie mocno akcentuje tu prawdę o zmartwychwstaniu, z której wyprowadza szczególne wymagania dla życia chrześcijańskiego. Dla niego więc i dla Hauerwasa teoria prawa na-

turalnego jawi się jako pozbawiona tego chrześcijańskiego wyróżnika. Etyka chrześcijańska ponadto – obok kwestii epistemologicznej – zawiera określoną, chrześcijańską treść, która dla Hauerwasa to szczególnie *non-violence*, przebaczenie, pojednanie i traktowanie życia jako daru. Hauerwas sądzi więc, że prawo naturalne, nie znając takich treści, zaprzecza wręcz istnieniu specyficznej etyki chrześcijańskiej (s. 136-137).

Wnioski O'Donovana i Hauerwasa co do teorii prawa naturalnego, jaką znajdują u Griseza, Boyle'a i Finnisa, można streścić w sposób następujący: wyrasta ona z niewystarczająco chrześcijańskiego, teologicznego rozumienia rzeczywistości; treść normatywna tej teorii nie ukazuje specyfiki etyki naśladowania Jezusa Chrystusa; za bardzo jawi się jako „etyka efektywności”, co kłóci się z radykalizmem wezwań Jezusowych; całkowicie nie dostrzega też eklezjalnego wymiaru moralności chrześcijańskiej, co leży u jej nieusuwalnych podstaw (s. 139). Równocześnie Black ma świadomość, że Grisez widzi w prawie naturalnym „etykę stworzenia”, która umożliwia dialog ze „świeckim” światem, niepodzielającym wiary chrześcijańskiej. Dopiero „przemienienie etyki prawa naturalnego w świetle chrześcijańskiej prawdy” pozwoli ukazać jej chrześcijański charakter, gdzie z kolei łatwiej o akceptację ze strony O'Donovana czy Hauerwasa.

Wysoki stopień zgodności Black dostrzega w dowartościowaniu podmiotowego wymiaru moralności chrześcijańskiej u wszystkich etyków (s. 245-316). Podkreśla się tam, że etyka chrześcijańska winna kształtować całą osobę wierzącego, jego charakter, w tym całą sferę afektywną, a nie tylko ma prowadzić do określonych zachowań czy uczynków. Szczególnie nowatorski i ważny, choć względnie krótki, jest również ostatni rozdział *Christian Moral Realism*, gdzie etyka ujęta jest w kontekście kultu i liturgii chrześcijańskiej (s. 317-348). Wszyscy trzej etycy podkreślają integralny związek między uwielbieniem Boga a etyką, co umożliwia uwyrażnienie jej charakteru wspólnotowego, eklezjalnego, pneumatologicznego i sakramentalnego. Hauerwas sądzi wręcz, że liturgia wydaje się o wiele ważniejszym źródłem dla etyki niż doktryna czy *credo*.

Spis bibliografii i indeks uzupełniają całość rozprawy Rufusa Blacka, która niewątpliwie przeciera szlaki dla podobnych studiów porównawczych. Widać tu, jak wzbogaca się odczytanie prawdy chrześcijańskiej w konfrontacji z różnymi drogami poszukiwań teologicznych i etycznych. Wypada wyrazić nadzieję, że Black na tym nie poprzestanie.

Nowe spojrzenie na prawo naturalne

Common Truths: New Perspectives on Natural Law, red. E.B. McLean, Wilmington: ISI Books 2000 [wyd. 2: 2004], ss. VIII+345.

Coraz bogatsza dyskusja wokół tematyki prawa naturalnego, zwłaszcza w filozoficznej, teologicznej i prawniczej literaturze anglojęzycznej, znajduje w recenzowanym tomie szczególnie dojrzały i bogaty wyraz. Jest to zapis wykładów wygłoszonych przez różnych autorów w Wabash College (w Crawfordsville w amerykańskim stanie Indiana) w serii Goodrich Lectures. Edward B. McLean jest uznanym profesorem nauk politycznych i prawnych, jak i praktykującym prawnikiem. W swoich publikacjach porusza szczególnie zagadnienia wzajemnej relacji prawa i etyki, prawa naturalnego i rozumienia wolności. Z innych jego publikacji godna uwagi jest *Roman Catholicism and the Right to Work* (Lanham: University Press of America 1985) oraz *Law and Civilization: The Legal Thought of Roscoe Pound* (Lanham: University Press of America 1992), jak też współautorski podręcznik dla studentów medycyny *Retinal Detachment* (Rochester: AAO 1979); zaś pod jego redakcją interesujące prace zbiorowe to: *A Formula for Liberals* (New York: UPCM Library 1979); *Derailing the Constitution: the Undermining of American Federalism* (Bryn Mawr: ISI 1995); *An Uncertain Legacy: Essay on the Pursuit of Liberty* (Wilmington: ISI 1997).

Tom *Common Truths* wkrótce po pierwszym wydaniu zyskał duże uznanie, stąd jego ponowna publikacja. Zawiera kilkanaście tekstów znanych autorów amerykańskich. Po artykule wstępnym R. McInerny z katolickiego uniwersytetu Notre Dame (s. 1-18), odwołującym się głównie do św. Tomasza, pozostałe teksty ułożone są w trzy grupy problemowe. Najpierw prezentuje się wymiar historyczny nauki o prawie naturalnym, następnie chodzi o wybrane aspekty tej doktryny, by w końcu odnieść się do zagadnień praktycznych stosowania prawa naturalnego w prawodawstwie. Ostatni artykuł wybiega w przyszłość, pytając o prawo naturalne w XXI wieku. Do książki wprowadza krótkie słowo redaktora, a na końcu znajduje się nota o autorach oraz zawsze pożyteczny w takich pracach szczegółowy indeks osobowo-rzeczowy (s. 325-345).

W pierwszym bloku (s. 19-115) cztery teksty ukazują dzieje kształtowania się teorii prawa naturalnego, poczynsz od myśli grecko-rzymskiej (J.R. Fears). Pojęcie to zrodziło się w Grecji, ale to zasługa Rzymu, zwłaszcza Cyserona, że się upowszechniło i stało elementem cywilizacji europejskiej przez następne wieki. Drugi tekst wskazuje na Tomaszowe, niezwykle ważne i precyzyjne nauczanie na ten temat, ale J. Jenkins odnosi je również do obecnych tendencji liberalnych. Właściwe odczytanie nauki Akwinaty może bowiem ukazać „lepsze spojrzenie na współczesną debatę” i pozwolić „lepiej zrozumieć naszą

wspólną przeszłość i pomóc nam ukształtować naszą przyszłość” (s. 71). Z kolei T. Fuller analizuje pisma J. Locke’a odnośnie do nauki o prawie naturalnym, co wprowadza w tematykę czwartego artykułu, gdzie A. MacIntyre pisze o różnych teoriach prawa naturalnego w dzisiejszej „kulturze zaawansowanej nowoczesności” (s. 90-115). Przywołuje takich teoretyków prawa naturalnego, jak pozytywiści prawni H.L.A. Hart, N. MacCormick, L.L. Weinreb, M.S. Moore, a zwłaszcza głośnych autorów katolickich: J. Maritain, J. Finnis, G. Grisez i J. Boyle. Przy końcu swojego studium MacIntyre wyraża bardzo krytyczną opinię o współczesnym stanie kultury społeczeństwa amerykańskiego, gdzie spory sądowe i orzeczenia sędziów stały się tak powszechne i znaczące, że zdają się zastępować etykę. Co – w jego opinii – świadczy o ubóstwie moralnym tego (i nie tylko tego!) społeczeństwa, a głównym powodem takiego stanu rzeczy jest zanik właściwego rozumienia właśnie prawa naturalnego (s. 113-114).

Druga grupa tekstów podejmuje wybrane tematy szczegółowe (s. 119-215). I tak filozof polityki V. Black pisze o pojęciu ludzkiej godności, odwołując się szczególnie do pism I. Kanta, ale i do przeciwników takiego myślenia, jak B.F. Skinner. W następnym artykule R.P. George, szczególnie znany filozof i autor kilku ważnych książek o prawie naturalnym, pisze o prawie pozytywnym w relacji do prawa naturalnego. Odwołując się często do św. Tomasza, którego tezy uważa za ważne także dzisiaj, zwraca uwagę, że „systemy prawne mają na celu umożliwić jednostkom i wspólnotom osiągnięcie ważnych ludzkich dóbr, których nie można byłoby osiągnąć (bądź w pełni osiągnąć), gdyby tych praw nie było. Stąd, według Akwinaty, «celem prawa jest dobro wspólne»” (s. 160). Z kolei R. Hittinger, równie znany filozof prawa, analizuje kontekst stanowionego prawa amerykańskiego. Usiłuje odpowiedzieć na pytanie, dlaczego konstytucja USA w tak wstrzemięźliwy sposób odwołuje się do moralnych podstaw prawa stanowionego. Ostatni artykuł tej części *Common Truths* zajmuje się etyką seksualną i jej zakorzenieniem w prawie naturalnym. Jego autorka, J.E. Smith, odwołuje się tu do Arystotelesa, św. Tomasza oraz kilkakrotnie do *Miłości i odpowiedzialności* K. Wojtyły, jak też papieskich katechez na temat teologii ciała.

W trzecim bloku studiów prawnonaturalnych trzech autorów zajmuje się aspektami bardziej praktycznymi. E.J. Murphy analizuje prawo kontraktowe w kontekście prawa naturalnego (s. 219-235). W.N. Riley opisuje wzajemne relacje między prawem naturalnym a prawem o czynach niedozwolonych, często odwołując się w rozumieniu istoty i norm prawa naturalnego do G. Griseza. Natomiast I.A.T. McLean zajmuje się prawem kryminalnym, przypominając, jak bardzo prawo pozytywne, w tym kryminalne, jest uzależnione od kultury moralnej danego społeczeństwa: „[...] prawo pochodzi z kultury moralnej. Jeśli nasze prawa są zepsute, to dlatego, że nasza kultura jest zepsuta; a nasza kultura się rozwija jedynie dlatego, że my ją odżywiamy”. Stąd najpierw chodzi

o odnowę i przemianę człowieka, który będzie się odwoływał do Boga i z Niego czerpał, a dopiero później w państwie i jego prawie będzie szukał pomocy dla osiągnięcia swych celów i właściwie je kształtował (por. s. 286-287).

W ostatnim tekście C.E. Rice, profesor prawa z University of Notre Dame, częściowo podsumowuje wcześniejsze studia, by następnie wskazać na właściwe drogi odnowy doktryny prawa naturalnego z racji jego nieodzowności dla człowieka i ludzkości. We współczesnej kulturze bowiem nastąpiło poważne naruszenie relacji między prawem a moralnością. Przyczyn tego upatruje szczególnie w oświeceniu i jego dziedzictwie w postaci sekularyzmu, relatywizmu i indywidualizmu, a to czyni dzisiejszą kulturę zjawiskiem pogańskim (zwłaszcza s. 296-301 i 315-316). Stąd bardzo krytycznie pisze o kulturze amerykańskiej, którą za F. Canavanem określa jako „niedopałek oświecenia”. Podkreśla, że konieczne jest przywrócenie Bogu właściwego miejsca w życiu ludzkich społeczności, co pozwoli odkryć i zachować obiektywne prawo moralne, a następnie zbudować właściwe prawa ludzkie. Rice zwraca uwagę, że z niezwykłą pomocą przychodzi tu encyklika *Veritatis splendor* Jana Pawła II, która – co ciekawe – w środowiskach amerykańskich doczekała się również uznania w kręgach protestanckich.

Cała praca *Common Truths* to z pewnością jedna z ważniejszych publikacji na temat prawa naturalnego, jakie się ostatnio ukazały. Mimo że wiele jej fragmentów odnosi się zwłaszcza do prawa stanowionego w specyficznym kontekście amerykańskim, jej lektura jest konieczna dla wszystkich, którzy chcą odczytać wymiar moralny ludzkiego życia i znaczenie prawa naturalnego w obliczu współczesnych przemian w kulturze, mentalności i obyczajowości, czy szczególnie w filozofii, teologii i prawie.

Krytycznie o konsekwencjalizmie

David S. Oderberg, *Applied Ethics: A Non-Consequentialist Approach*, Oxford: Blackwell Publishers 2000, ss. XIV+248; tenże, *Moral Theory: A Non-Consequentialist Approach*, Oxford: Blackwell Publishers 2000, ss. XIII+197.

Dominująca dzisiaj w etycznej literaturze zachodniej argumentacja konsekwencjalistyczna nie jest jednak wyłączna. Recenzowane tu dwutomowe studium D. Oderberga to przykład etyki krytycznej w stosunku do konsekwencjalizmu etycznego, co zresztą autor zaznacza już w tytule. Oderberg wyklada filozofię, głównie metafizykę i filozofię moralną, na angielskim uniwersytecie w Reading, a sam studiował w Melbourne, a następnie w Oksfordzie, gdzie

uzyskał doktorat z filozofii w 1991 r. Obok recenzowanych tu prac jest także autorem *The Metaphysics of Identity over Time* (Basingstoke: Macmillan 1993; to jego praca doktorska) oraz redaktorem kilku prac zbiorowych: *Form and Matter: Themes in Contemporary Metaphysics* (Oxford: Blackwell Publishers 1999); (wraz z J.A. Laing) *Human Lives: Critical Essays on Consequentialist Bioethics* (Basingstoke: Macmillan 1997); (wraz z T. Chappellem) *Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law* (Basingstoke: Palgrave Macmillan 2004).

Celem całego opracowania Oderberga jest gruntowna krytyka konsekwencjalizmu w etyce (którego zwolenników autor widzi zwłaszcza w takich etykach, jak np. P. Singer, J. Glover, J. Harris, A. Dyson, T. Beauchamp, J.F. Childress). Tom *Teoria moralna* prezentuje zarys najważniejszych koncepcji i zasad etycznych w duchu etyki tradycyjnej, podczas gdy *Etyka stosowana* ukazuje zastosowanie tych idei i zasad do konkretnych, współcześnie najbardziej dyskutowanych zagadnień. W *Moral Theory* Oderberg najpierw dokonuje krytyki sceptycyzmu moralnego, szczególnie dzisiaj powszechnego, by następnie w rozdziałach II i III dać wykład podstawowych teorii tradycyjnej moralności. Z kolei rozdział IV jest niejako pomostem do drugiego tomu, czyli *Applied Ethics*, gdyż podaje argumentację na rzecz fundamentalnej zasady świętości ludzkiego życia. Według autora jest to szczególnie konieczne, gdyż nauka o świętości życia ludzkiego jest obecnie wyjątkowo krytykowana i odrzucana, zwłaszcza przez etyków stosowanych o orientacji konsekwencjalistycznej.

Applied ethics – czyli etyka stosowana, zwana także etyką praktyczną, to takie ujęcie etyki, gdzie chodzi o jej praktyczne zastosowanie do szczególnych obszarów ludzkiej aktywności, jak biznes, polityka i medycyna. Rozwinęła się ona szczególnie w ostatnich trzech dziesięcioleciach XX wieku. To ważny i godny uwagi rozwój tej dyscypliny filozoficznej, jednakże trzeba też dostrzec, że dominujący w niej konsekwencjalizm sprawia wrażenie jedynej, uprawnionej dzisiaj teorii etycznej. Oderberg chce swoim opracowaniem wyraźnie temu zaprzeczyć. Proponuje więc podejście do zagadnień etycznych w duchu etyki tradycyjnej. Zorientowaniem w problematyce i sposobem wkładu potwierdza swoją naukową dojrzałość i odwagę. Pisze wyraźnie, że odrzuca głośne tezy P. Singera, zwłaszcza z jego *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics* (Oxford: Oxford University Press 1995), gdzie ten australijski filozof ogłosił „koniec starej etyki” i początek „nowego podejścia etycznego”, właśnie w duchu konsekwencjalizmu etycznego. Dostrzegając wszechobecność konsekwencjalizmu we współczesnej literaturze filozoficznej anglojęzycznej i w ogóle zachodniej, Oderberg ma na celu „przywrócenie równowagi”, by studenci i wszyscy zainteresowani problematyką etyczną mogli w swoich dylematach moralnych znaleźć pomoc nie tylko w licznych publikacjach Singera.

Tom *Applied Ethics* podejmuje zagadnienia szczególnie kontrowersyjne, które współcześnie rozważa się w etyce stosowanej, a autor chce przedstawić

ich rozumienie w duchu zdrowej etyki, wbrew głoszonym przez konsekwencjalistów koncepcjom i rozwiązaniom. Pierwsze dwa rozdziały podejmują zagadnienia szczególnie głośnie i obecne w życiu dzisiejszych społeczeństw, czyli dotyczące aborcji i eutanazji (s. 1-96). Pogląd Oderberga, jak w obu książkach, tak i tutaj jest jednoznaczny: „aborcja – czyli zamierzone zabicie płodu w łonie matki – jest złe, gdyż jest przykładem celowego zabicia niewinnego życia ludzkiego” (s. 3; można sądzić, że dlatego na okładce autor umieścił *Rzeź niewiniątek* Fra Angelico). Kolejne trzy rozdziały odnoszą się do kwestii moralnych związanych ze zwierzętami (zwłaszcza do tzw. praw zwierząt, s. 121-138), z karą śmierci (szczególnie obszernie analizuje argumenty przeciwne karze śmierci, s. 162-178) i wojną (w tym także aspekty etyczno-prawne zarówno *ius ad bellum*, jak i *ius in bello*, s. 198-224). Trzeba zauważyć, że przy omawianiu poszczególnych problemów autor uważnie analizuje i krytykuje inne argumenty, np. opowiadające się za przerywaniem ciąży, eutanazją czy karą śmierci.

Obie części opracowania Oderberga napisane są wyjątkowo zrozumiałym językiem, mimo że w oczywisty sposób prezentowane kwestie i związana z nimi argumentacja jest zwykle trudna i skomplikowana. Cenne jest także odautorskie wprowadzenie do pracy (s. VIII-XIV), gdzie czytelnik zapoznaje się z obszarem i głównymi założeniami dyskutowanych problemów i prezentowanych treści. Dla odnalezienia szczegółowych zagadnień zawsze pomocą jest indeks (s. 240-248). Oba tomy tego opracowania to cenna i potrzebna prezentacja innego, niż dominujący konsekwencjalizm, podejścia do, z jednej strony, podstawowych koncepcji i zasad etycznych, a z drugiej wybranych zagadnień, które dzisiaj są najczęściej omawiane w debatach moralnych. Trzeba stwierdzić, że czytelnik *Teorii moralnej* i *Etyki stosowanej* Oderberga będzie dobrze przygotowany do dyskusji z tymi, dla których wyznacznikiem oceny moralnej nie jest obiektywny ład moralny, ale rachunek skutków i konsekwencji spełnionych czynów.

Prawo naturalne ciągle ważne

Robert P. George, *In Defense of Natural Law*, Oxford: Oxford University Press 1999 [wyd. 2: 2001], ss. 343.

Prawo naturalne należy z pewnością do tych zagadnień etycznych, które obecnie na nowo i szczególnie żywo zajmują filozofów, teologów czy prawników różnych tradycji chrześcijańskich, ale nie tylko. Nie bez znaczenia dla tych dyskusji jest wpływ encykliki *Veritatis splendor* Jana Pawła II. Robert P. George, profesor prawoznawstwa na amerykańskim uniwersytecie Princeton,

już w wydanej 1993 r. pracy *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality* (Oxford: Oxford University Press – Princeton: Princeton University Press 1993) krytykował liberalne nachylenie współczesnej myśli prawniczej i politycznej. Warto tu wspomnieć także inne prace, wydane pod jego redakcją: *Natural Law Theory: Contemporary Essays* (Oxford: Clarendon Press 1992); *The Autonomy of Law: Essays on Legal Positivism* (Oxford: Clarendon Press 1996); *Natural Law and Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics and Politics in the Work of Germain Grisez* (Washington, DC: Georgetown University Press 1998). Jako uznany w USA prawnik i filozof, współpracował z prezydencką komisją ds. praw obywatelskich oraz z Sądem Najwyższym USA.

In Defense of Natural Law – z wyjątkiem jednego – gromadzi teksty już wcześniej opublikowane od końca lat 80. do późnych lat 90. Ich zebranie w jednym tomie pozwala lepiej zrozumieć, w jakim kierunku rozwijają się dyskusje wokół tzw. nowej teorii prawa naturalnego, której głównymi twórcami są G. Grisez, J. Finnis i J.M. Boyle. Już na samym początku George jednoznacznie określa się jako zdecydowany zwolennik tej teorii, zakorzenionej nade wszystko w myśli św. Tomasza z Akwinu, a siebie określa jako „prawdziwego tomistę” (s. 1). Niemal wszystkie rozprawy tego tomu powstały jako reakcja na krytykę wybranych zagadnień tej teorii.

W pierwszych sześciu artykułach Robert George zajmuje się problemami o charakterze bardziej teoretycznym. Wśród nich jest fundamentalny zarzut J. Goldsworthy’ego, który sceptycznie podchodzi do poznawczych możliwości rozumu ludzkiego, a w normach moralnych widzi jedynie projekcje subiektywnych uczuć i emocji. Kolejne dwa teksty dotyczą problemu od dawna diskutowanego, gdzie chodzi o relację między wartościami i faktami, czyli o przejście od „jest” do „powinien”. Takim autorom, jak R. Hittinger, R. McInerney i L. Weinreb, zarzucającym teorii prawa naturalnego błąd Kanta, a tym bardziej Hume’a, George odpowiada wskazując na zdolność ludzkiego rozumu poznania podstawowych, obiektywnych zasad praktycznego działania (s. 31-91). W kolejnym tekście George tłumaczy – dla niektórych kontrowersyjne – właściwe rozumienie podstawowych dóbr człowieka, ku którym pierwsze zasady praktycznego rozumu kierują ludzkie wybory i działanie. Dwa ostatnie artykuły tej części odnoszą się do znaczenia prawa naturalnego dla zagadnień prawniczych i szerzej – dla moralności życia politycznego. Wychodząc ze znanej tezy o konieczności wyprowadzania prawa pozytywnego z prawa naturalnego, George podkreśla tu obowiązek zachowania – zarówno przez sędziów, jak i innych uczestników życia społeczno-politycznego – moralno-politycznego ideału rządów prawa, co dla moralności politycznej ma znaczenie centralne. Przy założeniu, że to prawo jest sprawiedliwe (s. 121).

Przyjęcie teorii prawa naturalnego niesie w sobie liczne implikacje dla życia społecznego. Odrzucając dominujący w świecie elit zachodnich libe-

ralizm, George pokazuje, jak prawo naturalne daje mocne podstawy licznym obszarom życia publicznego, czemu autor poświęca artykuły drugiej części swej pracy. Przykładem jest właściwe rozumienie wolności religijnej, której zachowanie wcale nie powinno prowadzić do prywatyzacji religii ani do indyferentyzmu władzy względem „religijnej i duchowej pomyślności obywateli” (jak chcą zwolennicy liberalizmu), ani nawet nie musi wykluczać tworzenia prawa i kształtowania życia publicznego opartego na motywacji religijnej (s. 131-136). W kolejnych tekstach Robert George tłumaczy, jak prawo naturalne broni zdrowej wizji ludzkiej seksualności, życia małżeńskiego i rodzinnego, ujawniając przy tym zło pornografii wbrew – głoszonemu przez niektórych – „prawu do pornografii” (R. Dworkin). Prawo naturalne ma swoje cenne zastosowanie także w sferze życia międzynarodowego, gdzie w oczywisty sposób trzeba też uwzględniać okoliczności historyczne, kulturowe i inne. Prawo naturalne nie jest bowiem zestawem gotowych do aplikowania ogólnych i szczegółowych zasad. Pisał o tym już Paweł VI w *Populorum progressio*, gdy podkreślał „uprawnioną autonomię i różnorodność kultury” (s. 242).

Ostatnia część *In Defense of Natural Law* zawiera najpierw trzy artykuły, gdzie George dyskutuje z trzema katolickimi autorami, którzy analizują kilka wybranych aspektów teorii prawa naturalnego. Są wśród nich A. MacIntyre (*Whose Justice? Which Rationality?*), M.J. Perry (*Morality, Politics and Law*) i A. Sullivan (*Virtually Normal: An Argument about Homosexuality*). W kolejnych tekstach George powraca – po lekturze prac kilku autorów niekatolickich, krytycznych względem określonych kwestii prawa naturalnego – do problematyki ludzkiej seksualności, moralnych granic prawa oraz moralnego wymiaru demokracji. Przez wszystkie swoje rozważania prof. George wytrwale wskazuje na słabe czy błędne punkty filozofii liberalnej, a podkreśla słuszność i wartość implikacji prawnonaturalnych dla analizowanych zagadnień.

Recenzowany zbiór artykułów amerykańskiego autora to teksty warte uważnej lektury, choć trzeba przyznać, że nie jest to lektura łatwa. Odwołuje się ona bowiem do licznych innych książek czy artykułów, wymaga więc niezłej orientacji w literaturze tematu. Równocześnie George, przychodząc z pomocą czytelnikowi, stara się wiernie zaprezentować poglądy, które następnie krytykuje. Bardzo pomocne są liczne i obszernie przypisy, a orientację w całości pracy bardzo ułatwia obszerny indeks osobowo-rzeczowy (s. 335-343), jak też i dość szczegółowe wprowadzenie (s. 1-13). *In Defense of Natural Law* to z pewnością jedna z ważniejszych prac, jakie ukazały się ostatnio w ramach współczesnych dyskusji wokół teorii prawa naturalnego.

Katolicka wizja życia moralnego

Servais Pinckaers, *Morality: The Catholic View*, tłum. M. Sherwin, South Bend: St. Augustine's Press 2001, ss. VIII+141.

Ta niewielka praca znanego belgijskiego teologa moralisty, członka Zakonu Dominikańskiego, wpisuje się w jego wcześniejsze, dojrzałe i ważne studia nad istotą i przemianami teologii moralnej. Ma ona charakter przystępnego wykładu na temat najważniejszych zagadnień moralności chrześcijańskiej, co czyni je bardziej zrozumiałymi dla przeciętnego czytelnika. Tym samym książka ta wydaje się prosta i łatwa w lekturze, jakkolwiek jest precyzyjna w sformułowaniach, a przez to nie traci nic ze swej profesjonalności. A. MacIntyre w przedmowie właśnie na to zwraca uwagę, gdy pisze, że o. Pinckaers ma „rzadką zdolność dokładnego poznania, co trzeba powiedzieć oraz kiedy i jak, i do kogo to powiedzieć” (s. VII). Dzięki temu ta publikacja będzie pożyteczna nie tylko dla nauczycieli etyki chrześcijańskiej i ich studentów, ale i dla wszystkich, którzy chcą zrozumieć istotę katolickiej wizji życia moralnego.

Pinckaers jest autorem szeregu innych, ważnych prac z zakresu teologii moralnej, np. *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia* (Poznań: W drodze 1994), czy wybór z jego tekstów wydany jako *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology* (red. J. Berkman, C.S. Titus, Washington, DC: Catholic University of America Press 2005).

Już na początku Pinckaers podkreśla znaczenie katolickiej nauki moralnej nie tylko dla katolików. W istocie jest ona ważna dla wszystkich, i to był jeden z powodów przygotowania tego opracowania: „Katolicka nauka moralna nie jest zastrzeżona jedynie dla wiernych rzymskiego Kościoła, ale sięga do całego świata na dwa podstawowe sposoby. Po pierwsze, usiłuje wyjaśnić prawo naturalne wypisane w każdym ludzkim sercu, zaczynając od Dziesięciu Przykazań. Po drugie, ponieważ jej źródłem jest Ewangelia, katolicka nauka moralna uczestniczy także w powszechnym dynamizmie, jaki Duch zlewa na Słowo Chrystusa” (s. 1). Całość wykładu jest tutaj oparta na dwupodziale. W części I zawarty jest przegląd źródeł chrześcijańskiej nauki moralnej i jej teologiczny rozwój do czasów najnowszych. W części II autor daje krótką syntezę centralnych zagadnień katolickiej nauki moralnej w taki sposób, by była ona wierna swojemu pochodzeniu i wymogom soborowej odnowy. Zaznacza, że „katolicka” oznacza „w szerszym sensie”, jako w dużym stopniu zgodna i wspólna także dla innych tradycji chrześcijańskich.

Poszukując biblijnych źródeł nauki moralnej, Pinckaers akcentuje szczególnie Ewangelie, a w nich Kazanie na Górze oraz wybrane teksty z listów św. Pawła, szczególnie z Listu do Rzymian. Dostrzega dwa główne bieguny

Pawłowego nauczania moralnego: osobę Jezusa jako źródło (stąd życie chrześcijanina to „życie w Chrystusie” albo „w Duchu”) oraz wiarę, że Boże działanie i wola mogą być rozpoznane przez ludzi za pomocą rozumu i w sumieniu. Cała późniejsza tradycja moralna będzie się w jakiś sposób odwoływać do tego podwójnego zakorzenienia w rozumie i wierze, naturze i łasce (s. 17).

Z kolei analiza biegnie przez wybranych Ojców Kościoła, z akcentem na św. Augustyna, a dalej dotyczy szczególnie ważnych pism św. Tomasza z Akwinu. Stąd można powiedzieć, że wizja św. Tomasza „łączy w niezwykle sposób moc rozumu i znajomość doświadczenia kontemplacyjnego w poznaniu wiary”, przedstawiając „moralność szczęścia, cnót i darów”, za którą stoi dziedzictwo chrześcijańskie, oparte na Ewangeli i Ojcach Kościoła, oraz ludzka mądrość, której najlepszym świadkiem był Arystoteles (s. 30). Ten krótki przegląd historii teologii moralnej idzie następnie ku pismom jezuickim i powstaniu metody kazuistycznej. Wspomina się strukturę teologii moralnej według św. Alfonsa Liguoriego oraz szereg późniejszych, powszechnie używanych podręczników.

Nieco więcej uwagi Pinckaers poświęca sytuacji teologii moralnej po Vaticanum II. Soborowe wezwanie do „otwarcia się na świat” zostało przez niektórych zinterpretowane jako radykalne przesunięcie akcentów i poszukiwanie w świecie prawdy moralnej, norm itp. Pojawiła się wątpliwość co do specyfiki etyki chrześcijańskiej, jak zaczęto coraz częściej nazywać teologię moralną. Pinckaers krytycznie podchodzi do propozycji np. J. Fuchsa, który widzi charakterystycznie chrześcijańskie ujęcie na poziomie transcendentalnym, podstawowych postaw życiowych i inspiracji płynącej z wiary, natomiast na poziomie zachowań konkretnych, kategorialnych mówi jedynie o podejściu ludzkim. Według Pinckaersa takie ujęcie wprowadza niebezpieczny dualizm w ludzkie życie, rodząc moralność chrześcijańską i ludzką jako odrębne (s. 47). Doszło do pomieszania metody naukowej (opartej na obserwacji i eksperymencie) i moralnej (opartej na wewnętrznym doświadczeniu powinności), a z kolei do zanegowania prawa naturalnego oraz absolutnych norm moralnych. W konsekwencji zrodziło się niebezpieczeństwo relatywizmu etycznego, przed czym słusznie przestrzega wiernych Magisterium Kościoła (s. 55). Dotknęło to także rozumienia sumienia. Następnie autor wymienia szereg znaczących dokumentów Kościoła od *Humanae vitae* po *Katechizm Kościoła Katolickiego*, jak też liczne wypowiedzi Jana Pawła II. Podkreśla, że wszędzie tutaj chodzi o „szacunek dla osoby ludzkiej i jej życia od poczęcia do śmierci. Dokumenty te wyrażają powszechne pragnienie głoszenia godności wszystkich ludzi i obrony ich fundamentalnych praw w zgodzie z prawem naturalnym” (s. 62).

W drugiej części swojej książki Pinckaers najpierw koncentruje się na zagadnieniu szczęścia i jego relacji do wolności. Jak zwykle, sięga do Akwinaty, by podkreślić właściwe rozumienie osoby ludzkiej, stworzonej na obraz Boży, a więc wyposażonej w wolność wyboru. Podczas gdy wcześniej traktat o szczę-

ściu zawsze miał swoje miejsce w nauce moralnej (jak choćby u Tomasza), od XIV wieku nastąpiła radykalna zmiana i akcent przesunął się na obowiązek (aż po szczególnie jednoznaczne poglądy Kanta). Ta „moralność obowiązku” doprowadziła w końcu do tego, że „moralność stanęła na progu oddzielenia się od Boga”, co głęboko zakłóciło dziedzinę teologii moralnej (s. 73). Autor sądzi, że należy przywrócić szczęściu właściwe mu miejsce w życiu moralnym, z zastrzeżeniem, że należy je właściwie rozumieć jako duchową radość z prawdy (a nie jako przyjemność). Jak pisał św. Augustyn: „Życie szczęśliwe to radość, która się rodzi z prawdy (*gaudium de veritate*)” (s. 77). Jest to warunek rzeczywistej odnowy teologii moralnej. Niejako w tym samym duchu kolejny fragment rozważań Pinckaersa traktuje o konieczności przywrócenia Ducha Świętego do teologii moralnej, by tym samym lepiej pojąć znaczenie ewangelicznego nowego Prawa. Pozwala to dostrzec wszystkie wymiary chrześcijańskiej moralności – chodzi o życie osobiste i kościelne zarazem, duchowe i ucieleśnione, o zjednoczenie Ducha z literą Ewangelii, wiary z sakramentami czy wewnętrznej modlitwy z liturgią (s. 94-95). W ostatnim rozdziale Pinckaers przywołuje zagadnienie prawa naturalnego, które na różne sposoby bywa zafałszowywane czy nawet odrzucane. Odwołuje się po raz kolejny do św. Tomasza, by wyartykułować tzw. podstawowe skłonności: do dobra, do zachowania własnego życia, do przekazania życia, do prawdy i do życia w społeczności (por. s. 99-109).

Jako uzupełnienie swojego wykładu Pinckaers podaje krótkie wyjaśnienie kilkunastu wybranych pojęć (s. 114-115), które mogą się okazać niezrozumiałe dla nieprzygotowanego czytelnika (do którego autor również się zwraca), wybraną bibliografię (s. 116-121) oraz dwa indeksy – osobowy i rzeczowy (s. 123-139). Na zakończenie podaje też wykaz przywołanych tekstów biblijnych. Ta – jak wspomniano – niezbyt obszerna, ale uważna i precyzyjnie napisana praca Pinckaersa, w której przewija się wezwanie do rozwijania „czujnej teologii moralnej” (s. 112-113), będzie owocną lekturą tak dla zajmujących się profesjonalnie teologią moralną, jak i dla laików, poszukujących właściwego zrozumienia życia moralnego, szczególnie w świetle Bożego Objawienia.

Chrześcijaństwo wobec zmieniającego się świata

Robin Gill, *Changing Worlds*, Edinburgh: T&T Clark 2002, ss. XIII+174.

Nie tylko politycy, socjologowie, publicyści, różnego rodzaju intelektualisci czy działacze próbują odpowiedzieć na wyzwania, jakie stają przed współ-

czesnym człowiekiem – świadkiem przełomu wieków. Do tego grona należą także teologowie, pochodzący z różnych tradycji chrześcijańskich. Robin Gill jest profesorem Teologii Współczesnej na University of Kent i od dawna znany autorem w anglikańskim środowisku teologicznym, zwłaszcza teologicznomoralnym. Z jego wcześniejszych publikacji warte uwagi są np. *Christian Ethics in Secular Worlds* (Edinburgh: T&T Clark 1991) i *Moral Leadership in a Postmodern Age* (Edinburgh: T&T Clark 1997), a także poczytny i wznawiany później wybór tekstów na temat wybranych zagadnień etycznych *A Textbook of Christian Ethics* (Edinburgh: T&T Clark 1985) czy najnowsza książka *Health Care and Christian Ethics* (Cambridge: CUP 2006). Gill jest także redaktorem interesującej serii *New Studies in Christian Ethics*, od kilkunastu lat wydawanej przez Cambridge University Press. Książka *Changing Worlds* jest próbą zmierzenia się z wyzwaniem, jakie Kościół rozpoznaje dzisiaj w obliczu gwałtownych i głębokich zmian w świecie. Sam autor we wprowadzeniu wskazuje zwłaszcza na zamachy z 11 września 2001 r. jako wydarzenie szczególnie poruszające go do takich rozważań. Książka Gilla to nie jest ściśle naukowe studium, raczej dojrzała, godna uwagi refleksja teologa i duszpasterza, za którym stoi jego wykształcenie naukowe i doświadczenie wiary codziennego życia.

Z dziesięciu artykułów, które zawiera *Changing Worlds*, niektóre ukazały się już wcześniej. Wszystkie zostały podzielone na trzy grupy tematyczne, a kluczem do zrozumienia całości wydaje się przekonanie o tym, że „świat się zmienia”. Co w konsekwencji prowadzi chrześcijan (i nie tylko) do innego postrzegania i przeżywania swojej drogi przez życie. Pierwsze cztery rozdziały (s. 3-69) dotyczą tych obszarów współczesnego świata, gdzie ludzkie rozumienie i oceny etyczne są szczególnie często dyskutowane i ulegają szybkim zmianom. Gill pisze tu o środowisku naturalnym, zbrojeniach, problematyce medialnej i etyce seksualnej. Trzy kolejne teksty odnoszą się do zjawiska spadku praktyk religijnych, zwłaszcza chodzenia do kościoła. To prawie socjologiczna analiza najpierw niektórych środowisk angielskich, a później także społeczeństw Malty, Korei Południowej i Chin (s. 73-128). W końcu trzy ostatnie artykuły pokazują, jak zmienia się współczesne podejście do teologii, zarówno wśród zajmujących się nią akademików, jak i zwyczajnych chrześcijan (s. 131-167).

Wszystkie te rozważania prowadzą Gilla do wniosku, że chrześcijaństwo musi być bardziej wrażliwe i otwarte na to wszystko, co się dzieje wokół niego, a więc czego doświadczają i jak dzisiaj żyją sami chrześcijanie. Kościół także może się czegoś nauczyć od świata, ale jednocześnie musi zachować wierność temu, co składa się na jego teologiczną i etyczną tożsamość. Kiedy poszukuje rozwiązań dla coraz bardziej niepokojącego kryzysu ekologicznego, podkreśla, że wymaga to „głębokiej zmiany moralnej”, a „dyskusja na temat środowiska naturalnego w takim stopniu dotyczy religii i moralności, jak nauki” (s. 18). Równocześnie w wielu miejscach swojej książki Gill wydaje się

odzwierciedlać dość powszechny trend w tzw. zachodnim chrześcijaństwie, gdzie to powszechność zjawisk i opinii w dzisiejszych społeczeństwach ma tłumaczyć i wyznaczać konieczne zmiany w dotychczasowym nauczaniu czy praktyce życia chrześcijańskiego. Jest to widoczne np. przy omawianiu niektórych zagadnień z zakresu chrześcijańskiej etyki seksualnej (s. 45-69). Prawie nie można tu dostrzec szukania czegoś, co można by nazwać prawdą Bożą czy zamysłem Bożym dla człowieka, z odwołaniem się do Bożego Objawienia i całej tradycji chrześcijańskiej.

Jako cenne i interesujące należy uznać uwagi Gilla o zmianach w zakresie rozwoju i nauczania szeroko rozumianej etyki chrześcijańskiej. Podkreśla, że pożytecznym zjawiskiem jest współcześnie częste wzajemne otwieranie się etyków (i teologów) na inne tradycje chrześcijańskie, dzięki czemu „tradycja prawa naturalnego traktowana jest poważnie nawet na uprzednio prezbiteriańskich czy anglikańskich fakultetach. Z kolei katolicycy teologowie z powagą podchodzą do osiągnięć nauk biblijnych, wypracowanych przez pokolenia reformowanych czy anglikańskich teologów” (s. 141). Takie ekumeniczne nachylenie współczesnej teologii i etyki chrześcijańskiej (teologii moralnej) ma swoje dobre strony. Jakkolwiek Gill zauważa, że równocześnie takie debaty pokazują, jak trudno osiągnąć zgodę co do oceny moralnej konkretnych praktyk (jak eutanazja, badania nad komórkami macierzystymi itp.). Angielski teolog podkreśla także, że w najnowszej literaturze etycznej wart zauważenia jest zwrot ku etyce cnót i charakteru oraz jej powiązanie z teologią systematyczną. Dostrzegamy, że „jesteśmy nie tyle produktem racjonalnych, indywidualistycznych decyzji moralnych, podejmowanych w takiej czy innej sytuacji moralnej, ile raczej sposobów życia ukształtowanych przez tradycję i wspólnotę. Jako chrześcijanie, nasze życie moralne i charakter są kształtowane są przez wiarę i praktykę wspólnot oddających cześć Bogu oraz tradycje, które one niosą przez wieki” (s. 143).

Lektura kolejnej książki Robina Gilla pozwala rozeznąć się we współczesnych protestanckich (tutaj zwłaszcza anglikańskich) poszukiwaniach teologicznych, w dość powszechnej tam otwartości na nowe wydarzenia i zjawiska społeczne, które wpływają na teologiczne czy etyczne myślenie. Umożliwia także pewne zaznajomienie się ze sposobem, w jaki protestanci patrzą na Kościół katolicki, jego teologię czy nauczanie moralne, co u Gilla pojawia się w kilku miejscach. *Changing Worlds* można więc wpisać do zestawu pożytecznych lektur dla tych, którzy towarzyszą chrześcijaństwu w jego współczesnych poszukiwaniach i przemianach.

Prawo naturalne chroni człowieka i jego dobra

Alfonso Gómez-Lobo, *Morality and the Human Goods: An Introduction to Natural Law Ethics*, Washington, D.C.: Georgetown University Press 2002, ss. XVII+142.

Spośród amerykańskich uniwersytetów katolickich jezuicki Georgetown University wyróżnia się pozytywnie na różne sposoby, czego dowodem są także publikacje jego profesorów, chociaż nie brak tam także problemów i oznak niepokoju (o czym niedawno donosiły amerykańskie media, wskazując na silną liberalizację obyczajową tego środowiska). Książka prof. A. Gómeza-Lobo potwierdza istnienie dobrej, godnej zaufania literatury filozoficznej, w tym przypadku z zakresu filozofii moralnej. Autor jest kierownikiem Katedry Metafizyki i Filozofii Moralnej im. Ryana od 1997 r. i w tym obszarze prowadzi swoje poszukiwania naukowe. Jest również autorem m.in. *The Foundations of Socratic Ethics* (Indianapolis-Cambridge: Hackett 1994)

Morality and the Human Goods to niezbyt obszerne opracowanie, które jednak charakteryzuje się godną uznania jasnością wykładu i prowadzenia myśli, precyzją w formułowaniu tez, argumentacji i wyprowadzanych implikacji. A wszystko to dokonuje się w zakresie głównego nurtu zachodniej tradycji filozoficznomoralnej, zwanej często etyką prawa naturalnego. Gdy dodać do tego łatwo zauważalną prostotę języka, można się zgodzić z autorem, że jego książka ma na uwadze czytelnika raczej nieobeznanego z głębszą problematyką filozoficzną, jednakże stawiającego sobie czy innym podstawowe pytania etyczne, jakich doświadcza każdy, kto świadomie i odpowiedzialnie przeżywa swoje wybory i zadania życiowe.

Odwołując się do rozmaitych, często wziętych z codziennego życia, sytuacji, Gómez-Lobo wyjaśnia najpierw znaczenie podstawowych zasad moralnych i tłumaczy ich ponadczasową wartość. Wskazuje szczególnie na zasadę najbardziej fundamentalną, czyli *bonum est faciendum, malum vitandum*, by następnie podkreślić kolejne, które odwołują się do tzw. podstawowych dóbr człowieka, jak życie, rodzina, przyjaźń, praca i zabawa, doświadczenie piękna, wiedza, integralność i religia. Z kolei zwraca uwagę na szczególnie ważne dobra towarzyszące tym pierwszym, jak wolność, godność czy przyjemność, by następnie nadać im hierarchiczną strukturę. To doprowadza go do roztropności czy praktycznej mądrości, która wskazuje, jak człowiek staje się zdolny „zidentyfikować i owocnie dążyć do tego, co dobre dla siebie czy dla innych” (s. 41). Po takim zapoznaniu czytelnika dobrami podstawowymi, myśl autora zwraca się ku problematyce czynu ludzkiego, najpierw jego sprawcy, potem jego struktury i skutków. Z kolei w równie interesujący i przekonujący sposób tłumaczy, jak należy rozumieć etyczne pojęcie norm moralnych i podaje ich

własną klasyfikację, biorąc pod uwagę wcześniej wyszczególnione dobra człowieka (s. 59nn). Przypomina w tym kontekście o istnieniu norm bezwyjątkowych, które mają chronić dobra najważniejsze. Tak jest np. z „życiem intymnym małżonków, którzy ślubowali sobie nawzajem całożyciowe oddanie, w ten sposób tworząc podstawę dla rodziny, co ma taką wartość, że bezwyjątkowa norma moralna dla ochrony tego dobra jest doskonale zrozumiała” (s. 79). Dla szerszego zobrazowania takiego rozumowania moralnego Gómez-Lobo odnosi się do dwóch zagadnień szczególnie ważnych i aktualnych – przerywania ciąży i eutanazji (s. 82-111). Choć nigdzie tutaj, zgodnie z przyjętymi założeniami metodologicznymi, nie odwołuje się do argumentacji teologicznej, jego tłumaczenie jawi się jako w pełni zgodne z nauczaniem Kościoła katolickiego. Na zakończenie wyjaśnia fałszywość dwóch, jak się wydaje, coraz bardziej powszechnych, sposobów dochodzenia do osądu moralnego, jakimi są utilitaryzm i – jak to sam nazywa – „moralny libertarianizm”.

Ta niewielka książka, jak już wskazano, może być bardzo pożyteczną lekturą dla każdego, kto staje wobec dylematów moralnych swojego życia, a równocześnie zdaje sobie sprawę z zagmatwania we współczesnych teoriach etycznych. Chociaż Gomez-Lobo sam najczęściej odwołuje się w swoich rozważaniach do greckich klasyków, jak Platon, Arystoteles czy stoicy, podaje także zestaw nowszej literatury, a praktyczną pomocą w lekturze książki będzie dodany indeks osobowo-rzeczowy. *Morality and the Human Goods* jest dlatego szczególnie wartościową propozycją dla tych, którzy w dzisiejszych czasach trudzą się w rozpoznaniu dobra i zła z pomocą rozumu otwartego na prawdę i w wierności głosowi swego sumienia.

Prawo naturalne potrzebuje teologii

Mark E. Graham, *Josef Fuchs on Natural Law*, Washington, DC: Georgetown University Press 2002, ss. 276.

Problematyka prawa naturalnego od dawna zajmuje nie tylko teologów i filozofów, ale także prawników czy polityków. Od najdawniejszych czasów obecna w tradycji katolickiej, w ostatnim okresie coraz częściej da się odnaleźć również w wypowiedziach i pismach protestanckich. Tradycja poreformacyjna bowiem wydaje się skłaniać ku potrzebie nowego odczytania sensu i znaczenia prawa naturalnego w życiu moralnym tak chrześcijan, jak i współczesnych ludzi w ogóle. Od Leona XIII, a zwłaszcza przez Jana XXIII i Pawła VI, po wyjątkowo liczne wypowiedzi Jana Pawła II, prawo naturalne zajmuje bardzo znaczące miej-

sce w nauczaniu Kościoła katolickiego. Wydane po raz pierwszy po niemiecku przed ponad 50. laty *opus magnum* J. Fuchsa *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts* (Düsseldorf: Patmos 1955), należy do prac szczególnie ważnych we współczesnej debacie na temat prawa naturalnego (do której warto zaliczyć także polskie studium J. Mereckiego *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Lublin: RW KUL 2001). Mark Graham, autor recenzowanej tu pracy, jest profesorem teologii na amerykańskim uniwersytecie Villanova w stanie Pensylwania. Niedawno wydał także *Sustainable Agriculture: A Christian Ethic of Gratitude* (Cleveland: Pilgrim Press 2005).

Praca Grahama to gruntowna analiza koncepcji prawa naturalnego według Josefa Fuchsa, która przeszła znaczącą ewolucję w okresie Vaticanum II i bezpośrednio potem, także wskutek udziału Fuchsa w papieskiej komisji przed wydaniem *Humanae vitae*. W związku z tym na niniejsze studium składają się dwie główne części, odnoszące się do poglądów Fuchsa przed i po jego „intelektualnym nawróceniu”. W części pierwszej Graham swoją uwagę zwraca najpierw na wczesny kontekst kształtowania się rozumienia prawa naturalnego u Fuchsa, którym były debaty na temat etyki sytuacyjnej z lat 40. i 50., do których Fuchs się odnosił. W tej części wykładu prawa naturalnego autor wskazuje zwłaszcza na strukturę i pochodzenie norm moralnych, epistemologię moralną i kompetencję Urzędu Nauczycielskiego Kościoła co do rozumienia prawa naturalnego, rolę podmiotu moralnego w zakresie prawa naturalnego, by w końcu zakreślić relację między prawem naturalnym a nadprzyrodzonym porządkiem moralnym. Po takim względnie całościowym wykładzie nauki Fuchsa Graham przedstawia jego aktywność na forum wspomnianej komisji papieskiej w latach 1963-1966.

Analizy, dyskusje i publikacje z tego okresu pokazują, jak Fuchs stopniowo korygował i rozwijał swoje przekonania naukowe co do szeroko rozumianej teorii prawa naturalnego. Właśnie o tym Graham pisze w obszerniejszej, drugiej części swojej pracy. Szczególnie zwraca uwagę na jego teologiczną antropologię i nowe spojrzenie na człowieka jako podmiot działania moralnego, do czego zainspirował Fuchsa Rahner ze swoim transcendentalnym tomizmem, a zwłaszcza pojęciem opcji fundamentalnej. W tym wysiłku stałej, późniejszej rekonstrukcji swojej antropologii teologicznej Fuchs zajmował się „statusem natury ludzkiej w rozważaniach nad prawem naturalnym, historycznością ludzkiej egzystencji, nowo powstającymi znaczeniami «osoby» we współczesnej teologii moralnej oraz kryterium integralnego rozwoju człowieka i jego znaczeniem dla rzymskokatolickiej teorii prawa naturalnego” (s. 116). Szczególnie znaczenie w nowym rozumieniu prawa naturalnego Fuchs przypisał *recta ratio* jako bezpośredniej normie moralności. Ten akcent na *recta ratio* jako „bramę wejściową” do prawa naturalnego oznaczał także, że „obiektywności moralnej nie można już dłużej osiągać przez proste zastosowanie uprzednio

skonstruowanych norm moralnych do konkretnych sytuacji, ale [raczej] przez wzięcie pod uwagę wszelkich, potencjalnie istotnych aspektów określonej sytuacji i użycie swojej zdolności do logicznego myślenia, by określić dobre i złe postępowanie” (s. 217). Graham zauważa w tym kontekście, że teoria prawa naturalnego potrzebuje solidniejszej antropologii niż ta, którą nakreślił Fuchs. Inaczej bowiem analizy i tezy prawnonaturalne nie będą w stanie dać człowiekowi w jego codziennym życiu nic więcej, niż ogólne zasady postępowania i zrozumienie podstawowych wartości (por. s. 140).

Przedstawiając ewolucję myśli Fuchsa co do wizji prawa naturalnego i ogólnie odnosząc się do niej z uznaniem, Graham równocześnie dostrzega jej braki i stawia pewne postulaty. Szczególnie widzi potrzebę dalszego rozwijania problematyki antropologicznej w zakresie tzw. dóbr człowieka, dalszego precyzowania epistemologii moralnej, czy jej odniesienia do coraz to nowych przejawów rozwoju współczesnej cywilizacji, która w istocie często poważnie zagrażają człowiekowi, a nawet całej ludzkości (por. s. 244-252).

Opracowanie prof. Marka Grahama to warta uważnej lektury praca, która pozwala zrozumieć współczesne transformacje teorii prawa naturalnego, które dzieją się często właśnie pod wpływem pism Fuchsa, także tam, gdzie wzbudzały i nadal wzbudzą niepokój *Magisterium Ecclesiae*. Liczne przypisy pokazują bogate zorientowanie autora w rozwoju myśli Fuchsa i całej teologii moralnej, zwłaszcza okresu posoborowego. Cenny jest dodany wykaz ważniejszych publikacji Fuchsa, a także literatury przedmiotu. Nie zapomniano również o pożytecznym, obszernym indeksie osobowo-rzeczowym (s. 253-276). Wstępną, ogólną orientację w naukowych losach Fuchsa daje także słowo wstępne, napisane przez jednego z pierwszych profesorów Grahama, Jamesa F. Keenana SJ, dzisiaj znanego teologa moralisty z amerykańskiego Boston College, który sam był uczniem Fuchsa (s. IX-XIII). Choć być może ten krótki tekst Keenan potraktował z pewną nonszalancją, w wielu miejscach pisząc właściwie o sobie.

W obronie kultury życia

Pontificia Academia pro Vita, *The Culture of Life: Foundations and Dimensions. Proceedings of the Seventh Assembly of the Pontifical Academy for Life* [Vatican City, 1-4 March 2001], red. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Città del Vaticano: LEV 2002, ss. 338.

Jest to już siódmy tom z serii publikacji po dorocznych sesjach Papieskiej Akademii Życia. Poprzednie tomy poświęcone były m.in. tożsamości ludzkiego

embrionu, ludzkiemu genomowi czy godności osoby umierającej. To opracowanie prezentuje wszechstronne spojrzenie na podstawy i wymiary kultury życia, która bardzo wyraźnie wpisala się we współczesną refleksję i nauczanie Kościoła, zwłaszcza samego Jana Pawła II. Obok artykułów poszczególnych autorów, którzy wygłosili swoje prezentacje na konferencji, jest tu przemówienie Jana Pawła II do członków Akademii, których Papież przyjął na audyencji (s. 9-12), oraz komunikat końcowy z sesji Akademii (s. 13-15). Tom został wydany pod redakcją prof. J. de D. Vial Correi z Santiago de Chile – prezydenta Akademii, oraz E. Sgreccii – wiceprezydenta (obecnie arcybiskupa, a od 2005 r. prezydenta Akademii). Opracowanie jest uzupełnione o wykaz informacji o autorach zamieszczonych tekstów oraz indeks osobowy i rzeczowy (s. 323-336). Wśród autorów, członków Akademii, są przedstawiciele wielu narodowości i instytucji naukowych z różnych krajów świata.

Na całość tomu składa się 18 artykułów o różnorodnym charakterze – biblijnym i teologicznym, filozoficznym, prawnym i społecznym. Kilka pierwszych tekstów tłumaczy chrześcijańskie rozumienie wartości i godności życia ludzkiego. I tak J. Lozano Barragán pisze o teologicznym rozumieniu ludzkiego życia i zdrowia odwołując się do biblijnej prawdy o stworzeniu człowieka na obraz Boży (s. 19-28). B. Maggioni odszukuje i interpretuje słowa, w których Bóg mówi o życiu (s. 29-34), natomiast G. Lorzio odczytuje wartość życia w świetle wiary w zmartwychwstanie ciała (s. 35-51). L. Gormally z Linacre Centre w Londynie dokonuje porównania rozumienia ludzkiej godności z chrześcijańskiego i świeckiego punktu widzenia.

Z kolei dwa następne teksty mają bardziej charakter studiów biologiczno-przyrodniczych (s. 67-118). M. Faggioni wychodzi poza teren teologii i analizuje zjawisko życia i jego form, zwłaszcza życia ludzkiego, odnosi się do tzw. redukcjonizmów antropologicznych, by przejść do prezentacji biologicznego wymiaru życia oraz wartości normatywnej biologicznych dynamizmów w świetle prawdy o osobie. Pokrewne zagadnienia podejmuje F. Facchini, gdy pisze o zjawisku ewolucji, pojawieniu się człowieka, a zwłaszcza o jego transcendencji.

E. Sgreccia wraz z M.L. Di Pietro dokonują analizy ludzkiej cielesności, która jest zakorzeniona w ludzkiej osobie i osobowości, do czego używają czterech kluczy interpretacyjnych: eksperymentalnego, technologicznego, antropologiczno-filozoficznego i teologicznego. Ten ostatni jest szczególnie obficie wykorzystywany, by ukazać duchowy i oblubieńczy wymiar cielesności (s. 118-147). Bp A. Laun w zwięzły sposób prezentuje naukę o prawie naturalnym, akcentując jego nieustające znaczenie dla odczytania normatywności życia w realnym świecie (s. 148-160). O prawie naturalnym pisze także M. Cozzoli, ale w wymiarze jego znaczenia dla obrony życia. Na tym tle, w kontekście etyki życia, wyszczególnia kilka wartości istotnych dla życia ludzkiego i od-

powiadających im zasad: podmiotowy wymiar życia ludzkiego jako wartość i zasada ochrony oraz terapii; cel życia ludzkiego i zasada jego nienaruszalności; wartość teologiczna i zasada otaczania czcią życia; wartość społeczna i zasada solidarności i pomocniczości (s. 181-210). Kontekst ekologiczny, jego złożoność interpretacyjną i potrzebę wypracowania ekofilozofii personalistycznej prezentuje V. Mele z rzymskiego uniwersytetu Sacro Cuore (s. 161-180). F. D'Agostino analizuje, jak życie sytuuje się w kontekście prawniczym, z czego wynika potrzeba szacunku tak dla życia, jak i dla prawa (s. 211-217).

Kolejne wypowiedzi mają bardziej charakter medytacyjny, równocześnie wskazując na konieczność konkretnych postaw i zachowań. G. Herranz podejmuje samo rozumienie idei kultury życia w świetle encykliki *Evangelium vitae*, zwłaszcza z odniesieniem do prawdy, a następnie ukazuje jego zobowiązujące aspekty z akcentem na wysławianie „ewangelii życia” (s. 218-234). Charakter takiej filozoficznej medytacji nad życiem w wymiarze wdzięczności ma tekst T. Stycznia, profesora KUL, który od początku zaangażowany był w prace Papieskiej Akademii Życia (s. 235-250). O podstawowym znaczeniu rodziny w budowaniu i głoszeniu kultury życia pisze F. Gil Hellín (s. 251-261). C. Casini analizuje współczesny kontekst ochrony życia nienarodzonych, gdzie rodzą się nowe zagrożenia, ale też można dostrzec nowe sposoby służby temu życiu (s. 262-278). Z kolei G. Gamaleri i A. Pessina w dwóch kolejnych tekstach ukazują zjawisko kultury życia odpowiednio w powszechnym dziś kontekście medialnym i mentalności technologicznej (s. 279-308). Swoistym podsumowaniem wszystkich studiów jest opracowanie J. de D. Vial Correi, który ukazuje Jana Pawła II jako „papieża życia” (s. 309-319).

Wszystkie teksty tego tomu potwierdzają kompetencje i zaangażowanie ich autorów w całą sprawę, jakiej z woli Jana Pawła II służy Academia pro Vita. Materiały te mogą być ważną pomocą dla poszukujących głębszego odczytania tego wymiaru nauczania Kościoła, a szczególnie magisterium Jana Pawła II. Teksty są zawsze poparte bogatą literaturą i dają wyraz głębokiej znajomości przedmiotu ich autorów, o czym świadczą m.in. bogate przypisy. Wobec, jak się wydaje, niewystarczającej znajomości merytorycznych osiągnięć i studiów członków Akademii, należy zarówno ten tom, jak i inne polecić czytelnikom, którym zależy na pogłębionej analizie współczesnego nauczania Magisterium Ecclesiae.

Kara śmierci z perspektywy katolickiej

Eugene Christian Brugger, *Capital Punishment and Roman Catholic Moral Tradition*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2003, ss. X+281.

Amerykańska teologia moralna, mimo swych różnych kolei losu, w dużym stopniu pozostaje wierna tradycji katolickiej. E. Christian Brugger, świecki teolog ur. w 1964 r., należy do tego grona młodszego pokolenia amerykańskich moralistów, które w nauce Kościoła poszukuje zrozumienia prawdy Bożej. Obecnie wykłada teologię moralną na jezuickim Loyola University w Nowym Orleanie. Recenzowana tu praca to jego pierwsza samodzielna publikacja. Jest to nieco zmieniona wersja jego rozprawy doktorskiej pt. *Capital Punishment, Abolition and Roman Catholic Moral Tradition* (ss. XVI+332), którą obronił na Uniwersytecie Oksfordzkim w 2000 r.

Książka Bruggera to ambitne studium nad zrozumieniem i moralną oceną kary śmierci w świetle wielowiekowej tradycji katolickiej, a szczególnie jej najnowszej ewolucji. Już na początku autor odwołuje się do licznych wypowiedzi Jana Pawła II, zwłaszcza do encykliki *Evangelium vitae*, by docenić jego zaangażowanie w ukazanie wartości i obronę ludzkiego życia w każdym stadium jego istnienia i w różnych egzystencjalnych sytuacjach: „Papież robił wszystko, co możliwe, by jak najbardziej ograniczyć wymierzanie kary śmierci we współczesnym świecie jako wyraz oddania godności osoby ludzkiej” (s. 2). W początkowych rozdziałach Brugger uważnie analizuje istotę aktualnego nauczania katolickiego na temat kary śmierci, odwołując się do *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, *Evangelium vitae*, a także sposobu argumentacji moralnej z *Veritatis splendor*, by dojść do wniosku, że są tu przesłanki pozwalające uznać karę śmierci za zawsze złą. Pojawia się – według Bruggera – antycypowana w *Katechizmie* możliwość takiego dalszego rozwoju nauczania magisterialnego Kościoła, gdzie uzna się, że państwo może wymarzać karę śmierci jedynie w obronie własnej, a ciężar zbrodni nigdy nie jest wystarczającym powodem do pozbawienia życia przestępcy (s. 33).

Druga, dość obszerna część rozprawy przedstawia historyczny rozwój nauki o karze śmierci począwszy od tekstów biblijnych i wczesnopatrystycznych po wypowiedzi XX-wieczne, zarówno papieży, jak episkopatów z różnych stron świata. Widać tu, jak ta doktryna stale się rozwijała w zmieniających się warunkach historycznych i wraz z głębszym wnikaniem w prawdę Bożą. Brugger podkreśla, że szczególne znaczenie dla tej ewolucji miał współczesny rozwój problematyki praw człowieka, a przez to i rosnąca wrażliwość na godność osoby ludzkiej, ale i umacnianie się międzynarodowego ruchu na rzecz całkowitej abolicji kary śmierci. Nie bez znaczenia były i są również liczne

i tragiczne przykłady pogardy dla życia ludzkiego w XX wieku, a zwłaszcza coraz powszechniejsza legalizacja zabijania niewinnego życia ludzkiego. Dodaje však, że w opinii Jana Pawła II dzieje się jeszcze więcej: „pośród «blasków i cieni» naszego wieku, nowa świadomość *pro-life* to jeden z «pozytywnych znaków» zwycięstwa krwi Chrystusa, znak nadziei wśród społeczeństw i kultur równocześnie charakteryzujących się «kulturą śmierci»” (s. 138).

W ostatnich partiach swojego studium Brugger próbuje przewidzieć przyszłą ewolucję oceny etycznej kary śmierci. Przewiduje, jak oficjalnie będzie wyglądać nauczanie Kościoła, gdy dojdzie do zasadniczego odrzucenia kary śmierci, za czym ma się kryć – jak to nazywa – „nowe nastawienie”. W swoim rozumowaniu wychodzi z fundamentalnych tez II rozdziału *Veritatis splendor* Jana Pawła II oraz odwołuje się do niektórych fragmentów nauki moralnej Akwinaty i jej współczesnego rozwinięcia, jakiego dokonali m.in. J. Finnis i G. Grisez. Swoje wnioski i postulaty odnosi zwłaszcza do tych, od których zależy ustanawianie prawa i jego stosowanie w państwie i społeczeństwie. Podkreśla, że „zaniechanie umyślnego zabijania poważnych przestępców jest wyrazem zaangażowania na rzecz ochrony fundamentalnej godności osoby ludzkiej, czego w istotny sposób domaga się rozum” (s. 188). W taki zdecydowany, ale i pełen ufności sposób Brugger dopełnia swoich analiz.

Capital Punishment and Roman Catholic Moral Tradition to studium dojrzałe, głęboko zakorzenione w dawnej i współczesnej katolickiej nauce moralnej, z odniesieniami do wyjątkowo bogatej literatury zarówno z zakresu *Magisterium Ecclesiae*, jak i dzieł filozoficznych i teologicznych (prawie 60 stron przypisów!, por. s. 191-249). Praca napisana została precyzyjnym, ale i zrozumiałym językiem, choć niekiedy trzeba dużej uwagi w jej lekturze. Obfita bibliografia oraz indeksy osobowy i rzeczowy dopełniają tej wysokiej oceny recenzowanej książki. Trzeba więc stwierdzić, że ta pierwsza samodzielna publikacja Bruggera zasługuje w pełni na to, by stać się obowiązkową lekturą dla wszystkich zainteresowanych tą tematyką. Warto też dodać, że książka ta spotkała się z bardzo przychylnym przyjęciem ze strony takich znanych filozofów i teologów katolickich w USA, jak R.P. George, J. Finnis czy G. Grisez, którzy uznali ją za być może najważniejszą pracę z zakresu tej problematyki.

Prawo naturalne – „pierwsza łaska” Stwórcy

Russell Hittinger, *The First Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, Wilmington: ISI Books 2003, ss. XLVI+334.

Ożywione i ogarniające coraz szerszy zakres – nie tylko wśród autorów katolickich – dyskusje nad teorią prawa naturalnego znajdują szczególny wyraz w intelektualnych środowiskach amerykańskich. Russell Hittinger należy do tych, którzy są tutaj najbardziej zaangażowani. Jest kierownikiem Katedry Studiów Katolickich i przewodniczącym Departamentu Filozofii i Religii na północnoamerykańskim uniwersytecie w Tulsie, jest także członkiem Papieskiej Akademii św. Tomasza. Swoimi publikacjami na temat prawa naturalnego wyróżnia się od kilkunastu lat, stając się jednym z wiodących postaci tych dyskusji, w których biorą udział filozofowie, teologowie i prawnicy. Jest oczywiste, że te dyskusje znalazły szczególne wsparcie w wydanej w 1993 r. encyklice *Veritatis splendor*. Z wcześniejszych publikacji Hittingera warto wyróżnić *A Critique of the New Natural Law Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1987) czy pod jego redakcją *Linking the Human Life Issues* (Chicago: Regnery Books 1986).

The First Grace (czyli „pierwsza łaska”, jak prawo naturalne nazwał synod w Arles w 473 r.) to zbiór jedenastu artykułów, które w bardziej czy mniej zmienionej formie ukazały się już wcześniej. W całości jednak stanowią ważne studium nad wybranymi zagadnieniami prawa naturalnego, w tym przypadku najpierw w ujęciu filozoficzno-teologicznym, a następnie w odniesieniu do teorii i praktyki prawa amerykańskiego. Pierwszą część stanowią cztery teksty podejmujące samo rozumienie prawa naturalnego w kontekście teologii moralnej i prawa pozytywnego oraz jego znaczenia w praktyce sędziowskiej. Druga, obszerniejsza część zawiera teksty inspirowane różnymi decyzjami z dziejów sądownictwa amerykańskiego czy kwestiami z obszaru współczesnej kultury i państwa. Hittinger odważnie krytykuje nie tylko konkretne decyzje sędziów i sądów, w tym Sądu Najwyższego USA, ale wskazuje na tendencyjność w argumentacji, by w końcu wykazać rzeczywiste niebezpieczeństwo „miękkiego despotyzmu sądów” (s. 213) we współczesnym świecie. Równocześnie pokazuje, jak właściwe rozumienie i korzystanie z prawa naturalnego może i powinno chronić przed uznawaniem sądów za ostateczny i wyłączny autorytet.

Godne uważnej lektury są szczególnie cztery rozdziały pierwszej części, gdzie autor wielokrotnie odwołuje się do nauczania soborowego i najnowszych dokumentów papieskich, wśród nich *Veritatis splendor*. Jego uważny dyskurs i dialog z myślą papieską pozwalają głębiej uświadomić sobie niepokojące tendencje we współczesnym rozumieniu człowieka jako podmiotu moralnego

i jego kultury (zwłaszcza jej liberalistyczne i technologiczne nachylenie), by następnie lepiej zrozumieć wykładnię nauki Kościoła. Precyzja myśli Hittingera pozwala mu dostrzec np. zamierzone terminologiczne *novum* w mówieniu o „naturalnym prawie moralnym” (a nie tylko „prawie naturalnym”, co potwierdza *Katechizm Kościoła Katolickiego*; choć Hittinger przyznaje, że ten termin pojawił się już w *Humanae vitae* i w *Donum vitae*). Zauważa również wyraźny brak precyzji (a właściwie błąd!) w angielskim (dodajmy – i polskim) tłumaczeniu podtytułu *Veritatis splendor*, gdzie tekst łaciński mówi o „De fundamentis doctrinae moralis Ecclesiae”, a nie „o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła”. Prawo naturalne, zajmujące tak ważne miejsce w encyklice, jest więc nie jednym z „podstawowych problemów nauczania moralnego Kościoła”, ale zalicza się do jego „podstaw” (s. XXXVIII i przyp. 50).

Książka Hittingera potwierdza też jego wyjątkowe zorientowanie w dziejach nauki o prawie naturalnym, co widać po licznych odniesieniach do takich ważnych autorów z przeszłości, jak m.in. św. Tomasz, Leon XIII czy J. Maritain. Niebezpieczeństwo niepełnego, a w konsekwencji błędnego odczytania doktryny prawa naturalnego (a przez to i praw człowieka) Hittinger widzi szczególnie w jego „sekularyzacji”, czyli w zapoznaniu rozumienia teologicznego, co dzieje się, gdy odrywa się go od Boskiego źródła i autorytetu (s. 14-15). W wykładzie prawa naturalnego u Jana Pawła II widzi także aspekty ważne dla protestantów, tym bardziej że w tych środowiskach dokonuje się swoisty powrót do prawa naturalnego i dojrzeła potrzeba jego przemyslenia. Natomiast stawiając obok siebie *Veritatis splendor* i *Evangelium vitae* Hittinger podsumowuje, że oba te teksty we właściwy i komplementarny sposób – *ad extra* i *ad intra* – prezentują naukę o prawie naturalnym (s. 37).

Dla całości opinii trzeba też dostrzec drobne niekonsekwencje zwłaszcza w zapisach tytułów dokumentów kościelnych (wielkie lub małe litery) czy pewne nieścisłości w datach: np. s. XXXIX: między *Humanae vitae* a *Donum vitae* minęło nie „kilka lat”, ale prawie 20; s. XL: *Katechizm Kościoła Katolickiego* ukazał się oczywiście nie „kilka miesięcy po” *Veritatis splendor*, ale rok wcześniej, choć tak było z wydaniem angielskim. Te drobne uchybienia nie mogą jednak przesłonić wartości *The First Grace*, którą trzeba też dostrzec w licznych i rozbudowanych przypisach. Pomocą w takich pracach zawsze jest także indeks (s. 325-334). Nie tylko teologowie moralisci, ale także filozofowie i prawnicy powinni sięgnąć do publikacji Hittingera, by mieć świadomość dzisiejszego rozwoju refleksji nad prawem naturalnym, jak i jego znaczenia we współczesnym, „pochrześcijańskim świecie”.

Posoborowa odnowa teologii moralnej z perspektywy amerykańskiej

Paulinus I. Odozor, *Moral Theology in an Age of Renewal: A Study of the Catholic Tradition since Vatican II*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2003, ss. XI+412.

Soborowe wezwanie o „udoskonalenie teologii moralnej” (DFK 16) stało się silnym impulsem do jej odnowy, nadania wyraźniej biblijnego charakteru, metodologicznej dojrzałości i ukazania moralności chrześcijańskiej jako „życia w Chrystusie”. W różnych środowiskach teologicznych można odnaleźć wiele przykładów takiego nowego podejścia i wykładu nauki moralnej Kościoła. Cztery dekady tego „udoskonalania” to wystarczający czas, by dokonać analizy tego procesu i wskazać na jego wiodące rysy. P.I. Odozor dokonuje właśnie takiego przeglądu, wskazując na główne linie przemian i odnowy teologii moralnej. Autor pochodzi z Nigerii, jest księdzem katolickim ze Zgromadzenia Ducha Świętego (C.S.C.), studiował w Rzymie i w Toronto, a obecnie wykłada teologię moralną na katolickim Uniwersytecie Notre Dame w amerykańskim stanie Indiana. Jego główne zainteresowania naukowe dotyczą fundamentów moralności chrześcijańskiej, historii teologii moralnej, teologii małżeństwa oraz afrykańskiego wymiaru inkulturacji. Wcześniej opublikował m.in. *Richard McCormick and the Renewal of Moral Theology* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1995) i zredagował *Sexuality, Marriage and Family: Readings in the Catholic Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 2001).

Odozor zaznacza, że inspiracją dla przygotowania tego opracowania była dla niego encyklika *Veritatis splendor*. Książka ma dwa główne cele. Najpierw chce ukazać w systematyczny sposób główne debaty i ich ocenę, jakie mają miejsce w teologii moralnej od czasu Vaticanum II, z uwzględnieniem różnorodności i pluralizmu stanowisk. Istnienie różnych stanowisk i opinii zakłada jednak, w przekonaniu autora, zasadniczą zgodę co do kwestii podstawowych, czyli zwłaszcza rozumienia dobra. Stąd książka chce również uwypuklić tę zgodę co do dobra, co czyni katolicką teologię moralną jedyną w swoim rodzaju formą dyskusji moralnej (s. 7). Całość analiz odnowy teologii moralnej dotyczy w zasadzie teologii moralnej fundamentalnej, a tylko dla zobrazowania przywoływane są niektóre zagadnienia szczegółowe.

Moral Theology in an Age of Renewal to obszerna praca, która składa się z czterech części. Najpierw autor zwraca uwagę na historyczny, kościelny i teologiczny kontekst odnowy teologii moralnej. W pierwszym rozdziale wskazuje na główne założenia odnowy, jakie można odczytać z nauczania soborowego. Chodzi tu szczególnie o konstytucje *Gaudium et spes* i *Lumen gentium* oraz

deklarację *Dignitatis humanae*. Dalej przechodzi do encykliki *Humanae vitae* Pawła VI i przytacza liczne dyskusje, jakie ona zrodziła. Odozor chce tu ukazać wpływ, jaki te dyskusje miały na całość teologii moralnej, nie tylko na samo rozumienie ludzkiej seksualności, ale bardziej jeszcze na podstawowe przekonania co do koncepcji osoby ludzkiej i jej natury. W następnym tekście wskazuje trzy kwestie, początkowo nie wprost związane z teologią moralną, a które po Soborze przyczyniły się do udoskonalenia jej wykładu: odnowa biblijna w Kościele katolickim, rozumienie religii niechrześcijańskich oraz problem wolności. Odozor zwraca tu szczególną uwagę na wpływ teologii łaski K. Rahnera, co wielu teologów doprowadziło do przekonania, że „moralność chrześcijańska jest moralnością ludzką *par excellence*, a więc ostatecznie do zaprzeczenia, że etyka chrześcijańska jest czymś specyficznym” (s. 98).

W nawiązaniu do tego kolejne cztery rozdziały w części drugiej odnoszą się do natury etyki chrześcijańskiej, a więc pozostają na poziomie metaetyki i epistemologii etycznej. Pojawiają się tu analizy dotyczące np. specyfiki chrześcijańskiej wizji życia moralnego wywodzącego się z Objawienia, znaczenia Pisma Świętego w teologii moralnej, rozumienia prawa naturalnego (szczególnie interesujące – s. 165-188), a w końcu roli Magisterium Kościoła i posoborowych dyskusji z tym związanych. Przypomina się tutaj, jak tzw. Deklaracja waszyngtońska amerykańskich teologów (po ukazaniu się *Humanae vitae*) dała początek zorganizowanemu sprzeciwowi w Kościele (s. 203-204).

W kolejnej, trzeciej partii swojego studium Odozor zajmuje się zagadnieniem metody, stąd pojawia się tu relacja z polemiki między tzw. tradycyjnistami a proporcjonalistami, jaką wzbudziła publikacja artykułu P. Knauera o zasadzie podwójnego skutku z 1965 r. oraz ukazanie się encykliki *Humanae vitae*. Rozwój tej dyskusji doprowadził do ukształtowania się dwóch sposobów podejmowania decyzji moralnych, co Odozor relacjonuje w jednym z kolejnych rozdziałów. Przy zagadnieniu norm moralnych uważnie przedstawia dyskusje i opinie proporcjonalistów w reakcji na *Veritatis splendor* (zwłaszcza McCormicka i Cahill) i jasno stwierdza, że – wbrew swoim niektórym wypowiedziom – „proporcjoniści są rzeczywiście w niezgodzie z papieżem i całą katolicką tradycją moralną, ponieważ normy moralne, które przez całą tradycję były uważane za absolutne, według nich nie są absolutne” (s. 223-224).

Ostatnia część recenzowanej książki to próba podsumowania przedstawionego przeglądu rozwoju katolickiej teologii moralnej w okresie posoborowym. Pokazuje, gdzie w istocie jest tu miejsce na zgodę. W ostatnim rozdziale analizy dotyczą dwóch ważnych dokumentów papieskich na temat życia moralnego – *Veritatis splendor* i *Evangelium vitae*, w których Odozor widzi znaczące wypowiedzi Kościoła wobec przyszłości i dalszego rozwoju katolickiej (i nie tylko) nauki moralnej. Autor podkreśla, że – wbrew swoim początkowym wątpliwościom co do ich znaczenia dla społeczeństwa afrykańskiego – są to dokumenty,

dające klucz do debaty w każdym społeczeństwie, a chrześcijanom wskazują podstawy dialogu ze współczesną kulturą. Wobec bowiem współczesnych przemian kulturowych trzeba na nowo podkreślać znaczenie każdej jednostki i „chronić i pielęgnować każde życie od poczęcia do grobu”. Jan Paweł II daje wszystkim chrześcijanom istotne narzędzia (normy), by stwierdzić, do jakiego stopnia „kultura jest prawdziwe ludzka, a więc jest cywilizacją miłości, albo jest szatańska, czyli jest kulturą śmierci” (s. 325).

Przy wszystkich jej wartościach, w książce Odozora dostrzega się pewne amerykańskie przechylenie i nadreprezentację amerykańskich autorów (np. wyjątkowo często i obszernie przywołuje się np. R. McCormicka, C. Currana czy J. Porter). Czasem stoją za tym, jak się wydaje, względy osobiste – o McCormicku Odozor sam wcześniej pisał, a Porter była jego przełożoną z uniwersytetu. Wątpliwości może też budzić to, czy konieczne jest przytaczanie dziwnych wypowiedzi L.S. Cahill, która dostrzega w *Veritatis splendor* „wyraźne męskie uprzedzenia” (s. 323).

Przy całej swojej staranności nie ustrzeżono się przynajmniej kilku błędów w zapisach, np. s. 379: encyklika *Fides et ratio* ukazała się w 1998 r., a nie w 1996; s. 383: angielskie tłumaczenie *Morality: The Catholic View* Pinckersa ukazało w 2001 r., a nie w 2000 r. Niekiedy dość dowolnie autor podaje opisy wydań oryginalnych, a czasami je pomija. Warto też zauważyć, że autor w zasadzie zamiennie używa pojęć „teologia moralna” i „etyka (chrześcijańska)”, co jest coraz częstsze (choć nie powszechne) w najnowszej literaturze teologicznomoralnej.

Pomimo tych uwag opracowanie Odozora znalazło już sporo pozytywnych recenzji. Jest bowiem pierwszą, tak wszechstronną próbą przeglądu i odczytania kształtu odnowy katolickiej teologii moralnej, dla której impulsem stała się nauka Vaticanum II, a zwłaszcza *Optatam totius* nr 16. Autor odnosi się w zasadzie do wszystkich istotnych autorów i publikacji, jakie na różne sposoby nadawały kształt tej odnowie, choć niekiedy w kontrowersyjny sposób. Potwierdza to bardzo dobre i dojrzałe rozeznanie Odozora w całej współczesnej teologii moralnej. Tekst jest zaopatrzony w bardzo liczne i starannie przedstawione przypisy. Podaje także bogaty zestaw wykorzystanej literatury przedmiotu (s. 371-387) oraz – zawsze użyteczny – szczegółowy indeks osobowo-rzeczowy (s. 388-412). To obszerne studium P.I. Odozora z University of Notre Dame winno stać się obowiązkową lekturą dla wszystkich poważnie zainteresowanych katolicką teologią moralną i jej rozwojem w okresie posoborowym.

Świat jako źródło poznania w teologii moralnej

James T. Bretzke, *A Morally Complex World: Engaging Contemporary Moral Theology*, Collegeville: Liturgical Press 2004, ss. 248.

Skomplikowanie moralne współczesnego świata i jego spraw sprawia, że teologia moralna nie może właściwie nigdy zadowolić się swoim *status quo*, nie popadając tym samym w niebezpieczne uspokojenie. Takie przekonanie – jak można przypuszczać – towarzyszyło J.T. Bretzke’emu, gdy pisał swoją książkę. Ma ku temu szczególne podstawy, gdyż jako katolicki teolog moralista zajmuje się również problematyką wielokulturowości. Jest jezuitą, a wykłada teologię moralną, jej biblijne podstawy, religioznawstwo oraz etykę międzykulturową na University of San Francisco, w Loyola School of Theology w Manili oraz w Jesuit School of Theology w Berkeley. Ma więc osobiste doświadczenie spotkania wielu kultur, co pozwala mu lepiej rozumieć taką problematykę i pewniej znajdować odpowiedzi na nowe pytania i problemy. Obok recenzowanej pracy, wcześniej wydał obszerne opracowanie słownikowe *Consecrated Phrases: A Latin Theological Dictionary* (Collegeville: Liturgical Press 1998). Warto też dodać, że na kilku uczelniach prowadził duży wykład pt. „Ekumeniczna etyka chrześcijańska”.

W *A Morally Complex World* autorowi chodzi głównie o metodologię moralną i tzw. źródła poznania moralnego. Posoborowa odnowa teologii moralnej z jednej strony, a rozwój nauk o człowieku z drugiej sprawiły, że współczesna teologia moralna coraz lepiej rozumie zwłaszcza człowieka jako podmiot działania moralnego. Przed Vaticanum II w zasadzie nauka moralna Kościoła czerpała z Biblii, Tradycji i Magisterium. Stąd Bretzke wskazuje na potrzebę poszerzenia źródeł poznania moralnego szczególnie przez dowartościowanie ludzkiego doświadczenia. Ujmuje więc te źródła w dwie „osie”: „świętą” i „racjonalną”. Do „osi świętej” zalicza Pismo Święte i Tradycję (to „żywa mądrość wspólnoty chrześcijańskiej”), natomiast „oś racjonalną” tworzą ludzki rozum i doświadczenie (zarówno indywidualne, jak i społeczne). W dwóch dość obszernych rozdziałach tłumaczy szerzej te cztery elementy (s. 43-108). W tej drugiej osi jest miejsce na zawsze podtrzymywaną naukę katolicką o prawie naturalnym, dla której Bretzke daje swoje ujęcie w kilku tezach: teza ontologiczna – istnieje obiektywny porządek moralny; teza epistemologiczna – możemy poznać ten porządek w realny sposób; dwie tezy o charakterze normatywnym – ten porządek może być wyrażony w postaci norm moralnych, a ludzie muszą zachowywać normy tego porządku; dwie tezy o charakterze uniwersalistycznym – niektóre z tych norm wiążą wszystkich ludzi i zawsze, a w końcu pewne normy można tak sformułować, by wiązały wszystkich (s. 49-59).

Rozpoznanie i praktyczne stosowanie rozpoznanych w świetle tych źródeł zobowiązań moralnych dokonuje się w ludzkim sumieniu, któremu autor poświęcił odrębny rozdział. W sumieniu osoba ludzka staje wobec powinności odniesienia się do „obiektywnych i subiektywnych biegunów”, by podjąć decyzję moralną. Uznając różnorodność metod opartych na czterech wspomnianych źródłach poznania moralnego, jako pierwszorzędną stawia „oś świętą”, czyli etykę wiary, a nie etykę autonomii moralnej. W kolejnych częściach książki widać wyraźnie nachylenie pastoralne, gdy pisze np. o „kazuistycie z ludzką twarzą” czy o „grzechu i niepowodzeniu moralnym w moralnie skomplikowanym świecie” (169-208). Zależy mu na podkreśleniu przekonania, że nauka moralna nie może być surowa i nazbyt teoretyczna, ale winna uwzględniać całą prawdę o osobie ludzkiej, jak też i coraz większą złożoność współczesnych warunków ludzkiego życia i powołania. Co, oczywiście, nie może osłabiać znaczenia źródeł biblijnych i nauki Kościoła.

Co szczególnie cenne, opracowanie Bretzke’ego, choć nie widać tego w tytule, ma wyraźne nachylenie ekumeniczne. Wiodące w pracy zagadnienie czterech źródeł poznania moralnego ma swoje pochodzenie w „czworoboku wesleyowskim”, a więc pochodzi z tradycji metodystycznej, natomiast Bretzke zaczerpnął to z pism protestanckiego etyka J. Gustafsona (*Protestant and Roman Catholic Ethics: Prospects for Rapprochement*, s. 139-144; *Ethics and Theology*, s. 143-144). Widzi w tym model nie tylko dla katolickiej teologii moralnej, ale również dla etyki ekumenicznej (s. 19-22). Ponadto wielokrotnie – obok dokumentów soborowych czy papieskich (zwłaszcza *Veritatis splendor* i *Evangelium vitae*), jak i pism Akwinaty – powołuje się również na publikacje teologów i etyków protestanckich. W tym sensie książka ta wyraża ekumeniczno-etyczne nachylenie całej twórczości teologa moralisty z jezuickiego University of San Francisco. Warto też docenić zawarty w książce słownik pojęć i terminów teologicznomoralnych (s. 219-244), który sprawia, że ta praca, podejmując niekiedy trudne zagadnienia, staje się zrozumiała również dla czytelnika mniej zorientowanego w teologii. Wykaz wykorzystanej literatury (s. 209-217) oraz indeks osobowo-rzeczowy tym bardziej pomagają w owocnej lekturze. Jeśli dodać do tego jasność i swoiście lekki styl warstwy językowej, a nawet pomocne rysunki, *A Morally Complex World* to pożyteczna i warta lektury praca teologicznomoralna.

Refleksje nad chrześcijańską etyką społeczną

The Future of Christian Social Ethics: Essays on the Work of Ronald H. Preston 1913-2001, red. E.L. Graham, E.D. Reed, New York–London: Continuum 2004, ss. VIII+215.

Protestancka, w tym anglikańska literatura etyczna ma długą i bogatą tradycję uwzględniania problematyki społecznej. W Church of England początki tego motywowanego religijnie zaangażowania społecznego sięgają końca XVIII wieku i Clapham Sect, a zwłaszcza tzw. chrześcijańskiego socjalizmu i F.D. Maurice'a (†1872). W XX wieku wyróżnił się m.in. W. Temple, arcybiskup Canterbury, także wielki działacz ekumeniczny. Ronald H. Preston, zmarły w 2001 r., był spadkobiercą tej tradycji chrześcijańsko-socjalistycznej i liberalnej, inkarnacyjnej teologii społecznej i uważa się go za jednego z czołowych teologów i etyków społecznych XX wieku. Był także pierwszym i wieloletnim kierownikiem Katedry Teologii Społecznej i Pastoralnej na University of Manchester. Był również bardzo aktywnym członkiem The Society for the Study of Christian Ethics, najważniejszego stowarzyszenia etyków angielskich. Spośród głównych prac Prestona warto wymienić: *Religion and the Persistence of Capitalism* (London: SCM 1979); *Church and Society in the Late Twentieth Century: The Economic and Political Task* (London: SCM 1983); *Confusions in Christian Social Ethics: Problems for Geneva and Rome* (London: SCM 1994). Jego zasługi dla myśli społeczno-ekonomicznej to szczególnie dowartościowanie dialogalnej natury chrześcijańskiej etyki społecznej, czyli uznanie wzajemnie krytycznego zaangażowania między źródłami i normami chrześcijańskiej tradycji społecznej (Biblia, teologia moralna) oraz autorytetem nauk społecznych i nauk o człowieku. Sam Preston był dobrze wykształcony w naukach ekonomicznych, co czyniło jego publikacje tym bardziej godnymi uwagi.

The Future of Christian Social Ethics to książkowe wydanie specjalnego zeszytu periodyku „Studies of Christian Ethics” (t. 17, nr 2), który przygotowano z okazji 90. rocznicy urodzin Prestona. Grono jego kolegów-profesorów i uczniów dokonało tu analizy i względnie całościowego podsumowania jego etycznego nauczania w zakresie życia społeczno-ekonomicznego. Warto zwrócić uwagę, że sam tytuł tego opracowania wyraźnie nawiązuje do dwóch książek Prestona: dość obszernej *The Future of Christian Ethics* (London: SCM 1987) i niewielkiej *The Future of Protestant Ethics* (Manchester: John Rylands University Library of Manchester 1984). Po wprowadzeniu E.L. Graham, następcy na katedrze w Manchesterze, całość recenzowanego studium dzieli się na cztery części. Najpierw uwaga zwraca się ku wspomnianemu chrześcijańskiemu socjalizmowi w relacji do społeczeństwa obywatelskiego. Tutaj m.in. D.B. Forrester z Edynburga tłumaczy ideę teologii społecznej, określając ją

jako teologię, która „najpierw zabiega o dobro miasta, zanim będzie chronić interesy Kościoła”, która chce wpływać na sprawiedliwe ukształtowanie świata i społeczeństwa według Ewangelii i wiary, dążyć do ograniczenia zła, przemocy, do budowania narodu i pojednania w życiu publicznym; chce więc dodać głos Ewangelii do debaty społecznej (s. 5-19). Podobną tematykę poruszają dwaj kolejni etycy, z uwzględnieniem specyfiki społeczeństwa szkockiego (do s. 46).

Część II nosi tytuł „Ekonomia polityczna a etyka teologiczna” (s. 47-117). Z czterech autorów dwaj, C.-H. Grenholm i N. Kamergrauzis, to wykładowcy etyki z Uppsali. Grenholm wskazuje na znaczenie dowartościowania problematyki sprawiedliwości w kształtowaniu moralności życia gospodarczego, tak na sposób świecki, jak i religijny (teologiczny), także z odniesieniami szwedzkimi. Kamergrauzis podkreśla potrzebę etyki chrześcijańskiej (religijnej) w życiu społecznym, gospodarczym, a nawet w ogóle w debacie publicznej i życiu publicznym. I. Steedman z Manchesteru zwraca uwagę na zjawisko konsumeryzmu i jego negatywny wpływ na życie społeczne. Sporo uwagi poświęca również tematyce reklamy, jej dobrym i złym stronom. W końcu M.S. Northcott z Edynburga poddaje krytyce ekonomizm kapitalistyczny i socjalistyczny, wskazując przy tym na teologiczny realizm Prestona.

Kolejne teksty odnoszą się do miejsca wartości moralnych w życiu społecznym (do s. 172). Na podstawie badań w kilku wielkich miastach i środowiskach dostrzega się słabnące znaczenie i wpływ wartości na kształt życia społecznego i rosnącą niezdolność ludzi do udziału w życiu wspólnotowym i politycznym (K. Medhurst, J. Sweeney), a treści i idee teologiczne wydają się coraz bardziej nieobecne w debacie i życiu publicznym (G. Smith). Feministka H. Stanton w swoim artykule szuka u Prestona przesłanek dla rozwijania myśli feministycznej i zwraca uwagę zwłaszcza na jego hermeneutykę podejrzliwości. Z żalem stwierdza jednak, że Preston nie zaangażował się bardziej w poprawę statusu kobiet w swoim czasie. Dwa kolejne teksty (W. Dackson, M.D. Chapman) analizują, gdzie i w jakim stopniu Preston był wierny myśli społecznej i teologii chrześcijańskiego realizmu W. Temple, a gdzie nie do końca go rozumiał, zwłaszcza na polu eklezjologii. Padają tu wezwania, by nadać etyce więcej miejsca w życiu społecznym i politycznym, tym bardziej że dostrzega się tendencje do jej całkowitego usunięcia w sferę prywatną.

Ostatni blok tekstów to trzy artykuły na temat wzajemnych relacji między chrześcijańską etyką społeczną a zjawiskiem globalizacji. M. Brown z Cambridge odnosi się do pewnej kontrowersji między Prestonem a amerykańskim etykiem A. MacIntyre'em i zarzuca obu, że nie dość poważnie odnoszą się do współczesnej ekonomii globalnej (s. 173-181). P. Sedgwick z St. Michael's College podkreśla narastający globalny charakter ośrodków gospodarczych i pokazuje reakcje Kościołów na to zjawisko. Píše też o sprawiedliwości społecznej i równości w relacjach międzynarodowych (s. 182-196). Natomiast

M.H. Taylor, profesor teologii społecznej z uniwersytetu w Birmingham, zwraca uwagę na problem zaufania w system globalny, krytycznie pisze o jego zdolności dostarczania dóbr materialnych i moralnych, szkicuje też wskazówki na przyszłość (s. 197-215).

Recenzowane opracowanie, przy całym swoim krytycznym charakterze, pozwala dostrzec w R. Prestonie jednego z czołowych etyków społecznych XX wieku, i to nie tylko w środowiskach anglikańskich czy protestanckich. Prace zbiorowe tego typu zawsze pozwalają zapoznać się z szerszym spektrum rzeczywistości społecznej, często słabo znanej współczesnym czytelnikom.

Dekalog z perspektywy protestanckiej

The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness, red. W.P. Brown, Louisville–London: Westminster John Knox Press 2004, ss. XIV+349.

Protestancka literatura etyczna szczególnie podkreśla biblijne zakorzenie nie wszelkiej nauki moralnej, która ma prowadzić człowieka na jego drodze do Boga i Jego królestwa. Być może najbardziej jest to widoczne w tradycji luterkańskiej, czego przykładem jest omawiany tom, analizujący ogólne przesłanie Dekalogu i poszczególnych przykazań, jak je odczytują współcześnie teologowie protestanccy. W centrum tych analiz jest zawarte w tytule przekonanie o podstawowym fundamencie Dekalogu, jakim jest przymierze Boga z ludźmi i rodząca się z tego – zobowiązująca! – „wzajemna wierność”.

Redaktor, William P. Brown, jest profesorem Starego Testamentu w amerykańskim Columbia Theological Seminary. Autorzy poszczególnych rozdziałów to bardziej czy mniej znani bibliści protestanccy z różnych ośrodków teologicznych w USA. Cały tom zaś ukazał się w ramach serii Library of Theological Ethics, która prezentuje teologiczno-etyczne analizy i interpretacje, zwykle odwołujące się do zarówno do twórców i głównych kontynuatorów reformacji, jak i późniejszych ważnych dla protestantyzmu teologów i etyków.

Na strukturę tego obszernego tomu składają się trzy grupy tekstów, poprzedzone wprowadzeniem P.D. Millera, który szkicuje ogólne tło dla przykazań w postaci tzw. etyki wzajemności, czyli etyki przymierza (s. 12-29). Następująca część pierwsza zawiera w sumie dziewięć tekstów, z których kilka to klasyczne fragmenty pism św. Tomasza z Akwinu, Marcina Lutra i Jana Kalwina oraz towarzyszące im komentarze, których wspólnym celem jest wykazanie zobowiązującego charakteru przykazań Dekalogu. Zarysowano tu ogólną

interpretację prawa Bożego i przykazań w tradycji tomistycznej (s. 45-50), luterńskiej (s. 61-67), reformowanej (s. 78-99) i anabaptystycznej (s. 106-115).

Druga część zawiera trzy teksty (s. 133-170), w przeciwieństwie do wielu innych nigdzie dotąd niepublikowane, które odnoszą się do rozumienia Dziesięciu Przykazań we współczesnej refleksji biblijno-moralnej. Akcent pada m.in. na istotę struktury Dekalogu zawartą w pojęciach „dar” i „odpowiedzialność” (M. Stevens); na taki charakter Dekalogu i całego prawa biblijnego, który dał podstawy do późniejszej „mentalności demokratycznej” (J.L. Ska); w końcu na określony sposób obecności Dziesięciu Przykazań w sferze publicznej, czego przykładem jest tu demokracja amerykańska (N.J. Duff).

Ostatnia, trzecia część *The Ten Commandments* zawiera bardziej lub mniej obszerne interpretacje poszczególnych przykazań. Niemal wszystkie z jedenastu artykułów ukazały się już wcześniej, co sprawia, że różnią się one między sobą w zakresie i stopniu wyczerpania interpretacji. Przed każdym komentarzem podane jest dokładne brzmienie danego przykazania w obu wersjach – z Księgi Wyjścia i Powtórzonego Prawa. Teksty te niekiedy mają charakter raczej ogólny i odwołują się do różnych innych komentarzy, natomiast w pozostałych przypadkach wyraźnie wyrastają np. z tradycji luterńskiej (G.M. Simpson) czy żydowskiej (A.J. Heschel). Warto też podkreślić, że liczne grono autorów reprezentuje zarówno nauki biblijne, jak też teologiczne i etyczne. Zresztą taki był wyraźny zamiśl redaktora całości, który chciał osiągnąć swoistą równowagę wśród różnych interpretacji, gdyż „teologowie i etycy nie mogą sobie pozwolić na ignorowanie wyników badań biblijnych, a bibliści, na odwrót, nie mogą zlekceważyć pytań i zainteresowań etyków i teologów” (s. 11). Stąd to opracowanie należy polecić zarówno biblistom, jak i dogmatykom czy teologom moralnym, którym nie wolno pominąć przykazań Bożych jako tekstu świętego i szczególnie moralnie autorytatywnego.

Zarówno liczne i często rozbudowane przypisy, jak też bardzo obfity zestaw bibliografii załącznikowej (prawie 400 pozycji, s. 321-331) potwierdzają naukową wartość recenzowanego tomu, w którego lekturze z pewnością pomogą indeksy osób, odniesień biblijnych i przedmiotowy (s. 337-349). Należy więc wyrazić nadzieję, że *The Ten Commandments* stanie się przedmiotem zainteresowania tak studentów, jak i naukowców profesjonalnie zajmujących się zwłaszcza Dekalogiem i jego nieprzemijającym przesłaniem.

Nowy podręcznik do etyki teologicznej z Oksfordu

The Oxford Handbook of Theological Ethics, red. G. Meilaender, W. Werpehowski, Oxford: OUP 2005, ss. IX+546.

Właśnie pod nazwą etyki teologicznej (raczej niż teologii moralnej) ukazuje się ostatnio coraz więcej literatury z tego zakresu. Pierwszy światowy kongres katolickich teologów moralistów, który miał miejsce w Padwie w dn. 8-11 lipca 2006 r., również przyjął ten termin jako bardziej odpowiedni, za czym opowiedział się m.in. znany teolog moralista Marciano Vidal z Madrytu. *The Oxford Handbook of Theological Ethics* używa tego określenia także i z tego powodu, że w powszechnym odbiorze termin „teologia moralna” kojarzy się zwykle z nauczaniem moralnym Kościoła katolickiego, podczas gdy za tą książką stoją autorzy pochodzący z różnych chrześcijańskich wyznań.

Gilbert Meilaender i William Werpehowski, redaktorzy tego obszernego tomu, należą do dość znanych teologów i etyków, przynajmniej w literaturze anglojęzycznej. Obaj są profesorami etyki chrześcijańskiej w USA, pierwszy na luteranśkim Valparaiso University w stanie Indiana, drugi na katolickim Villanova University w stanie Pensylwania. Spośród innych ich publikacji warto wskazać na następujące: G. Meilaender. *Body, Soul and Bioethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1995; tenże. *Bioethcis: A Primer for Christians*, Grand Rapids: Eerdmans 1996; tenże. *Things That Count: Essays Moral and Theological*, Wilmington: ISI Books 2000; W. Werpehowski. *American Protestant Ethics and the Legacy of H. Richard Niebuhr*, Washington, D.C.: Georgetown University Press 2002.

W założeniu obu redaktorów chodziło o przedstawienie najważniejszych zagadnień teologiczno-etycznych, które nadają kształt współczesnej chrześcijańskiej nauce moralnej. Całość dzieli się na sześć części, gdzie chodzi kolejno o: teologiczny charakter etyki chrześcijańskiej (wzajemną relację dogmatyki i etyki); źródła poznania moralnego; strukturę chrześcijańskiego życia, jego ducha i wybrane obszary; w końcu o wybrane dzieła, które w szczególny sposób nadały kształt dzisiejszej etyce chrześcijańskiej. Do każdego rozdziału dołączona jest, zwykle dość obfita, lista odniesień czy sugerowanych lektur. Taki układ poszczególnych artykułów uwidacznia określoną logikę wykładu, gdzie – co zaznaczają sami redaktorzy – szczególnie ważne jest, by na początku podkreślić teologiczny fundament etyki chrześcijańskiej, nawiązując w ten sposób zarówno do struktury Tomaszowej *Summa theologiae*, gdzie *Pars prima* traktuje o Bogu, by dopiero dalej przejść do człowieka i jego życia, jak i do założeń i charakteru pism J. Kalwina i K. Bartha (s. 2).

Wśród kilkudziesięciu autorów poszczególnych rozdziałów, głównie z uniwersytetów amerykańskich, są znani etycy katoliccy (np. J. Porter z Notre Dame czy J.F. Keenan z Boston College) i protestanccy (np. S. Hauerwas z Duke University). Daje to stosunkowo wszechstronny przegląd dzisiejszego chrześcijańskiego środowiska etycznego z różnych ośrodków akademickich w USA. W pierwszym zbiorze tekstów na temat relacji etyki do dogmatyki (s. 7-89) etyka ukazana jest w odniesieniu do takich zagadnień ściśle teologicznych, jak stworzenie (L.S. Cahill), odkupienie (R.R. Reno), eschatologia (K. Tanner), eklezjologia (B. Wannenwetsch) i łaska (G. Meilaender). Takie ujęcie pozwala wskazać na zakorzenienie etyki chrześcijańskiej w głównych prawdach chrześcijańskiej wiary, przez co uwypukla jej teologiczny charakter, nawet jeśli w niektórych rozdziałach wyraźnie dostrzega się mocne uzależnienie wykładu od własnej, np. luteranńskiej czy metodystycznej, tradycji teologicznej.

Do podstawowych źródeł poznania moralnego w kolejnej części pracy (s. 93-185) zalicza się Pismo Święte (W.C. Spohn), Boże przykazania (L. Malcolm), Tradycję w Kościele (P. Turner), rozum i prawo naturalne (S. Pope) oraz doświadczenie (D.F. Ottati). To potwierdza wszechstronność ujęcia źródeł i samego rozumienia etyki chrześcijańskiej, choć ze względu na różną przynależność wyznaniową poszczególnych autorów nie pozwala ostatecznie ustalić, w jaki sposób te źródła mają być wykorzystywane i jak je zhierarchizować. Kolejna część *The Oxford Handbook* ma na celu wskazanie na podstawowe rzeczywistości tworzące strukturę chrześcijańskiego życia moralnego (s. 187-269). Obok tematów tradycyjnych, których w zasadzie nie pomija się w opracowaniach katolickich czy protestanckich, czyli powołania (M. Stackhouse) i cnoty (J. Porter), jest też mowa o zasadach w życiu moralnym (R.B. Miller), odpowiedzialności (G.P. McKenny) i o śmierci widzianej jako osobiste i moralne ukierunkowanie życia (D.F. Weaver). Po tych tekstach następuje opis ducha chrześcijańskiego życia moralnego (s. 271-321), gdzie uwagę zwraca się przede wszystkim na cnoty teologalne – wiarę (G. Outka), nadzieję (J. Webster) i miłość (A.L. Hall). Tutaj uwidacznia się specyficznie chrześcijańskie rozumienie życia moralnego jako życia w Chrystusie. Spośród istotnych obszarów życia społecznego, gdzie chrześcijanin realizuje swoje życiowe powołanie (s. 323-412), jako główne uwzględniono państwo i politykę (R. Benne), rodzinę (S. Wheeler), gospodarkę (H. Beckley), kulturę (V. Guroian), by w końcu – co niespotykane w takim ujęciu – uwagę poświęcić rzeczywistości Kościoła (P.J. Griffiths). Redaktorzy całego tomu piszą wprost, że „w rzeczywistości, niektóre z najgłębszych problemów, jakie chrześcijanie napotykają, gdy rozważają, jak powinni żyć [...] mają do czynienia właśnie z tym, jak ktoś sobie radzi ze skomplikowanymi zobowiązaniami, mającymi jednocześnie odniesienie do życia w Kościele i w innych sferach życia” (s. 3).

W ostatniej części *Oksfordzki podręcznik* prezentuje kilka wybranych dzieł z zakresu szeroko rozumianej etyki chrześcijańskiej, które – w opinii Meilaendera i Werpehowskiego – w wyjątkowy sposób ukształtowały jej tożsamość. Nie są to najlepsze książki, jakie w ogóle powstały w teologii moralnej, ale takie, które szczególnie pozwalają zrozumieć jej naturę, treść, kierunek rozważań itp. I tak W. Schweiker prezentuje *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* Ernesta Troeltscha (†1923) z 1912 r. (wyd. ang.: *The Social Teaching of the Christian Churches*, tłum. O. Wyon, London: Allen & Unwin 1931; s. 415-432). Szczególnie w świecie protestanckim dzieło to uważa się za najbardziej wyczerpujące i teologiczne ukazanie chrześcijańskiej wizji życia społecznego. W. Werpehowski analizuje *Agape and Eros* Andersa Nygrena (†1978), wydane po szwedzku w latach 1930-1936 (s. 433-448). Ta obszerna książka luterńskiego biskupa Lund, mimo swej krytyki, prezentuje dwa podstawowe motywy wiary – *agape* jako miłość zstępującą (od Boga do człowieka) i *eros* jako miłość wstępującą (od człowieka do Boga), które razem mają ukazać istotę życia chrześcijańskiego. W kolejnym artykule D.H. Smith przypomina wielkie dzieło anglikańskiego moralisty Kennetha E. Kirka (†1954) *The Vision of God: The Christian Doctrine of the summum bonum* z 1931 r. (s. 449-465). Jego podstawowe przesłanie wskazuje na kult i uwielbienie Boga, które zawsze należy widzieć jako pierwsze i wcześniejsze w stosunku do samego życia moralnego: „Etyka czy służba, która nie jest zakorzeniona w kulcie, w końcu zawsze będzie egoistyczna i zadufana w sobie. Kult zakorzenienia działanie moralne i służbę w pokorze, w uznaniu, że człowiek jest sługą, a nie Bogiem, a stąd jest omylny i zależny” (s. 449). Z kolei D.M. Yeager prezentuje *Christ and Culture* H. Richarda Niebuhra (†1962) z 1951 r. (s. 466-486). Praca ta uchodzi za szczególnie precyzyjne ukazanie pięciu modeli etyki chrześcijańskiej w jej relacji do kultury (czy w ogóle świata). Następny esej R.W. Lovina przypomina *The Nature and Destiny of Man* Reinholda Niebuhra (†1971) z 1941 r. (s. 487-502). To praca, która w pierwotnej wersji była cyklem prestiżowych wykładów im. Gifforda, wygłoszonych na University of Edinburgh w 1939 r., a która najpełniej wyraża tzw. chrześcijański realizm odnośnie do prawdy o człowieku, jego naturze i przeznaczeniu. J.F. Keenan prezentuje *The Making of Moral Theology* Johna Mahoneya z jezuickiego Heythrop College z 1987 r. (s. 503-519). Ta książka, mająca charakter zarysu historycznego teologii moralnej, nadal znajduje wielu czytelników wśród studentów i nauczycieli nie tylko katolickiej teologii moralnej. W ostatnim esej *Oksfordzkiego podręcznika* S. Hauerwas i J. Bennett dają zarys katolickiej nauki społecznej (w tym problematyki małżeńsko-rodzinnej) od *Rerum novarum* Leona XIII do *Centesimus annus* Jana Pawła II (s. 520-537). Podkreślają oni m.in., że choć sam charakter tej nauki społecznej jest wyjątkowy, bo zawiera się w oficjalnych dokumentach Kościoła, to jej szczególna wartość bierze się z głębokiego zakorzenienia w Objawieniu i teo-

logii. Odnosi się to również do chrześcijańskiej wizji małżeństwa i rodziny czy wartości życia ludzkiego, gdzie Jan Paweł II dla przykładu „dostarcza pewnych odpowiedzi teologicznych na niepokoje feministyczne poprzez przykład życia i dzieła Chrystusa” (s. 536).

W całości tego opracowania, nazwanego przez redaktorów podręcznikiem, dostrzec można liczne odniesienia do pism Ojców Kościoła, św. Tomasza, do licznych autorów współczesnych katolickich i protestanckich. Jednakże z wyjątkiem ostatniego tekstu, co oczywiste, tylko sporadycznie przywołuje się oficjalną naukę Kościoła. Dla orientacji w całości opracowania pomocą są z pewnością indeks osobowy i cytowań biblijnych (s. 538-546). Warto też zauważyć, że o znaczeniu tej książki świadczy także fakt jej opublikowania przez oksfordzkie wydawnictwo uniwersyteckie (OUP), które daje swoje imię jedynie szczególnie znaczącym publikacjom naukowym. Nawet jeżeli zebrane w tym tomie teksty nie wyczerpują podejmowanej problematyki, mając często charakter osobistych esejów teologicznomoralnych, to jest to rzadki dziś przykład wszechstronnej analizy i prezentacji chrześcijańskiej etyki teologicznej, jaka rozwija się na pograniczu katolicko-protestanckim.

Tomistyczne ujęcie prawa naturalnego

Jean Porter, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2005, ss. XII+420.

Coraz bogatsza w ostatnich latach literatura teologiczna na temat prawa naturalnego wzbogaciła się o obszerne dzieło Jean Porter, która jest profesorem teologii moralnej na znanym katolickim uniwersytecie Notre Dame w amerykańskim stanie Indiana. To nie po raz pierwszy Porter pisze o prawie naturalnym. Wśród jej wcześniejszych publikacji na uwagę zasługują m.in.: *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics* (Louisville: Westminster John Knox Press 1990); *Moral Action and Christian Ethics* (Cambridge–New York: Cambridge University Press 1995); *Natural and Divine Law: Reclaiming the Tradition for Christian Ethics* (Ottawa: Novalis–Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 1999). Już same tytuły jej książek wskazują na ukierunkowanie badań i publikacji ku myśli tomistycznej, której aktualność i znaczenie dla współczesnej etyki chrześcijańskiej dostrzega i rozwija. Jest czynnym i znanym nie tylko w USA teologiem moralistą. Latem 2006 r. brała czynny udział w przygotowaniu i przebiegu pierwszego światowego kongresu katolickich teologów moralistów w Padwie.

Analizowana tutaj praca prof. Porter stanowi jakby podsumowanie jej dotychczasowych badań i opracowań problematyki prawa naturalnego, czemu od początku poświęcała dużo uwagi. Stąd kilka fragmentów tej pracy ukazało się już wcześniej w formie samodzielnych artykułów. Całość jest jednak dobrze skomponowana i spójna wewnętrznie. Jak sama pisze, ta praca stanowi ciąg dalszy wcześniejszego studium *Natural and Divine Law*. Zamierzeniem, zresztą skutecznie zrealizowanym, było wyjście zwłaszcza od myśli Akwinaty w scholastycznym kontekście i ówczesnej myśli prawniczej, by wykazać, że cała ta doktryna prawnonaturalna jest nadal aktualna w obecnym kontekście i „teologicznie obiecująca”. Dotyczy to również relacji do pism współczesnych autorów protestanckich (J. Gustafson., R. Hütter, O. O'Donovan, N. Biggar; por. np. s. 40-44), którzy piszą o prawie naturalnym. Porter podkreśla, że mimo pewnych podobieństw, różnica w podejściu do tej tematyki polega głównie na tym, że protestanci koncentrują się szczególnie na teologicznym znaczeniu ludzkiej natury i (ewentualnego) prawa naturalnego, podczas gdy autorzy katoliccy na wymiarze racjonalnym i normatywnym (s. 325).

W strukturze pracy da się dostrzec jasny sposób prowadzenia myśli. Autorka zaczyna od wyjaśnienia koncepcji natury, by przejść do ludzkiej natury z akcentem na jej teleologiczny charakter, a następnie stawia to w kontekście aretologicznym i ludzkiego dążenia do szczęścia, co również wyprowadza z myśli św. Tomasza. Podkreśla tu, że właśnie „koncepcja szczęścia ma kluczowe znaczenie dla tomistycznej teorii prawa naturalnego, ponieważ stanowi kształt, w ramach którego dokonuje się integracja dwóch wymiarów ludzkiej egzystencji, to znaczy wszechstronnie rozumianej ludzkiej natury i specyficznie ludzkiego charakteru naturalnej egzystencji, czyli ludzkiego rozumu” (s. 143). Te rozważania prowadzą Porter do kwestii rozumu praktycznego jako ludzkiej zdolności do wyprowadzenia prawa naturalnego i jego stosowania, czemu towarzyszy pożyteczna analiza czynu ludzkiego (s. 231-324). W ostatniej części swego studium autorka umieszcza prawo naturalne w szerokim kontekście etyki teologicznej (teologii moralnej), by zaradzić pewnej sprzeczności, która wynika z jednej strony z uznania prawa naturalnego jako rzeczywistości uniwersalnie ludzkiej, a z drugiej jako zagadnienia teologicznego. Podkreśla, że choć prawo naturalne zawiera podstawowe normy moralne dostępne dla ludzkiego rozumu, to jednocześnie potrzebuje objawienia dla jego pełnego zrozumienia. Dalej poświęca też uwagę szczegółowej kwestii praw człowieka (naturalnych praw ludzkich), tak często przywoływanych w aktualnym kontekście międzynarodowym i wielokulturowym, zwłaszcza prawnym. Ich powszechna obecność w dzisiejszym prawodawstwie potrzebuje jednak właściwej interpretacji i uzasadnienia, czego często brak, albo jest niewystarczające. Stąd Porter pisze, że skłania się ku przekonaniu, że „teoretyczna obrona praw człowieka musi się ostatecznie opierać na podstawach teologicznych” (s. 371).

Opracowanie prof. Porter to dzieło wyjątkowo bogate i wieloaspektowe w traktowaniu doktryny prawa naturalnego, gdzie zwykle punktem wyjścia jest nauka Tomaszowa, by następnie odnosić się i czerpać z wielorakich źródeł i studiów, które pozwalają lepiej pojąć poszczególne aspekty głównego zagadnienia. W całej pracy łatwo dostrzec głębokie zorientowanie w odnośnej literaturze, nie tylko teologicznej czy filozoficznej, ale również prawnej czy przyrodniczej, gdzie to potrzebne. Co widać szczególnie w często rozbudowanych przypisach czy w wykazie bibliograficznym (s. 401-416). Pomocne w lekturze są z pewnością dwa dodane (bardzo częste w publikacjach amerykańskich) indeksy – osobowy i rzeczowy. Należy więc wyrazić przekonanie, że każdy, komu zależy na zapoznaniu się z dzisiejszym stanem dyskusji nad rozumieniem prawa naturalnego, nie pominie *Nature as Reason*, swoistej *summy* prawnonaturalnej Jean Porter z University of Notre Dame.

Antropologia teologicznomoralna w świetle *Veritatis splendor*

L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica "Veritatis splendor". Atti del simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, Settembre 2003, red. R. Tremblay, L.F. Ladaria, A.R. Luño, Vatican City: LEV 2006, ss. 336.

Ten starannie wydany przez oficynę watykańską tom zawiera materiały z sympozjum zorganizowanego przez Kongregację Nauki Wiary w 10. rocznicę ukazania się encykliki *Veritatis splendor* Jana Pawła II, które odbyło się w Rzymie w dniach 23-26 września 2003 r. Jak jednoznacznie sugeruje tytuł sesji, zamierzeniem była analiza i pogłębienie papieskich wskazań na temat fundamentu antropologicznego moralności. Redaktorzy tomu to trzech profesorów teologii moralnej z rzymskich uczelni: R. Tremblay wykłada w Akademii Alfonsjańskiej, L.F. Ladaria na Gregorianie, a A.R. Luño na Uniwersytecie Świętego Krzyża. Wszyscy oni są konsultorami Kongregacji Nauki Wiary.

Na całość tomu składa się osiem wystąpień, którym towarzyszą odpowiedzi na referaty, a niekiedy również głosy z dyskusji po referatach. W części wstępnej publikacji znajduje się wprowadzenie i informacja o zawartości książki, a także tekst wystąpienia kard. J. Raztingera. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary podkreślił, że stale potrzeba uważnego rozpoznawania nowych problemów, wobec których staje i wspólnota Kościoła, i sumienie chrześcijańskie. Natomiast refleksja nad naturą ludzką ze wszystkim, co do niej przynależy, domaga się

nowej syntezy, dzięki czemu człowiek we właściwej sobie rozumności będzie „ukonkretniał i realizował dobro moralne” (s. 21). W tej części omawianej publikacji znajduje się ponadto specjalny list Jana Pawła II, który skierował do uczestników sympozjum. Ojciec święty wskazał tam, że „rozpoczynanie od Chrystusa, kontemplowanie Jego Oblicza, trwanie w naśladowaniu Go, to nauczanie, jakie *Veritatis splendor* stale nam oferuje”. Dlatego źródłem odniesienia „dla moralności chrześcijańskiej nie jest kultura ludzka, ale Boży zamysł w stworzeniu i odkupieniu. W tajemnicy paschalnej i w tajemnicy naszego usynowienia wyłania się w całym swoim blasku pierwotna godność człowieczeństwa” (s. 23-24).

Autorem pierwszego referatu pt. *Od człowieka do Chrystusa. Od Chrystusa do człowieka* był abp Angelo Scola z Wenecji (s. 25-41). Wskazuje w nim na fundamentalne stwierdzenie encykliki *Veritatis splendor*, że „Jezus sam jest żywym «wypełnieniem» Prawa, ponieważ swoim życiem urzeczywistnia autentyczny sens Prawa poprzez całkowity dar z siebie: *On sam staje się Prawem żywym i osobowym*” (nr 15). Do tej papieskiej tezy odwołują się dalsze refleksje Scoli na temat wolności i prawa, sumienia i wolności oraz relacji wolności do prawdy. Reakcją na ten referat jest dłuższe wystąpienie L. Lorenzettiego oraz kilka krótszych głosów. Drugi referat wygłosił redemptorysta R. Tremblay na temat „antropologii synowskiej”, która jawi się jako szczególnie ważna w świetle objawionego słowa Bożego (s. 57-72). Ta antropologia usynowienia „nie zostawia miejsca na «moralność autonomiczną», w której treść *humanum* [...] widziana jest jako sama w sobie, czy oderwana od tego, co Boże [...]. W człowieku wierzącym *humanum* istnieje jako konkretnie związane z synowską adopcją, która determinuje sam jego byt” (s. 71). Odpowiedzią na to wystąpienie był głos prof. J. Laffitte.

Z kolei amerykański dominikanin prof. Romanus Cessario mówił o związku antropologii moralnej z antropologią usynowienia (s. 92-101). Jego referat pt. *Chrześcijański personalizizm a synostwo adopcyjne* odwołuje się zwłaszcza do św. Tomasza, który dał ważne przesłanki – zwłaszcza na kanwie pojęcia *imago Dei* – dla właściwego, teologicznego zrozumienia chrześcijańskiej antropologii synostwa. Cessario przywołuje też swoje osobiste doświadczenie duszpasterskie, które każe mu stwierdzić, że człowieka trzeba najpierw doprowadzić do umiłowania prawdy moralnej, by dzięki temu zaczął on tak żyć, zwłaszcza w sytuacjach wymagających wielkiej ofiary: „Chrześcijańska antropologia synostwa wymaga o wiele więcej, niż tylko chwilowej uwagi dla formalnej argumentacji [...]. Encyklika wzywa nas do takiej mądrości, która obejmuje więcej, niż uznanie norm moralnych. Cały świat powinien być wdzięczny za to zaproszenie” (s. 101). Temu referatowi towarzyszy odpowiedź F.C.F. Sáncheza.

Prof. Eberhard Schockenhoff z Fryburga w kontekście encykliki *Veritatis splendor* mówił o dawnym sporze między autonomią moralną a etyką wiary

(s. 120-143). Doszedł do przekonania, że przy właściwej interpretacji można tę błędną alternatywę przewyciężyć, pamiętając, że z jednej strony etyka chrześcijańska była zawsze widziana jako etyka poznania racjonalnego, a z drugiej była zawsze etyką wiary. Uzupełnieniem tego wystąpienia był głos O. Bernanoscioni. Z kolei prof. Massimo Serretti z rzymskiego Lateranum przeprowadził analizę relacji natury do nadnatury w antropologii chrześcijańskiej (s. 163-185). Natomiast prof. André-Marie Jérumanis z Lugano poszukiwał implikacji omawianej antropologii synowskiej dla prawa naturalnego (s. 203-231). Jérumanis podkreślił m.in., że prawo naturalne ma zadanie integrujące w tej antropologii i nadaje dynamizm działaniu w duchu synowskim, natomiast z antropologii usynowienia wypływa „hermeneutyka usynowienia”.

W dalszych partiach książki, obok odpowiedzi na główne wystąpienia, referaty zwracają się kilkakrotnie ku kontekstowi eklezjalnemu rozważanej antropologii synostwa. Prof. Livio Melina z Rzymu ukazał problematykę moralną jako kwestię eklezjologiczną, z czym istotnie kłóci się np. koncepcja autonomii moralnej (s. 253-270). Prof. Paul McPartlan z Londynu zajął się wyjaśnieniem kompetencji Magisterium Ecclesiae w odniesieniu do człowieka i jego życia (s. 288-299). Wskazał, że zadanie wyjaśniania zagadnień moralnych i rozstrzygania ich oceny moralnej zbiega się w Kościele z zadaniem wyjaśniania Bożego Objawienia. Przywołując konstytucję soborową *Gaudium et spes* podkreślił też, że relacja Kościoła do świata winna być uważna, krytyczna, ale i pełna miłości, a będzie wtedy autentycznie katolicka: „Magisterium musi przewodzić Kościołowi w wyjaśnianiu głosów naszych czasów, ale musi też nakłaniać Kościół najpierw do słuchania tych głosów” (s. 299). Zakończenie książki stanowią krótkie wnioski (s. 326-329) oraz informacje o autorach głównych wystąpień i pozostałych uczestnikach konferencji.

Warto podkreślić, że wszystkie teksty tej publikacji wielokrotnie odwołują się do dokumentów soborowych, do *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, a zwłaszcza do licznych wypowiedzi Jana Pawła II. Stąd jest tam wiele cennych, niekiedy rozbudowanych przypisów, co pozwala potwierdzić czy pogłębiać stawiane tezy. Całe opracowanie charakteryzuje precyzyjny i adekwatny język, jak również staranna szata graficzna. Należy stwierdzić, że jest to ważne studium nad antropologią teologicznomoralną, dla której cenne przesłanki daje nauczanie Jana Pawła II wyrażone w encyklice *Veritatis splendor*. Takie publikacje potwierdzają, że analizy i debaty naukowe nad nauczaniem papieskim, jakie mają miejsce także z inicjatywy ważnych urzędów watykańskich, spełniają istotną rolę w wyjaśnianiu i pogłębianiu nauczania magisterialnego Kościoła.

Wszechstronnie o człowieku

Human Nature in Its Wholeness: A Roman Catholic Perspective, red. D.N. Robinson, G.M. Sweeney, R. Gill, Washington, DC: The Catholic University of America Press 2006, ss. XIII+325.

Współczesne debaty nad rozumieniem człowieka, jego życia i powołania, to jeden z najbardziej ważkich i godnych uwagi tematów. Tym bardziej że wśród różnych redukcjonistycznych czy wprost fałszywych wizji antropologicznych coraz bardziej wydaje się przyjmować i upowszechniać tzw. nowy model kulturowy człowieka, radykalnie odmienny od wizji dotychczasowej. Trzeba powtórzyć za Janem Pawłem II, że we współczesnym świecie toczy się „spór o człowieka”. W takim kontekście *Human Nature in Its Wholeness*, nowa publikacja przygotowana przez wydawnictwo uniwersyteckie Katolickiego Uniwersytetu Ameryki z Waszyngtonu, to cenne i warte uważnej lektury opracowanie. Trzej redaktorzy książki to: D.N. Robinson – profesor psychologii i filozofii na Georgetown University, Columbia i w brytyjskim Oksfordzie; G.M. Sweeney – założycielka i dziekan The Institute for the Psychological Sciences w amerykańskim Arlington i profesor psychologii na Papieskim Uniwersytecie Regina Apostolorum w Rzymie; R. Gill – członek Legionistów Chrystusa, wykładowca filozofii i teologii. Jak podkreślają redaktorzy, cała praca ma na celu wszechstronne przedstawienie koncepcji natury ludzkiej w jej różnych wymiarach, dzięki czemu pełniej odsłoni się prawda o osobie ludzkiej, która winna być w centrum każdej debaty społecznej, naukowej czy filozoficzno-teologicznej (por. s. XII-XIII). U początków książki była dwudniowa sesja naukowa w styczniu 2004 r., zorganizowana przez The Institute for the Psychological Sciences. Wszyscy autorzy to katolicycy naukowcy z zakresu filozofii, teologii, prawa i psychologii, i o taką katolicką wizję człowieka im tutaj chodzi. Za całą publikacją kryje się więc przekonanie o konieczności dialogu między nauką a religią w odczytywaniu tej podstawowej prawdy. W bardzo wielu miejscach autorzy przywołują nauczanie Jana Pawła II, które było dla nich szczególną inspiracją.

Przez całą książkę w istocie przewija się podstawowe pytanie o to, kim jest człowiek oraz jak powinien żyć? Już na początku zwraca na to uwagę G. Sweeney, gdy pisze, że w obliczu narastającej fragmentaryzacji wiedzy tym bardziej należy szukać „prawdy o człowieku”, a uważny dialog między religią a nauką ma ukazać właściwe spojrzenie na „naturę ludzką i na najgłębsze pytania, jakie rodzą się z ludzkiej egzystencji i poszukiwania prawdy” (s. 3). W pierwszym tekście znany amerykański filozof R. Hittinger daje zarys katolickiej antropologii, wielokrotnie odwołując się do nauczania Jana Pawła II. Potrzeba takiej

pełnej wizji człowieka jest obecnie tym bardziej pilna, gdyż szerzą się „negatywne antropologie”. Podkreśla za Papieżem, że „podstawowa teza katolickiej antropologii to prawda, że istota ludzka jest na obraz Boży i nie może być zredukowana do zwykłego elementu przyrody czy do anonimowego elementu w ludzkim świecie” (s. 15-16). Zauważa też np. charakterystyczne metodologiczne aspekty antropologii papieskiej (s. 24-26). Z innego punktu widzenia spogląda na człowieka C. Westfall, która prawdę o stworzeniu człowieka na obraz Boży odczytuje w formach architektonicznych, zwłaszcza z odwołaniem się do *De re aedificatoria* L.B. Albertiego. Człowiek w swoim kształcie jest tu widziany jako najważniejsze źródło harmonii w przyrodzie, czemu usiłują dać wyraz właśnie dzieła architektury (s. 144-159).

D. Robinson przywołuje przypadek konfliktu Galileusza z Kościołem i sposób jego rozwiązania za czasów Jana Pawła II, by podkreślić zdolność i zobowiązanie człowieka do poszukiwania prawdy za pomocą rozumu i wiary zarazem. Nauki empiryczne dużo mówią o człowieku, ale nie dadzą jego pełnej wizji. Dlatego można mówić o „zobowiązaniu do wiary religijnej”, by tajemnicę człowieka bardziej rozświetlić (s. 181). Na temat ludzkiej zdolności do poznania pisze także J. Dougherty, odwołując się do wizji uniwersytetu na przykładzie Newmana i Humboldta oraz z odniesieniem do nauki papieża Leona XIII. Wobec nasilającego się w USA trendu oświeceniowego, w XIX wieku powołano do istnienia Katolicki Uniwersytet Ameryki, który miał od początku bronić racjonalności poznania i działania człowieka (s. 184). Na odczytaniu istotnych elementów w naturze osoby ludzkiej koncentruje się także R. Royal, gdy stwierdza, że chodzi tu z jednej strony o otwarcie się człowieka na transcendencję, a z drugiej o jego pełne zaangażowanie w życie na ziemi. Świadectwa historyczne dają wyraz pięciu szczególnym cnotom, jakie w tym zaangażowaniu chrześcijanie przejawiali: wytrwałość, heroiczna miłość, wielkoduszne otwarcie się na życie, święta śmiałość, chrześcijańska przebiegłość (s. 117-119).

Ciekawy tekst przygotował R. George, autor wielu znanych prac z filozofii i teorii prawa. Jak wcześniej w swoich publikacjach, podkreśla zwłaszcza konieczność zachowania związku prawa i moralności właśnie na podstawie właściwej antropologii (s. 80-95). Z tym bowiem jaka jest ludzka natura, wiąże się pytanie o to, jak człowiek ma żyć. Analizuje poglądy dwóch głośnych współcześnie filozofów – J. Rawlsa i J. Habermasa, by wykazać, że ich założenia są w sprzeczności z katolickim podejściem do życia moralnego i społecznego, które bazuje na idei prawa naturalnego. Do problematyki prawnej i społecznej w kontekście współczesnej amerykańskiej jurysprudenencji odwołuje się także H. Arkes (s. 120-143). Wskazuje, że dla Amerykanów inspiracją był raczej Arystoteles a nie Hobbes. Te drugi bowiem zaprzeczał, że człowiek, dbając jedynie o własny interes, ma poczucie moralne i dąży do dobra wspólnego

i życia wspólnotowego. Za jednym czy drugim poglądem kryje się oczywiście określona wizja człowieka i jego ludzkiej natury. Z kolei na tle prądów oświeceniowych K.L. Flannery wskazuje na starożytnych i średniowiecznych filozofów – od Platona do św. Tomasza – z ich wizją człowieka i prawa (s. 34-56). O implikacjach płynących z założeń antropologicznych (świeckich i chrześcijańskich) dla bioetyki i wizji środowiska naturalnego pisze P.F. Ryan (s. 57-79). Ostatni, dziesiąty rozdział książki zawiera obszerny zapis dyskusji, która miała miejsce po wszystkich wystąpieniach. W ciekawy, żywy, ale i precyzyjny sposób wskazuje się tam na pewne zagadnienia, dopowiadając to, czego zabrakło wcześniej (s. 194-278).

Poszczególne teksty tego opracowania, zwykle mające charakter dojrzałego wywodu naukowego, zostały zaopatrzone w liczne przypisy, które pozwalają pogłębić czy zweryfikować prezentowane poglądy (s. 279-308). Potwierdza to także wykaz bibliograficzny, zawsze cenny w takich opracowaniach (s. 309-318). Nie mniej pożyteczna jest informacja o autorach oraz indeks osobowo-rzeczowy (s. 319-325). Jeśli dodać do tego staranny język, czytelny druk i estetyczną szatę graficzną (z „Zstąpieniem Chrystusa do piekieł” A. Dürera na okładce), *Human Nature in Its Wholeness: A Roman Catholic Perspective* należy uznać za cenne i warte zapoznania się opracowanie nie tylko przez filozofów, prawników czy teologów.

Rodzina w służbie życia

Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e procreazione umana. Commenti sul documento*, Città del Vaticano: LEV 2007, ss. 291.

W obliczu poważnych i narastających zmian co do rozumienia istoty i roli społecznej małżeństwa i rodziny, godne szczególnej uwagi są publikacje, wyjaśniające tę fundamentalną rzeczywistość ludzkiego życia. Kościół katolicki odczytuje tu swoje istotne zadanie, by bronić rodziny jako przynależącej do dziedzictwa ludzkości. Papieska Rada ds. Rodziny ma w tym swoje wyjątkowe zasługi. Z okazji 25-lecia swego istnienia wydała dokument *Famiglia e procreazione umana* (6.06.2006). Recenzowana tu publikacja zawiera zarówno tekst tego dokumentu (s. 233-286), jak też komentarze i studia powstałe na kanwie lektury tej cennej wypowiedzi Papieskiej Rady (s. 233-286).

Struktura publikacji obejmuje trzy części, które odnoszą się do trzech wiodących tematów: prokreacja a tajemnica życia, prokreacja a rodzina oraz dzieci a społeczeństwo. Wśród autorów są zarówno znaczący hierarchowie, jak

i naukowcy od dawna zajmujący się tą problematyką. Już we wprowadzeniu do książki kard. A.L. Trujillo, przewodniczący Rady, zwraca uwagę, że w istocie tak dokument, jak i komentarze mają na uwadze nade wszystko integralne rozumienie człowieka i jego życiowego powołania. Dla tej antropologii integralnej konieczny jest harmonijny wysiłek rozumu i wiary, gdyż tylko tak człowiek pozna w pełni prawdę, unikając relatywizmu i pragmatyzmu (s. 4-5).

Zbiór tekstów części pierwszej analizuje i przedstawia ludzką prokreację w odniesieniu do prawdy ludzkiego życia. Stąd najpierw K.J. Romer wyjaśnia pojęcie świętości życia, odwołując się głównie do tekstów biblijnych o stworzeniu i odkupieniu człowieka z akcentem na perspektywę trynitarną i chrystologiczną. Właściwemu, pełnemu spojrzeniu na człowieka szczególnie zagraża redukcjonistyczne podejście scjentystyczne, z którego rodzi się poważny niepokój co do ludzkiej przyszłości (A. Lobato Casado, s. 34-35). Z kolei znany włoski teolog moralista L. Melina daje zarys etyki odpowiedzialności prokreacyjnej, akcentując ludzką zdolność i zobowiązanie do odpowiedzialności. Szczególnie ważne jest tu właściwe rozumienie aktu małżeńskiego, będącego wyrazem wzajemnej miłości małżonków. Wielokrotnie przywołuje odnośne nauczanie Pawła VI i Jana Pawła II. Komentarzem do nr. 15 dokumentu Papieskiej Rady jest tekst M. Spiekera z uniwersytetu w Osnabrück. Chodzi mu o wykazanie, jak technika zapłodnienia pozaustrojowego (*in vitro*) narusza ludzką godność. Stąd podkreśla, że „obrona aktu małżeńskiego ze strony Kościoła katolickiego jest równocześnie obroną godności dziecka” (s. 66).

Wypowiedzi zawarte w drugiej części książki ogniskują się na ludzkiej prokreacji w kontekście rodziny. Po tekście kard. A. Scoli o wyjątkowym powiązaniu małżeństwa i prokreacji, abp F. Gil Hellín ukazuje rodzinę jako wyłączone środowisko, w którym poczyną się i przychodzi na świat osoba ludzka. Także tutaj dostrzega się wielokrotne odwołania do poprawnej, personalistycznej antropologii, czemu szczególnie przeszkodziła – jak się podkreśla – myśl kartezjańska i idealizm niemiecki. Wbrew tym i podobnym poglądom należy uwypuklić nieskończoną wyższość antropologii chrześcijańskiej, gdzie człowiek jest bytem rozumnym, świadomym siebie, ale i odpowiedzialnym za swoje czyny, przynależąc do porządku ontologiczno-moralnego, gdzie staje także przed Bogiem (s. 89).

Wskazywany już w literaturze problem oderwania seksualności od miłości podejmuje M. Schooyans. Odnosi się szczególnie do jego skutków dla młodego pokolenia, które staje wobec niebezpieczeństwa „zafałszowania nadziei”. Wskazuje na źródła współczesnych ideologii przeciwnych życiu i rodzinie, wśród których wymienia indywidualizm liberalny i socjalizm marksistowski. Przyczyniły się one do współczesnego sekularyzmu i dechrystianizacji, a w konsekwencji ich skutkiem stał się rozdział miłości i seksualności: „Prze- to połączenie radykalnego indywidualizmu, wzmocnionego przez liberalizm

ekonomiczny i socjalizmu marksistowskiego, jawi się jako główne współczesne źródło największego nieszczęścia, jakie zna dzisiejszy świat: rozdziału miłości i seksualności. Wszystkie ideologie, które rozwijają się dzisiaj przeciwko życiu i przeciwko rodzinie, są bezpośrednimi produktami ubocznymi antropologii indywidualistycznej i socjalistyczno-marksistowskiej krytyki rodziny” (s. 103). X. Lacroix w kolejnym tekście pisze o czterech filarach rodziny, które składają się na cztery wymiary ludzkiej egzystencji: instytucjonalny (małżeństwo), cielesny (zróżnicowanie płciowe), duchowy (życie jako dar) oraz relacyjny (przynależność wspólnotowa). Wyraźnie do tematyki antropologicznej wraca w wieńczącym tę część książki M. Waldstein, który stosunkowo obszernie pisze o godności osoby i dobru wspólnym z ich implikacjami dla ludzkiej płodności (s. 125-150).

Ostatni zestaw analizowanych tekstów wychodzi niejako na szersze pole życia społecznego, by podkreślić szczególną wartość dzieci. Kard. G. Pell z Sydney zwraca tu uwagę na rodzinę jako ogniwo łączące pokolenia (s. 153-161). Natomiast arcybiskup Paryża A. Vingt-Trois na sposób pastoralny analizuje sytuację rodziny w zachodnich społeczeństwach (s. 163-171). Wskazując na jej rozmaite zagrożenia, zwłaszcza kruchość małżeńską wraz z jej skutkami dla dzieci, stawia pięć wiodących zagadnień, które mogą pomóc przywrócić rodzinie jej znaczenie: silne związanie między małżonkami; posłuszeństwo rodziców (wobec Boga); wolność rodziców w stosunku do swoich dzieci; umiejętność rozwiązywanie konfliktów; doświadczenie prawdziwego miłosierdzia (s. 169-171). Bp K. Küng z Sankt Pölten opisuje przyczyny niskiego przyrostu naturalnego w Europie i rysuje pewne drogi wyjścia z tej sytuacji (s. 173-183). Znaczenie trwałej i pełnej rodziny dla dziecka podkreśla psycholog i psychiatra T. Anatrella, akcentując zwłaszcza konieczność matki i ojca dla właściwego wychowania potomstwa. Związki jednopłciowe jednoznacznie naruszają prawo i potrzeby dziecka w procesie jego dorastania: „Dziecko ma potrzebę podwójnego wizerunku ojca i matki, by otrzymać charakterystyczne cechy psychiczne od jednej i drugiej osoby dla podmiotowej personalizacji” (s. 197). Z kolei genetyk A. Serra analizuje okoliczności powołania do życia „dziecka z próbówki” i sytuację matki. Wśród głównych przyczyn stosowania techniki *in vitro* wskazuje trzy: niepłodność pary małżeńskiej, ryzyko patologii u matki w związku z poczęciem dziecka oraz homoseksualizm. Pisze o licznych, nowych aspektach takiej praktyki, jej wpływie na społeczeństwo, by zaapelować o swoiste nawrócenie i powrót do „mądrości” – wartości, godności i praw każdego człowieka, także dziecka: „Tylko taka przemiana systemu naukowo-medycznego zamkniętego, obecnie dominującego, w system otwarty, gdzie człowiekowi przyznaje się jego prawdziwą wartość i, w konsekwencji, jego godność i prawa, także jego obowiązki i odpowiedzialności, pozwoli, by nauka, medycyna i społeczeństwo odnalazły sprawiedliwą drogę” (s. 215). Ostatni

tekst to refleksja A. Grześkowiak nad sytuacją prawną życia dziecka poczętego i nowo narodzonego w niektórych krajach europejskich (s. 217-230).

Analizowane studium to pożyteczny zbiór materiałów, które pozwalają lepiej zrozumieć treść dokumentu Papieskiej Rady, będąc równocześnie bogatym źródłem danych filozoficznych, teologicznych, ale i z zakresu nauk eksperymentalnych – zwłaszcza genetyki czy psychologii. Poszczególne teksty (z wyjątkiem tych o charakterze pastoralnym czy homiletycznym) są zwykle opatrzone licznymi przypisami, co pozwala dostrzec w tej publikacji solidne opracowanie naukowe. Ich lekturę warto polecić wszystkim, którzy na różne sposoby dostrzegają i odnoszą się do sytuacji współczesnej rodziny i jej powołania do płodności. Jednocześnie szkoda, że opracowanie nie posiada zawsze pożytecznych indeksów, szczególnie rzeczowego.

Etyka w wymiarze globalnym

The Globalization of Ethics: Religious and Secular Perspectives, red. W.M. Sullivan, W. Kymlicka, Cambridge: Cambridge University Press 2007, ss. XIV+305.

Praca ta należy do serii The Ethikon Series in Comparative Ethics. Ukazują się w niej opracowania z zakresu etyki porównawczej, a dotyczą różnych, aktualnie ważnych tematów, szczególnie z zakresu zagadnień społecznych i politycznych, opierając się na różnych przesłankach filozoficznych czy religijnych. Redaktorzy tomu to amerykańscy profesorowie. William M. Sullivan jest pracownikiem naukowym Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching z siedzibą w kalifornijskim Stanford. Jest autorem m.in.: *Reconstructing Public Philosophy* (Berkeley: University of California Press 1982) oraz *Work and Integrity: The Crisis and Promise of Professionalism in American Life* (New York: Harper 1995). Z kolei Will Kymlicka jest profesorem filozofii na kanadyjskim Queen's University, wykłada również na Central European University. Jest autorem m.in.: *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press 1989), *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press 1990) i *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press 1995). Jego prace przetłumaczono na ok. 30 języków. Recenzowana tutaj publikacja zawiera 11 artykułów wiodących oraz dodatek z ośmioma ważnymi dokumentami, zwłaszcza na temat praw człowieka, które powstały w różnych środowiskach kulturowych i religijnych. Całość uzupełnia

bogaty wykaz bibliografii załącznikowej (s. 283-295) oraz indeks osobowo-rzeczowy (s. 297-305).

W ostatnich latach coraz częściej dochodzi do debat na tematy etyczne o wymiarze ogólnoswiatowym, jak również pojawia się coraz więcej takich publikacji, czasem poświęconych wybranym zagadnieniom (jak np. ochrona przyrody czy światowy handel), a czasem etyce globalnej jako takiej. Will Kymlicka pisze we wprowadzeniu (s. 1-16), że taki stan rzeczy domaga się głębszych studiów. Skoro bowiem narasta globalizacja na różnych płaszczyznach, także etyka musi się stać bardziej globalna. Trzeba więc zapytać, co mają tutaj do zaoferowania największe tradycje etyczne współczesnego świata – te dawne, jak chrześcijaństwo, judaizm, konfucjanizm, islam, buddyzm czy prawo naturalne, jak i te nowsze, jak liberalizm czy feminizm. Według Kymlicki szczególne znaczenie należy tu przypisać ONZ-owskiej Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r., która doprowadziła do szerokiego upowszechnienia się samej idei praw człowieka, tak ważnej dla współczesnej etyki (s. 1-4). Wszystkie studia z tej książki, pisane z różnych perspektyw religijnych i świeckich, mają w swej strukturze analogiczne trzy aspekty, zgodnie z założeniem redaktorów tomu: (1) najpierw chodzi o to, w czym można widzieć podstawę do określenia podstawowych standardów etycznych, czyli jakie zagadnienia etyczne mogą być uznane za treść dla norm uniwersalnych; (2) następnie jawi się pytanie o to, jak powinien wyglądać podstawowy zestaw pojęć (np. powszechne prawa człowieka) i struktura dla dyskusji etycznych w wymiarze globalnym; (3) w końcu akcent pada na możliwy skuteczny sposób upowszechniania poglądów i przekonań etycznych, z odrzuceniem przymusu, również wśród społeczeństw czy państw niechętnych temu procesowi (s. 10).

Zanim dojdzie do prezentacji poszczególnych tradycji religijnych i nurtów etycznych, pierwszy tekst ma za przedmiot międzynarodową tradycję prawną. Widać bowiem, że to w ramach opracowania kodeksu norm prawnych doszło do wypracowania pojęć i terminów etycznych, zwłaszcza odwołując się do języka praw człowieka. W XX wieku ugruntowała się zgoda co do potrzeby jakiegoś globalnego „kodeksu prawa i etyki”, pomimo trudności czy naruszania już przyjętych regulacji. Ukształtowane obecnie prawo międzynarodowe, z postępującym poszerzaniem i pogłębianiem jego norm, obejmuje państwa o różnych kulturach czy stopniach rozwoju politycznego i gospodarczego, faktycznie nabierając charakteru globalnego. Chociaż trzeba przyznać, że nie dzieje się to bez trudności, zwłaszcza gdy określone prawo staje w sprzeczności z wymaganiami konkretnej etyki danej religii czy społeczeństwa. Albowiem różne „kultury i religie stawiają wyzwania międzynarodowej tradycji prawnej” (s. 29).

Na charakterystyczny uniwersalizm prawa i moralności w tradycji żydowskiej zwraca uwagę M. Walzer. Wyróżnia prawo Noego, odnoszące się

do wszystkich, oraz prawo mojżeszowe, w pierwszej kolejności dane Żydom. Powstaje tu interesujący problem, czy i jak tradycja żydowska ma upowszechniać stosowanie pierwszego prawa oraz ewentualnie szerzyć prawo mojżeszowe. Pomimo odmiennych nurtów wewnątrz samej tradycji Waltzer pisze, jak szczególne dzieje Żydów z ich życiem w diasporze i doświadczeniem zagłady wpłynęło na akcentowanie norm powszechnych, zwłaszcza dotyczących prawa do azylu i ochrony przed ludobójstwem. Albowiem „wszyscy podlegamy przykazaniu [obrony życia i wolności], bez względu na to, czy pamiętamy, kiedy i jak «przyjeliśmy» je na siebie” (s. 52).

Próbę odczytania z etyki chrześcijańskiej czegoś na kształt etyki globalnej daje Max L. Stackhouse, protestancki teolog i pastor z Princeton. Mówi najpierw o dwóch sprzecznych sposobach podejścia do tego zagadnienia: pesymistycznym, gdzie byłoby to „jeszcze jednym grzechem”, a więc czego należy unikać; oraz optymistycznym, gdzie taka globalizacja etyki byłaby swoistą łaską od Boga, by upowszechniać w świecie chrześcijańskie wartości. To drugie podejście umożliwia dostrzeżenie znaczenia np. globalizacji rynku, technologii czy praw człowieka. Takie przekonanie może się stać nowym „miejscem” głoszenia wiary i etyki, a więc w istocie nowym dziełem misyjnym, na które chrześcijanie winni być przygotowani i za które winni wziąć odpowiedzialność. Stackhouse pisze, że w rozumieniu chrześcijańskim są przynajmniej cztery powody, które umożliwiają globalizację etyki: cały świat stworzony jest dobry, choć naznaczony grzechem; jest swoiste napięcie między kształtem ludzkiej historii a wolą Bożą, wyrażoną w objawionych podstawowych zasadach moralnych i prawdzie o celu ostatecznym; ludzkie błędy czy upadki znane z historii to świadectwo obecności w niej grzechu, ale bardziej jeszcze opatrnościowej Bożej łaski; chrześcijanie rozumieją, że globalizacja niesie w sobie zarówno błąd i grzech, jak też i szansę na lepszy świat, za którym stoi łaska (s. 72).

Warte uważnej lektury są również kolejne teksty, które prezentują możliwe implikacje z kilku wielkich religii na rzecz jakiegoś modelu etyki powszechnej: o buddyzmie pisze P. Nosco (s. 75-92), o islamie M. Khalid Masud (s. 93-116), o konfucjanizmie R. Madsen (s. 117-134). To ciekawe analizy, które w nowy sposób odczytują przesłanie etyczne poszczególnych tradycji religijnych. Ich zestawienie z odnośnymi, oficjalnymi deklaracjami zawartymi w aneksie do książki (np. *Cairo Declaration on Human Rights in Islam* z 1990 r. – s. 257-262 czy *Asian Human Rights Charter – A People's Charter* z 1998 r. – s. 268-282) pozwala z dużą ufnością spojrzeć na międzyreligijny dialog na tematy etyczne.

Obok prezentacji odwołujących się do wielkich tradycji religijnych, są tu również trzy teksty, opierające się na pewnych nurtach dawnej i obecnej filozofii. Mark C. Murphy przywołuje szczególnie ważną tradycję prawa naturalnego w jej ujęciu tomistycznym. Jak wiadomo, to ta tradycja w szczególnym stopniu wpłynęła na uformowanie się idei praw człowieka, co w oczywisty sposób na-

daje jej uniwersalny charakter i zastosowanie. Murphy podkreśla, że istnienie określonej etyki prawnonaturalnej nie oznacza odrzucenia tolerancji i miejsca dla etycznej różnorodności (s. 134-150).

Z kolei Chris Brown odnosi się do idei globalizacji etyki z punktu widzenia liberalizmu. Wyróżnia dwa kierunki myśli liberalnej – bardziej „kosmopolityczny” i bardziej „komunitarny”. W obu przyjmuje się określoną, powszechną wizję ludzkiej natury, która pozwala mówić o uniwersalnych prawach człowieka. Jednocześnie różnią się one zakresem, jaki przypisują ludzkiej wolności i dobrobytowi, oraz sposobami ich zapewnienia wszystkim. W różnym stopniu godzą się na ewentualny przymus wprowadzania i egzekwowania praw człowieka i wolności życia społecznego np. na płaszczyźnie międzynarodowej. Pomimo tych różnicowań, w samym liberalizmie da się wskazać dużo wspólnego gruntu, gdzie będzie miejsce na etykę globalną (s. 170).

Ostatni tekst w tej części książki odnosi się do współczesnego feminizmu. K. Hutchings pisze o różnych nurtach tego zjawiska, a więc i różnych akcentach, gdy chodzi o wskazanie na uniwersalne ideały czy normy życia ludzkiego. Są tu również i takie nurty, które z wyraźnym sceptycyzmem mówią o możliwości etyki powszechnej, wskazując raczej na potrzebę wzmacniania ludzkiego poczucia odpowiedzialności za pokój, ochronę przyrody itp., a nie na wyszczególnianie określonego kanonu uniwersalnych praw. Ewentualna jedna etyka dla całej planety możliwa byłaby jedynie wtedy, gdyby doszło do radykalnie głębszego zbliżenia na płaszczyźnie dialogu, niż dzisiaj wydaje się to możliwe. Jednakże współczesny feminizm w dużym stopniu patrzy na to sceptycznie (s. 187-190).

Na koniec redaktor *The Globalization of Ethics* W. Sullivan dokonuje podsumowania zaprezentowanych w książce wizji etyki globalnej (s. 191-211). Usiłuje odczytać wskazane relacje między etycznym uniwersalizmem a partykularyzmem. Zwraca uwagę na to, jak mocno poszczególni autorzy akcentowali fakt, że poglądy i wizje etyczne są głęboko zakorzenione w określonej tradycji, nawet gdy dopuszczano możliwość ujęć uniwersalnych. W poszukiwaniu modelu etyki globalnej nie wolno tego przeoczyć. Stąd Sullivan uważa, że droga ku jakiejś etyce globalnej winna iść nie tyle przez teoretyczne konstruowanie jej podstaw i zasad (co jest raczej niemożliwe), ile przez „praktyczną racjonalność”, która będzie się koncentrować na konkretnych zagadnieniach w ich określonym kontekście.

Warto podkreślić, że publikacja ta to zestaw pouczających tekstów, które dają świadectwo troski o współczesny świat, ciągle doświadczający podziałów, wojen, głodu, a zwłaszcza moralnego zagubienia. Nawet jeśli nie daje ona choćby zarysu „etyki globalnej”, zapowiadanej w tytule, pozwala zrozumieć, że dzisiejszemu światu potrzeba coraz więcej współpracy i dialogu na rzecz globalnego dobra wspólnego (por. s. 211).

Historia „niebezpiecznego pomysłu”

Alister E. McGrath, *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution – A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*, New York: Harper One 2007, ss. VIII+552.

Tytułowy „niebezpieczny pomysł” to przekonanie, że każdy chrześcijanin ma prawo, a nawet obowiązek samemu interpretować Pismo Święte. Według McGratha to ta idea legła u początku reformacji i nadała nowy kształt chrześcijaństwu w jego zachodniej, protestanckiej tradycji. Alister McGrath wychodzi właśnie od tego, by pokazać historię protestantyzmu od jego początków aż po próbę przewidywania jego przemian w najbliższej przyszłości. Autor jest znanym profesorem teologii historycznej na Uniwersytecie Oksfordzkim. Opublikował wiele znaczących prac, wśród nich: *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford: Blackwell 1987), *Reformation Thought: An Introduction* (Oxford: Basil Blackwell 1988), *Historical Theology: An Introduction to the History of the Christian Thought* (Oxford: Blackwell 1998), *In the Beginning: The Story of the King James Bible and How It Changed a Nation, a Language and a Culture* (London: Hodder and Stoughton 2001) czy *A Scientific Theology* (t. 1-3, Edinburgh–London: T&T Clark 2001-2003). W odpowiedzi na niedawne, medialnie głośne publikacje i wypowiedzi Richarda Dawkinsa napisał dwie książki: *Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life* (Oxford: Blackwell 2005) i – wraz z J.C. McGrath – *The Dawkins Delusion?: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (London: SPCK 2007; wyd. pol.: *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*. Kraków: WAM 2007). Pod jego redakcją ukazała się również obszerna *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* (Oxford: Blackwell 1993).

Christianity's Dangerous Idea to bardzo obszerna praca, która zawiera 17 rozdziałów zgrupowanych w trzy części – od ukazania początków protestantyzmu, przez jego główne idee i wpływ na kulturę, po dwudziestowieczne transformacje i możliwe przyszłe przemiany. Początkowe partie książki prezentują więc kontekst polityczny i kościelny, w jakim doszło do reformacji, oraz główne założenia reform M. Lutra, z akcentem na usprawiedliwienie przez wiarę. Autor zaznacza, że „jego reforma była więcej niż protestem przeciwko papieżowi; była pozytywną i twórczą odnową Kościoła” (s. 49). Podkreśla równocześnie, że w swojej radykalnej krytyce Kościoła średniowiecznego Luter nie miał racji, uważając go za „całkowicie doktrynalnie zepsuty czy oderwany od Nowego Testamentu” (s. 58). Z kolei McGrath analizuje dalszy rozwój reformacji, poświęcając uwagę zwłaszcza wewnętrznemu różnicowaniu się protestantyzmu w kierunku trzech podstawowych nurtów: luteranizmu, kalwinizmu i ana-

baptyzmu. Jako kolejną i wyraźnie odmienną wizję protestantyzmu pokazuje anglikanizm (s. 105-126). Następnie rysuje przebieg kryzysu protestantyzmu w okresie 1560-1800 oraz jego przeniesienie i zakorzenienie się w Ameryce. Natomiast wiek XIX pokazuje jako czas globalnej działalności misyjnej, czemu sprzyjała zwłaszcza „ekspansja siły morskiej krajów protestanckich, prowadząca do powstania kolonii europejskich w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej, jak również rozwój «towarzystwa ochotniczego», ewangelizacyjnej agencji, która omijała inercję kościołów” (s. 179).

Istotne idee protestanckie, składające się na protestancką tożsamość, McGrath przedstawia w pięciu rozdziałach II części. W oczywisty sposób pierwsze miejsce zajmuje tu podkreślenie biblijnego charakteru protestantyzmu z jego zasadą *sola Scriptura*. Do najważniejszych materiałów źródłowych w tym zakresie autor zalicza: tłumaczenia Biblii na języki narodowe, komentarze biblijne, lekcjonarze oraz dzieła z zakresu teologii biblijnej, ze szczególnym wyróżnieniem *Institutio Christianae religionis* J. Kalwina (s. 202-203). Z kolei, akcentując główne prawdy wiary protestanckiej, mówi o usprawiedliwieniu przez samą wiarę, o rozumieniu Kościoła, o sakramentach i predestynacji. W wymiarze strukturalnym protestantyzmu zwraca uwagę na kształt wyznaniowy (trzy główne typy kościelne: episkopalny, prezbiteriański i kongregacyjny) i dążenie do zjednoczenia. Jako charakterystyczne wymienia też style kultyczne, kaznodziejstwo i rolę muzyki. Ostatnie dwa rozdziały to próba odczytania, jak protestantyzm ukształtował zachodnią kulturę i naukę. Przywołuje tu znaną typologię R. Niebuhra, który, odwołując się do historii, wyróżnił pięć typów relacji chrześcijaństwa do kultury, ale zwraca też uwagę, że w istocie „protestantyzm nie wprowadził żadnych nowych modeli dla rozumienia jego wzajemnych relacji z kulturą” (s. 313). Ważne jest też dostrzeżenie swoistego stosunku protestantyzmu do państwa czy do ekonomii i edukacji, co jednak różnie się układało w różnych państwach i nurtach poreformacyjnych. Różnie można też odczytywać protestanckie wpływy na literaturę, nauki przyrodnicze czy nawet sport. McGrath podkreśla, że w takich analizach należy odrzucać opozycję między chrześcijaństwem a nauką, a to dopiero „niedawne polemiczne publikacje agresywnie ateistycznych popularyzatorów nauki, jak Richard Dawkins i Daniel Dennett, stworzyły fałszywe wrażenie, że studiowanie nauk przyrodniczych wymaga ateistycznego światopoglądu” (s. 385).

Ostatnie partie książki McGratha mają na celu wyjaśnienie przemian w protestantyzmie w ciągu XX wieku, który nabiera coraz bardziej amerykańskiego charakteru. Widać to choćby w tym, że dominująca do lat 70. teologia niemieckojęzyczna wydaje się obecnie ustępować literaturze północnoamerykańskiej. Obok przemian wewnątrz samych środowisk protestanckich (np. w kształcie życia kościelnego) dostrzega się inne, np. mniej nieufne czy nie tak wrogie podejście do Kościoła katolickiego i katolików. McGrath zwraca też

uwagę na liczne, niedawne konwersje na katolicyzm bardzo znanych protestantów amerykańskich, jak R.J. Neuhaus, R.L. Wilken, L. Klein, B. Marshall czy nawrócony na prawosławie J. Pelikan (s. 411-412). Zarazem oksfordzki teolog bardzo uwypukla nową, współczesną „rewolucję pentekostalną” protestantyzmu, i to w skali globalnej. Jak tłumaczy, ruch charyzmatyczny to najbardziej żywe zjawisko we współczesnym chrześcijaństwie, gdzie Chrystusa postrzega się głównie w czterech kategoriach: jako Zbawiciela, Uzdrowiciela, jako Tego, który chrzci w Duchu i jako przychodzącego Króla (s. 426-427). W końcu uwaga zwraca się ku czasom najnowszym XXI wieku, gdzie McGrath usiłuje zarysować, w jakim kierunku będą szły przemiany w świecie protestanckim.

Całe analizowane opracowanie to poważne, wewnętrznie spójne dzieło, które daje rzadki ogląd całej rzeczywistości protestanckiej w wymiarze historycznym, teologicznym i społecznym. Opatrzona bardzo licznymi przypisaniami pozwala rozpoznać źródła refleksji autora czy weryfikować jego tezy. Jak zawsze w takich pracach, cenny jest szczegółowy indeks osobowo-rzeczowy (s. 529-552). Chociaż z konieczności praca w wielu miejscach jedynie zarysowuje np. główne idee doktrynalne reformatorów, lektura pozwala stwierdzić wielką erudycję McGratha, ale też jego osobiste zaangażowanie i przejęcie stanem obecnym i przyszłością protestanckiego chrześcijaństwa.

W poszukiwaniu tożsamości metodystycznej

Gareth Lloyd, *Charles Wesley and the Struggle for Methodist Identity*, Oxford: Oxford University Press 2007, ss. XII+258.

Autor jest doktorem teologii i archiwistą Kościoła metodystycznego w bibliotece John Rylands University, wykłada także gościnnie na University of Manchester. Publikuje głównie z zakresu problematyki metodystycznej, często o założycielach metodyzmu. W całej recenzowanej pracy Lloyd śledzi wpływ i znaczenie Charlesa Wesleya na początki metodyzmu w początkowym okresie odrodzenia ewangelickiego, na tle jego burzliwych relacji z bratem Johnem. Przeciwwstawia się dość rozpowszechnionym przekonaniom, że Charles był słabszym teologiem od brata, bo serce znaczyło i odgrywało dla niego większą rolę niż umysł (jak napisał A. Stevens w 1878 r.). Stawia tezę, że proanglikańskie poglądy Charlesa były podzielane przez wielu spośród uczniów jego brata i dlatego miały wielki wpływ na ukształtowanie tożsamości metodystycznej (wbrew głoszonym przekonaniom o ich dążeniu do oddzielenia się od Kościoła Anglii).

Charles Wesley żył w latach 1707-1788. Był duchownym anglikańskim, który należy do wiodących postaci początkowego okresu metodyzmu. W istocie razem ze swoim bratem był jednym z jego założycieli, chociaż ich celem było raczej ożywienie życia religijnego wśród anglikanów, a nie zakładanie nowego wyznania. Znany także jako twórca wielu hymnów kościelnych, które służyły jako wykładnia teologii dla wiernych.

Praca *Charles Wesley and the Struggle for Methodist Identity*, mająca charakter biograficzny, jest równocześnie próbą nowego, według autora, bardziej sprawiedliwego i wiernego prawdziemu spojrzenia na Charlesa i jego rolę w ruchu odnowy ewangelickiej. Lloyd rozpoczyna od Epworth i sytuacji religijnej w wielodzietnej rodzinie Wesleyów, a w domu panowała szczególnie religijna atmosfera, gdyż ojciec był anglikańskim proboszczem. Zwraca uwagę na ogólną sytuację społeczną w ówczesnej Anglii i w Kościele anglikańskim, a zwłaszcza podkreśla wpływy rodzącego się i rozprzestrzeniającego się pietyzmu kontynentalnego, głównie niemieckiego. Lloyd przyznaje, że na początku XVIII wieku Church of England trwał w „duchowym i instytucjonalnym letargu”, to jednak sytuacja była bardziej złożona i da się wtedy dostrzec otwartość na nowe prądy i oczekiwanie na odrodzenia wiary i życia chrześcijańskiego (s. 19-20).

Dla samego Charlesa szczególne znaczenie miała jego bliska relacja braterska z Johnem, która ukształtowała się już w okresie dzieciństwa, a później dojrzewała i umacniała się przez całe życie. Podczas studiów w oksfordzkim Christ Church Charles zaczął bardziej regularnie praktykować i chodzić na nabożeństwa. Jak sam potem pisał, wedle zaleceń uniwersyteckich regularnie uczył się i studiował, zwłaszcza Pismo Święte, i chodził na cotygodniową Komunię Świętą (Mszę), do czego namówił też kilku młodszych kolegów. Przestrzeganie tej „metody” życia i studiowania zjednało całej grupie określenie „metodystów”. Po pół roku dołączył do nich John, a cała grupa zaczęła siebie nazywać „świętym klubem”. W ten sposób zgromadzili wokół siebie całe grono kolegów i stali się środowiskiem dobrze znanym w Oksfordzie. Jednakże zarówno uniwersytet, jak i Kościół reagowali na to niejednoznacznie (s. 27).

Z czasem obaj bracia wraz z kolegami uznali, że powinni bardziej wyraźnie głosić wezwanie do odrodzenia życia chrześcijańskiego. Wkrótce stali się znanymi kaznodziejami i misjonarzami, zwłaszcza w Londynie, Bristolu i w różnych okolicach wiejskich. U genezy takiego zaangażowania stało doświadczenie „wielkiego przebudzenia” podczas podróży misyjnej do Ameryki w latach 1734-1735. Niedługo potem metodyzm zaczął nabierać charakteru masowego. Jednakże z czasem środowisko doświadczyło podziałów na gruncie poglądów teologicznych, szczególnie poprzez rozejście się braci Wesleyów z G. Whitefieldem, ich dawnym kolegą i współpracownikiem, który przyjął wyraźniej kalwińskie poglądy (np. na temat predestynacji wybranych – s. 50nn). W kolejnych partiach swojego opracowania Lloyd przedstawia dalszą ewolu-

cję poglądów braci Wesleyów, rozwój ich ruchu i stałe dążenie do pozostania w Church of England. Nie mieli oni bowiem zamiaru odłączać się od swojego Kościoła, uważali bowiem metodyzm za „jeden z owoców ducha anglikańskiej tolerancji” (s. 87).

Według Lloyd'a można mówić o trzech fazach obecności i działalności C. Wesleya jako pastora metodystycznego. Pierwszy okres trwał 10 lat, a jego początek wyznacza umasowienie się metodyzmu w 1739 r. Okres ten charakteryzuje harmonijna współpraca obu braci. Po roku 1749 nastąpił okres coraz trudniejszych wzajemnych relacji i dochodziło do rozbieżności opinii co do kształtu i przyszłości ruchu (na co, obok poglądów teologicznych i kościelnych, pewien wpływ miało również stosunkowo późne małżeństwo Charlesa z Sarah Gwynne zawarte w tymże roku). Ta pełna nieporozumień z bratem relacja trwała 7 lat, aż do usunięcia się Charlesa z wędrownej działalności misyjnej. Stało się to, gdy w roku 1756 osiadł na stałe i zaczął pełnić posługę ministra najpierw w Bristolu, potem w Londynie. W taki sposób spędził resztę swojego życia.

Według Lloyd'a, mimo deklaracji obu braci, ich stosunek do Kościoła anglikańskiego był niejednoznaczny. Choć obaj dawali do zrozumienia, że nie mają zamiaru go opuszczać, równocześnie można było dostrzec ich wahania i narastający dystans do Church of England. Ponadto dochodziło do rozbieżności między braćmi a innymi wędrownymi kaznodziejami metodystycznymi, którzy często bardziej zdecydowanie opowiadali się za separacją od Kościoła. Pojawiały się także wyraźne kontrowersje między braćmi Wesleyami a biskupami anglikańskimi. Mimo że w 1755 r. roku obaj bracia jednoznacznie oświadczyli, że chcą „żyć i umrzeć w komunii z Kościołem Anglii” (s. 130), w istocie przekonanie i wola separacji narastała. Za symboliczną datę ustanowienia Kościoła metodystycznego przyjmuje się rok 1784, gdy doszło do przyjęcia tzw. Aktu Deklaracji (s. 193nn). Charles jednak „nigdy nie złagodził swojego stosunku do separacji czy jej zwolenników” (s. 215). W końcowej partii swojego opracowania Lloyd ukazuje dalszą ewolucję nowej denominacji, gdzie miały miejsce także próby przywrócenia jedności z Kościołem anglikańskim.

Biograficzna książka Lloyd'a to interesujące studium nad historią braci Wesleyów, zwłaszcza tytułowego Charlesa, w szerokim kontekście ówczesnego życia religijnego i społecznego. Takie spojrzenie pozwala lepiej zrozumieć burzliwe dzieje początków metodyzmu, a następnie jego dalszych, samodzielnych dziejów. Autor bardzo często sięga do dawnych relacji biograficznych, rozmaitych listów czy innych źródeł, zawsze jednak z krytycznym namysłem. Wykaz najważniejszych pozycji z literatury przedmiotowej oraz indeks osobowo-rzeczowy z pewnością pomagają czytelnikowi w zrozumieniu czy poszerzeniu swojego zrozumienia głównych wątków tekstu. Starannie opracowana i wydana biografia *Charles Wesley and the Struggle for Methodist Identity* G. Lloyd'a z pewnością zasługuje na uważną lekturę wszystkich, którzy chcie-

liby rozeznąć się w XVIII-wiecznych przemianach religijności anglikańskiej i w konsekwencji ukształtowania się samodzielnego metodyzmu.

W poszukiwaniu eklezjologii ekumenicznej

Lorelei F. Fuchs, *Koinonia and the Quest for an Ecumenical Ecclesiology: From Foundations through Dialogue to Symbolic Competence for Communality*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2008, ss. XXXIV+565.

Rozwijający się ruch ekumeniczny, a szczególnie ekumeniczny dialog teologiczny niejednokrotnie pozwala głębiej odczytać prawdę Bożą. Wśród zagadnień najczęściej dyskutowanych, a przez to i coraz lepiej wyjaśnianych, jest eklezjologia. Dla rozumienia Kościoła wyjątkowe znaczenie ma greckie pojęcie *koinonia* (łac. *communio* – wspólnota), które posiada już bardzo bogatą literaturę zarówno w formie oficjalnych dokumentów, jak i opracowań teologicznych. Recenzowana książka s. Lorelei Fuchs SA wydaje się wyjątkowo ważnym opracowaniem eklezjologicznym, które dokonuje swoistego podsumowania dążenia do wypracowania eklezjologii ekumenicznej na bazie rzeczywistości *koinonia*. Chodzi tu więc o ekumeniczną eklezjologię komunii.

Siostra Fuchs należy do franciszkańskiego zgromadzenia Society of the Atonement, pierwotnie episkopalnego, a od ok. 100 lat należącego do Kościoła katolickiego. Jest teologiem związanym z nowojorskim The Interchurch Center, wcześniej kierowała Graymoor Ecumenical & Interreligious Institute w Garrison w stanie Nowy Jork. Stopień doktora teologii uzyskała na Katolickim Uniwersytecie w Leuven. Od dawna zaangażowana ekumenicznie, jest też współredaktorem cennego zbioru tekstów ekumenicznych *Growth in Agreement III: International Dialogue Texts and Agreed Statements 1998-2005* (Geneva: WCC Publications – Grand Rapids: Eerdmans 2007). Publikuje też często na łamach „Journal of Ecumenical Studies”. *Koinonia and the Quest for an Ecumenical Ecclesiology* to praca, która odwołuje się do osiągnięć dialogów ekumenicznych między luteranami, anglikanami i katolikami, co wielokrotnie określa jako „LARC matrix” (od Lutheran, Anglican i Roman Catholic). Dokumenty i wszelkie inne teksty, powstałe w dialogach teologicznych między tymi wyznaniem chrześcijańskimi, są dla tej pracy podstawową bazą analiz, rozważań i krytyki.

W swojej strukturze książka zawiera dwie części. Najpierw uwaga koncentruje się na podstawach rzeczywistości *koinonia*, gdzie Fuchs dokonuje wstępnej analizy egzegetycznej – od etymologii do opisanie *koinonia* w kon-

tekście takich prawd wiary, jak Trójca Święta, Kościół, sakramenty, zbawienie i eschatologia. Pozwala to stwierdzić, że *koinonia* nie może być izolowana, ale raczej ma być widziana jako „wspólnotowa tożsamość, wspólnotowe wyznanie wiary, wspólnotowa misja” (s. 46). W dalszych partiach tekstu tej części książki celem jest odczytanie podstaw eklezjologicznych *koinonia*. W związku z tym przywołuje się tzw. eklezjalne modele jedności – model jedności organicznej, model federacyjny, model soborowy, jedność w różnorodności czy komunია komunii. Należy równocześnie pamiętać, że dla Kościoła podstawowe znaczenie ma jego życie duchowe i liturgiczne, jego struktury i służba misyjna, a sama „*koinonia* może być widziana zarówno jako pochodzenie, jak i cel Kościoła i kościelnej jedności” (s. 69). Po tych wyjaśnieniach Fuchs odczytuje i prezentuje rozumienie pojęcia *koinonia* w poszczególnych wyznaniach: luteranśkim, anglikańskim i rzymskokatolickim, z częstym odwoływaniem się do wiodących dokumentów (s. 70-248). To jeden z cenniejszych fragmentów omawianej pracy, gdyż ukazuje ewolucję w pojmowaniu *koinonia-communio* w odniesieniu do prawdy o Kościele. Dotyczy to nie tylko trzech wiodących wyznań, ale odnosi się również do dokumentów Światowej Rady Kościołów, niektórych innych ujęć protestanckich, czy sformułowań zapisanych w dokumentach dialogów bilateralnych, także z Kościołem prawosławnym. To wszechstronne przedstawienie koncepcji *koinonia* w różnych nurtach i tradycjach chrześcijaństwa pozwala autorce przejść – w drugiej części opracowania – do głębszej analizy dialogów między luteranami, anglikanami i katolikami w ich odniesieniu do *koinonia*.

Fuchs z uwagą wczytuje się w liczne dokumenty i uzgodnione oświadczenia, mając świadomość potrzeby konsekwentnego zachowania metodologii czy zasad hermeneutycznych. Dostrzega też powolny, ale stopniowy wzrost we wzajemnym rozumieniu teologii wspólnoty. Ekumeniczna hermeneutyka jedności – jak pisze – „opiera się na tym, co pierwotny Kościół określił jako cztery instytucje, które ustanawiają Kościół i jego misję: Pismo kanoniczne, credo, sakramenty i posługiwanie” (s. 288). Współczesny dialog ekumeniczny na temat eklezjologii komunii pozwala dodać do tych czterech „filarów” cztery zasadnicze aspekty tej komunii: Trójca Święta jako źródło kościelnej *koinonia*; *koinonia* w wierze; *koinonia* w życiu; *koinonia* w świadectwie. Z kolei s. Fuchs formułuje ważne implikacje, wypływające z rozumienia komunii wśród LARC, co nazywa ekumeniczną triadą: wiara, życie i świadectwo, które z kolei odpowiadają triadzie: słowo, sakrament i posługiwanie. Ta „analogia wiara-słowo, życie-sakrament i świadectwo-posługiwanie służą jako klucz hermeneutyczny dla wyciągnięcia wniosków z «*koinonia* LARC» dla ekumenicznej eklezjologii komunii” (s. 338; por. dalej do s. 368).

W ostatniej partii swojej książki autorka sięga z pojęciem *koinonia* poza sam dialog ekumeniczny. Wskazuje na możliwe nowe ujęcia terminologiczne, które idą dalej niż sam termin *koinonia* (s. 407nn). Zwraca też uwagę na fakt

niejednoznacznego rozumienia samych słów i pojęć, w tym *koinonia-communio*, czego dowodem są nawet same dokumenty różnych wyznań czy dialogów teologicznych. Uważnych badań wymaga także recepcja eklezjologii komunii w poszczególnych chrześcijańskich wspólnotach eklezjalnych, a niekiedy nawet pewien opór przed taką eklezjologią (s. 402-405). Nowe perspektywy czy jakieś trudności nie powinny jednak pozwalać zapomnieć o wadze i nieodzowności ekumenicznej eklezjologii *koinonia-communio*, która w istocie pochodzi od samego Boga, będącego komunią Trzech Osób i Jego woli wobec Kościoła: „Eklezjologia *koinonia* jest teologią Boga Kościoła, Boga, który jest w relacji jako Ojciec, Syn i Duch, i który zaprasza nas do tej relacyjności. To jest podstawa problemu ekumenicznego Kościoła i jedności” (s. 442).

Interesujące i cenne studium s. Fuchs dopełnia wyjątkowo obfita bibliografia, uporządkowana wedle wyznań, autorów i zagadnień (s. 444-518). Pożyteczny dla czytelnika jest niewielki słownik ważniejszych pojęć i terminów (s. XXIII-XXXI). W związku ze wspomnianą niejednoznacznością terminu *koinonia* autorka dodała kilka aneksów (s. 519-558), gdzie m.in. podaje cytaty biblijne angielskie i greckie, zawierające ten termin, jego możliwe różne tłumaczenia na kilka języków oraz wykaz dokumentów i miejsc, gdzie *koinonia* pojawia się w dialogach LARC. Cenny w takich opracowaniach jest także indeks osobowo-rzeczowy (s. 559-565). Należy dodać, że głównemu tekstowi pracy towarzyszą bardzo liczne i niekiedy bardzo rozbudowane przypisy, które obok pożytecznych wyjaśnień zawierają też wykaz odnośnej literatury. Jeśli podkreśli się jeszcze precyzję językową i wyjątkową troskę redakcyjną recenzowanej książki, należy ją uznać za dojrzałe, bardzo wartościowe opracowanie, którego lektura wyjątkowo skutecznie wprowadza w problematykę eklezjologii komunijnej współczesnych dialogów ekumenicznych.

Teologia moralna w ujęciu aretologicznym

William C. Mattison III, *Introducing Moral Theology: True Happiness and the Virtues*, Grand Rapids: Brazos Press 2008, ss. 429.

Jest to obszerne opracowanie przygotowane przez pochodzącego z Nowego Jorku profesora teologii moralnej na Katolickim Uniwersytecie Ameryki w Waszyngtonie. Mattison uzyskał doktorat na University of Notre Dame pod kierunkiem prof. Jean Porter, a badania prowadził jako stypendysta Fulbrighta m.in. pod opieką S. Pinckaersa we Fryburgu. Zajmuje się głównie zagadnieniami fundamentalnymi teologii moralnej, aretologią oraz nauką moralną

św. Tomasza z Akwinu. Był m.in. redaktorem *New Wine, New Wineskins: A Next Generation Reflects on Key Issues in Catholic Moral Theology* (Lanham: Rowman & Littlefield 2005). Należy do zespołu redakcyjnego nowo powstałego amerykańskiego czasopisma teologicznomoralnego „*Journal of Moral Theology*”, wydawanego na katolickim Mount St. Mary's University w stanie Maryland.

Recenzowana tutaj praca została zamierzona jako wprowadzenie do podstawowych zagadnień teologicznomoralnych, a szczególnie do kwestii cnót. Jest to więc rozbudowana aretologia, gdzie autor wprowadza czytelnika (w zamierzeniu studenta teologii) w teologię moralną katolicką, często posiłkując się nauką Akwinaty. Chce przez ten wykład ukazać czytelnikowi drogę do autentycznego szczęścia przez moralne postępowanie. Sam wyjaśnia cele i układ książki, która zawiera 18 rozdziałów, szczegółowy indeks (s. 419-429) oraz bibliografię (s. 411-418). Ponieważ książka jest pomyślana jako pomoc dla rozpoczynających studia teologiczne, każdy rozdział zawiera podsumowanie oraz pytania sprawdzające, główne pojęcia i wskazania do dalszej lektury.

W tekście można dostrzec bardzo wiele odniesień do ważnych autorów zarówno dawnych (np. Platon, Augustyn, Akwinata, Kant), jak i współczesnych (np. R. Guardini, S. Pinckaers, A. MacIntyre, J. Finnis, G. Meilaender), nie tylko katolickich (np. S. Hauerwas, O. O'Donovan). Wielokrotnie Mattison przywołuje nauczanie Jana Pawła II, często cytuje *Katechizm Kościoła Katolickiego*, jak również listy pasterskie biskupów amerykańskich, irlandzkich, nie pomija też ważnych dla chrześcijaństwa pisarzy (np. C.S. Lewis). Pod względem stylu prosty, niemal codzienny, ale nie banalny język czyni tę książkę w pewnym sensie łatwą lekturą. Tekst ma zarazem wiele praktycznego ukierunkowania, co dobrze zapoznaje czytelnika z bogactwem teologii chrześcijańskiej.

Pierwsze trzy rozdziały (s. 19-74) wprowadzają do teologii moralnej wyjaśniając jej podstawowe pojęcia, jak moralność, tzw. dobre życie, szczęście, struktura czynu ludzkiego i cnota, a w dalszej części grzech (s. 231-250). Od rozdziału czwartego Mattison przechodzi do szczegółowego omawiania poszczególnych cnót, najpierw kardynalnych, a potem teologicznych. Regularnie, po każdym rozdziale o charakterze wykładu, następuje część praktyczna, gdzie przedstawione zagadnienie zostaje na nowo zanalizowane na przykładzie wybranego przypadku wziętego z życia. Celem tego jest, jak sam pisze, najpierw ukazanie konkretnych wskazań w obrębie omawianego zagadnienia, a następnie zrealizowanie tytułowego założenia książki – jak w tej kwestii budować moralność (etykę) szczęścia na bazie cnót (s. 113). Konsekwentnie realizowanym celem pracy jest więc nie tylko teoretyczna prezentacja wskazanych zagadnień, ale i praktyczne ich zastosowanie w codziennym życiu chrześcijańskim. Te praktycznie omawiane zagadnienia wypływają często z konkretnych doświadczeń młodych ludzi, jak dla przykładu spożywanie alkoholu w kontekście życia studenckiego (s. 113-133), ocena moralna użycia bomby atomowej (s. 160-

179), czystość a pozamałżeńskie współżycie seksualne (s. 333-363), eutanazja (s. 364-392). Mattison znajduje też miejsce na rozdział o Jezusie Chrystusie (s. 273-289) czy o łasce (s. 311-323). Całość opracowania kończy modlitwa o cnoty (s. 393-409) – jest to swego rodzaju rozważanie Modlitwy Pańskiej ułożone w taki sposób, by przekonać czytelnika, jak modlitwa służy poznaniu i kształtowaniu cnót w codziennym chrześcijańskim życiu moralnym. Przy tej okazji Mattison w interesujący sposób wyjaśnia, jak modlitwa *Pater noster* buduje cnoty (s. 399nn): Ojcze nasz, święć się imię Twoje (wiara), przyjdź królestwo Twoje (nadzieja), bądź wola Twoja (miłość), chleba naszego daj nam dzisiaj (roztropność), odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom (sprawiedliwość), i nie wódź nas na pokuszenie (umiarkowanie), ale nas zbaw ode złego (męstwo).

Introducing Moral Theology: True Happiness and the Virtues to praca, którą z pewnością warto polecić młodym adeptom teologii, ale zarazem wszystkim świadomym chrześcijanom, którym zależy na tym, by lepiej zrozumieć treść wiary i jej moralne wymagania. Nie jest to opracowanie wąsko naukowe, które może być bardzo użyteczne wszędzie tam, gdzie potrzeba ciągle nowego wykładu nauki moralnej, zawsze w zgodzie z Magisterium Kościoła.

Ku etyce odpowiedzialności

Responsibility, God and Society: Theological Ethics in Dialogue [Festschrift Roger Burggraeve], red. J. De Tavernier, J. Selling, J. Verstraeten, P. Schotsmans, Leuven–Paris–Dudley: Peeters 2008, s. XLV+413.

Jest dobrym uniwersyteckim zwyczajem przygotowywanie ksiąg pamiątkowych dla profesorów, którzy swoim zaangażowaniem i kompetencją wyjątkowo wpisali się w dzieje uczelni. Szacowny Katolicki Uniwersytet w Leuven może poszczycić się wieloma takimi nauczycielami, wśród których ostatnio wyróżnił się Roger Burggraeve, salezjanin i teolog moralista. *Responsibility, God and Society* to przygotowana dla niego księga jubileuszowa, której głównym redaktorem jest prof. Johan De Tavernier, a obok niego także trzej inni znani moralisci z Leuven. Ponieważ dla Burggraeve „mistrzem myślenia” był E. Levinas (†1995), większość tekstów tego tomu podejmuje różne aspekty myśli francuskiego filozofa, którą można ogólnie odczytać jako etykę odpowiedzialności. W pierwszej części tej książki chodzi właśnie o ukazanie znaczenia Levinasa dla chrześcijańskiej teologii, podczas gdy druga część (s. 183nn) zawiera studia nad inspiracjami, zawartymi w licznych publikacjach prof. Burggraeve’a.

Po wykazie publikacji jubilatą i wprowadzeniu, pierwszy tekst tego tomu to wykład samego prof. R. Burggraeve'a, który – odwołując się do swego mistrza Levinasa – usiłuje ukazać „duszę i zakres naszej odpowiedzialności” na bazie trzech pojęć fundamentalnych znanych z Rewolucji Francuskiej – braterstwa, równości i wolności (s. 1-22). Przystawia jednak ich kolejność, by braterstwo uczynić podstawą i duszą równości i wolności, wbrew myśli oświeceniowej, która skoncentrowała się na wolności i równości, a w istocie zagubiła ideę autentycznego braterstwa. Spośród artykułów tej części, które tak naprawdę wszystkie zasługują na uważną lekturę, warto zwrócić szczególną uwagę na niektóre. Georges Hansel z uniwersytetu w Rouen wskazuje na widoczną bliskość między Levinasem i chrześcijaństwem (s. 83-101). Choć sam Levinas wprost nie włączał się w debaty teologiczne z chrześcijaństwem, poza być może jednym przypadkiem (gdy kwestionował tezę Kościoła o jego prawie do bycia spadkobiercą Izraela), pisał o swojej bliskości w stosunku do chrześcijaństwa, ale i jej granicach. Przyznawał, że czytał ze zdumieniem 25. rozdział Ewangelii według św. Mateusza, ale podkreślał też, że „Bóg staje się konkretny nie przez wcielenie, ale przez Prawo” (s. 92). Z kolei dla Michaela Purcella z Edynburga interesujące jest spojrzenie na teologię fundamentalną („pierwszą teologię”) jako na etykę odpowiedzi i odpowiedzialności, która rodzi się ze spotkania drugiego jako potrzebującego: „Wcielenie odpowiedzialności jako sprawiedliwości nie jest prostym wydarzeniem eschatologicznym [...] ale realizuje się tu i teraz, bo tu i teraz jest prowokacją odpowiedzialności” (s. 128).

Drugi zbiór tekstów zwraca się raczej ku myśli Burggraeve'a, z której autorzy wyprowadzili wiele cennych refleksji. Philippe Bordeyne z paryskiego Instytutu Katolickiego przywołuje tezę Burggraeve'a o odpowiedzialności duszpasterskiej Kościoła, który winien budować „etykę miłosierdzia”. Widać bowiem, jak bardzo wartości głoszone przez Kościół coraz bardziej nie znajdują miejsca w etosie współczesnego świata. Przywołując zwłaszcza na myśl chrześcijańską eschatologię, trzeba budować „teologię odpowiedzialności” za świat, albowiem „etyka teologiczna, wraz z filozofią moralną, może włączyć się w odrodzenie nadziei w walce ze złem jako konstytutywny moment naszej wspólnej pamięci” (s. 211). Johan De Tavernier, odnosząc się do idei praw człowieka, pyta o status moralny ludzi, którzy przyjdą na świat dopiero w przyszłości. Stawia tezę, że nie należy już dzisiaj pytać, czy jesteśmy odpowiedzialni za przyszłe pokolenia, ale jak daleko sięga ta odpowiedzialność w stosunku do osób jeszcze nienarodzonych. Mając na uwadze dzisiejsze uwrażliwienie ekologiczne, przywołuje m.in. liczne dokumenty międzynarodowe, w tym ONZ-owskie, które wzywają do troski o środowisko naturalne, do którego – w imię sprawiedliwości międzypokoleniowej – mają prawo także przyszłe pokolenia (s. 224-231). Inni autorzy piszą m.in. o odpowiedzialności w rodzinie (Annemie Dillen z Leuven, s. 233-254), o proponowanej przez Burggraeve'a etyce wzrostu, szczególnie

w odniesieniu do ludzi młodych i jej współczesnym kontekście (James Keenan z Bostonu, s. 287-304), o etycznych aspektach współczesnej opieki zdrowotnej (Paul Schotsmans z Leuven, s. 357-370) i o znaczących przemianach w społecznej nauce Kościoła od *Populorum progressio* do *Centesimus annus* i *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (Johan Verstraeten z Leuven, s. 381-405).

Ten obszerny i wielowątkowy tom, wydany przez szacowną oficynę Peeters, związaną z Katolickim Uniwersytetem w Leuven, to zapis jednej z ważnych debat, jakie mają miejsce w zachodnich środowiskach teologicznych. Jak można zauważyć, autorzy tych artykułów pochodzą z różnych ośrodków akademickich europejskich i amerykańskich. Wielki dorobek naukowy prof. Rogera Burggraeve'a stał się okazją do przygotowania prawie dwudziestu tekstów, które niemal w każdym przypadku swoich interesujących treści charakteryzują się precyzją myśli i języka. Często towarzyszą im liczne przypisy, co nie narusza konsekwentnie prowadzonych rozważań. Książka zawiera – jak zwykle w takich przypadkach – również wykaz publikacji jubilata (s. XI-XXXIII), a także pożyteczny indeks osobowy (s. 407-413). Księga ta jest więc godna polecenia szczególnie tym, którzy z jednej strony chcą głębiej zrozumieć wpływ filozofii personalistycznej na teologię, a z drugiej chcą lepiej zorientować się w nowszej teologii moralnej. Prezentuje też współczesny stan badań nad filozofią Levinasa, szczególnie w aspekcie jej znaczenia dla teologii chrześcijańskiej.

O pewnej koncepcji bioetyki prawosławnej

At the Roots of Christian Bioethics: Critical Essays on the Thought of H. Tristram Engelhardt, red. A.S. Iltis, M.J. Cherry, Salem: M&M Scrivener Press 2010, ss. XVI+339.

To dobrze, że wśród licznych ostatnio publikacji bioetycznych pojawiają się i takie, które wyrastają ze wschodniej, prawosławnej tradycji teologicznej i kościelnej. Recenzowany tu zbiór esejów dotyczy właśnie takich pism H.T. Engelhardta. Hugo Tristram Engelhardt urodził się w Teksasie w 1941 r. w rodzinie katolickiej, otrzymał wykształcenie medyczne i uzyskał doktorat z medycyny w amerykańskim Austin w 1972 r. Równocześnie odbył studia filozoficzne m.in. na uniwersytecie w Bonn u prof. K. Hartmanna, już w USA zwieńczony doktoratem z filozofii Kanta w 1969 r. W dojrzałym wieku, poruszony doświadczeniem liturgii wschodniej w Istambule, wraz z żoną i dwiema córkami przyjął wiarę prawosławną w 1991 r. Jako czynny nauczyciel akademicki jest profesorem filozofii (głównie kantowskiej i heglowskiej) oraz historii i filozofii medycyny na amerykańskim Rice University oraz w Baylor College of Medicine.

Pisze głównie na tematy filozoficzno-medyczne i bioetyczne w duchu chrześcijaństwa prawosławnego, podkreślając niemożliwość zbudowania świeckiej etyki dla wszystkich. Spośród jego publikacji do ważniejszych należą: *Mind-Body: A Categorical Relation* (The Hague: Martinus Nijhoff 1973), *Bioethics and Secular Humanism: The Search for a Common Morality* (Philadelphia: Trinity Press 1991), a jego najbardziej znane dzieło to *The Foundations of Bioethics* (Oxford–New York: Oxford University Press 1986, wyd. 2 popr. 1996). Potem wydał jeszcze opracowanie bioetyki prawosławnej pt. *The Foundations of Christian Bioethics* (Lisse–Exton: Swets & Zeitlinger 2000) oraz zredagował m.in. *Global Bioethics: The Collapse of Consensus* (Salem: M&M Scrivener 2006) oraz *Bioethics Critically Reconsidered: Having Second Thoughts* (Dordrecht–New York: Springer 2012). Od wielu lat jest redaktorem naczelnym dwóch uznanych czasopism naukowych wydawanych na Uniwersytecie Oksfordzkim: „Christian Bioethics” oraz „The Journal of Medicine and Philosophy”. Redaguje również serię wydawniczą pt. *Philosophy and Medicine* od roku 1975.

At the Roots of Christian Bioethics to zbiór tekstów jego współpracowników i uczniów, w których autorzy – jak sami zaznaczają – często krytycznie odnoszą się do jego poszukiwania (zwłaszcza w tradycji prawosławnej) ostatecznego gruntu dla wyborów moralnych dokonywanych w zmieniającym się i złożonym współczesnym świecie. Cała ta praca może być analizowana na kilku poziomach. Chodzi tu nie tylko o naukową ocenę jego bogatego dorobku pisarskiego, ale też o próbę głębszego rozpoznania przyczyn i przejawów kryzysu współczesnego kultury, o czym Engelhardt często pisze. W specjalny sposób chodzi np. o ukazanie upadku zachodniego chrześcijaństwa, przez co Europa (Zachodnia) staje się nie tylko postchrześcijańska, ale i antychrześcijańska. Natomiast na najgłębszym poziomie można dorobek naukowy Engelhardta widzieć jako drogę poszukiwania Boga, a nawet zaproszenie do odkrycia prawosławnego chrześcijaństwa (por. s. 3). Dla właściwego zorientowania się w bogatym piśmarstwie Engelhardta warto sięgnąć do obszernego wstępu do tego opracowania autorstwa T.J. Bole’a, który z uwagą przedstawia ewolucję jego myśli i przekonań (s. VII–XV). Osobiste doświadczenie wiary i przejście na prawosławie sprawiło, że Engelhardt doszedł do przekonania, że „świecka bioetyka ogranicza się do tego, co ogólny świecki rozum rozpoznaje jako autorytatywne, wskutek czego jest bardzo ograniczona [...] podczas gdy chrześcijańska bioetyka nie wyrasta z ludzkiego rozumu, ale z przykazania Bożego” (s. 2).

Na temat tego zeświecczenia obecnej kultury zachodnioeuropejskiej szczególnie interesujące są rozważania C. Delkeskamp-Hayes, która tłumaczy, jak wizja Engelhardta z *Podstaw bioetyki* i *Podstaw bioetyki chrześcijańskiej* jest w istocie komplementarna, jakkolwiek z wyraźnym akcentem na tę drugą pracę jako ważniejszą. Świecka wizja świata i człowieka nie jest w stanie dać zadowalającego modelu etyki, która odpowiadałaby na podstawowe pytania moralne.

Obie wizje – świecka i chrześcijańska – są „dwoma stronami jednej monety” (s. 29). Engelhardt wielokrotnie wskazuje na ułomność rozumienia człowieka i jego moralnych pytań, gdy wykluczy się wymiar transcendentny jego życia, usuwając Boga z ludzkiego horyzontu (z czym polemizuje np. S. Wear na s. 247-259). Stąd, jak podkreśla K.W. Wildes, dla zrozumienia całości wizji etycznej Teksańczyka nie wystarczy zapoznać się z najbardziej znanym opracowaniem *The Foundations of Bioethics*, ale konieczna jest lektura późniejszego *The Foundations of Christian Bioethics*. Dopiero wtedy dostrzeże się raczej dla uznania chrześcijańskiego zakorzenienia życia moralnego, a zarazem powody zmiany jego poglądów (np. co do aborcji, którą najpierw dopuszczał, a potem zdecydowanie odrzucił – s. 101). Szerzej o pewnych aspektach rozumienia zła aborcji, także w relacji do nauki Jana Pawła II w *Evangelium vitae*, pisze C. Tollefsen (s. 165-179). Zarazem trzeba pamiętać, że według G. McKenny, obok niejako zwyczajnego dla etyki argumentowania filozoficznego, wizja chrześcijańska w duchu wschodnim oznacza – widoczną u Engelhardta – zmianę stylu i sposobu argumentacji filozoficznej na rzecz odwołań do duchowości, a nawet do stylu kaznodziejskiego. Albowiem „rozum dyskursywny jest niezdolny rozwiązać kontrowersji między różnymi perspektywami moralnymi”, dla uporządkowania dóbr i zasad etycznych konieczna jest „transcendentalna prawda moralna” (s. 112). Ujęcie tematyki bioetycznej jako rzeczywistości motywowanej wiarą chrześcijańską sprawia ponadto, że działania medyczne nabierają nowego, wyższego znaczenia, skoro są włączone w kult chrześcijański (s. 283). Jednakże np. G. Trotter krytycznie odnosi się do tego podziału na „bioetykę dyskursywną” powstałą w kontekście „świeckiego humanizmu” i „sektariańską bioetykę chrześcijańską”, która swoje korzenie ma w tradycji prawosławnej pierwotnego Kościoła (s. 203-227).

Recenzowany tom podejmuje także wysiłek ukazania koncepcji etycznej Engelhardta w relacji do wizji etycznych (bioetycznych) innych teologów i moralistów chrześcijańskich, jak np. bardzo znanego katolickiego moralisty Germaina Griseza (M.C. Kaveny na s. 135-163) czy jako próbę odczytania analizowanej koncepcji w sensie jej użyteczności dla chrześcijan anabaptystów (F.J. Fransen na s. 181-201). Wyraźnie krytyczne podejście do wizji Engelhardta przedstawia J. Boyle (s. 229-245). Tłumaczy on, że debaty etyczne i rozbieżności zdań w ocenie etycznej mają znaczenie i służą lepszemu rozpoznaniu złożoności ludzkich wyborów i całego życia. Stąd szczególnie krytyczne podejście Engelhardta do roli rozumu i tradycji prawa naturalnego sprawia, że jego rozwiązania etyczne są „systematycznie antyracjonalistyczne i nieuwersalistyczne” (s. 231). Boyle jest zdania – wbrew teom Engelhardta – że przekonanie o możliwości poznania woli Bożej dla życia ludzkiego za pomocą wspólnego wszystkim rozumu, daje człowiekowi podobną życiową pewność i bezpieczeństwo, jak to, które zdobywa „święty wyznawca ortodoksyjnego chrześcijaństwa” (s. 244).

Na koniec tego zbioru interesujących, często krytycznych studiów nad koncepcją bioetyczną Engelhardta, zabiera głos on sam, odnosząc się tak do słów uznania, jak i – zwłaszcza – opinii krytycznych (s. 285-315). Tym samym całe opracowanie nabiera charakteru żywej dyskusji. Englehardt potwierdza tu swoje przekonania i wyrażone w różnych publikacjach zasady podstawowe i oceny etyczne rozmaitych zagadnień szczegółowych, niekiedy je tłumacząc, a niekiedy korygując opinie swoich czytelników i rozmówców. Potwierdza też swoje krytyczne odniesienie do protestantyzmu, którego główny problem polega na przyjęciu błędnej eklezjologii, gdy uznano, że „można zacząć od nowa Kościół apostołski w XVI wieku [...] na bazie samej Biblii, a bez ciągłości z widzialnym Kościołem, który jest w jedności z Kościołem Apostołów” (s. 300). Z całym przekonaniem potwierdza swoją żywą wiarę chrześcijańską, gdy pisze w ostatnich słowach swego tekstu, że „przesłanie chrześcijańskie skierowane jest tak do uczonych, jak i do nieuczonych. Jest Osobowe. Na koniec ważne jest, że chodzi tu nie o to, co ktoś wie, ale Kogo zna: Trójcę, do której wszyscy mają dostęp przez pokutę, właściwy kult i właściwą wiarę” (s. 311).

At the Roots of Christian Bioethics potwierdza, że bogate piśmiennictwo Engelhardta jest godne uważnej lektury nie tylko z racji swej wartości merytorycznej, ale również i z tego powodu, że jest – zwłaszcza po jego konwersji na prawosławie – rzadkim przykładem wykładu etyki chrześcijańskiej na bazie jej ortodoksyjnej tradycji czy „tradycyjnym chrześcijaństwem pierwotnego Kościoła” – jak sam Engelhardt to nazywa (s. 182-183). Nawet jeśli pewne jego wizje i przekonania pozostają dla wielu kontrowersyjne, wszyscy uznają wielki dorobek i zaangażowanie profesora z Rice University, którego nie można zlekceważyć. Jest to bowiem cenny materiał do debaty a nawet sporu, co zawsze pozwala lepiej i wszechstronniej zrozumieć zawilość czy wieloaspektowość ludzkich wyborów moralnych, szczególnie w sferze bioetycznej. Recenzowany zbiór kilkunastu studiów nad chrześcijańską (prawosławną) wizją bioetyki lekarza i filozofa z Teksasu z pewnością pomoże w takim poszukiwaniu.

Ekumenizm nieustającym imperatywem

Paul Avis, *Reshaping Ecumenical Theology: The Church Made Whole?*, London–New York: T&T Clark 2010, ss. X+209.

Paul Avis to znany anglikański teolog, profesor na University of Exeter, uznany pisarz z zakresu teologii systematycznej, a zwłaszcza ekumenicznej i praktycznej. W 2004 r. założył poczytne międzynarodowe czasopismo „Ec-

clesiology”, którego do dzisiaj jest głównym redaktorem. Wśród jego wcześniej opublikowanych prac warto przywołać: *Gore: Construction and Conflict* (Worthing: Churchman 1988), *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology* (London: Routledge 1999), *Anglicanism and the Christian Church: Theological Resources in Historical Perspective* (Edinburgh: T&T Clark 1989), *The Identity of Anglicanism: Essentials of Anglican Ecclesiology* (London–New York: T&T Clark 2007). Jest duchownym anglikańskim, który za wyjątkowe zaangażowanie kościelne i ekumeniczne został uhonorowany tzw. kapelanią królewską. W latach 1998–2011 był sekretarzem generalnym Council of Christian Unity, bardzo ważnej instytucji w Church of England, zajmującej się ekumenizmem.

Poszczególne partie *Reshaping Ecumenical Theology* pierwotnie miały często charakter referatów czy wykładów, zwykle przedstawianych w różnych gremiach międzynarodowych. To potwierdza, że tematyka ekumeniczna od dawna jest Avisowi bliska i dobrze znana, czemu daje wyraz nie tylko przez swoje publikacje, ale również angażując się w debaty i studia z tym związane. Mając takie doświadczenie, już na początku recenzowanej książki wyraża przekonanie, że „ruch ekumeniczny dojrzał do reformy i odnowy”, tak jak i teologia ekumeniczna (s. VII). Wielka różnorodność (teologii, duchowości, kultu itp.) w świecie chrześcijańskim, coraz bardziej uświadamiana także dzięki ekumenizmowi, stawia nowe wyzwania. Zawsze jednak trzeba pytać, czy i kiedy różnorodność (wielorakość) teologiczna bądź kultyczna chrześcijaństwa staje się jego fragmentaryzacją i jak ją pogodzić z jego jednością. O różnych aspektach takiego zróżnicowania chrześcijaństwa pisze w rozdziale I (s. 1–20). Odnosi się zwłaszcza do zjawiska konfesyjności w świecie protestanckim, charakterystycznego dla chrześcijaństwa poreformacyjnego, gdzie – jak sądzi – szczególnie uwaga winna być zwrócona na pisma i teologię Karla Bartha, zresztą wyjątkowo często cytowanego w całej pracy. Kościół, wyznający wiarę w Jezusa Chrystusa i zarazem wyznający swoje grzechy, staje wobec nieuniknionego wezwania do jedności: „Nie ma teologicznego, duchowego czy biblijnego usprawiedliwienia dla istnienia wielości Kościołów rzeczywiście podzielonych między sobą” (cyt. z K. Bartha, s. 108). Avis przywołuje w tym kontekście rzeczywistość episkopatu pytając, w jakim stopniu jest on faktycznie w służbie jedności, a w jakim stał się źródłem podziału (por. s. 116–140).

Prof. Avis dużo uwagi poświęca aspektom metodologicznym ruchu i teologii ekumenicznej. Podkreśla, że – jak zresztą cała teologia – teologia ekumeniczna winna charakteryzować się czterema przymiotami: ma być koherentna, wiarygodna, krytyczna i twórcza (s. 42–43). W tym duchu w ciekawy sposób próbuje odczytać etapy dialogu ekumenicznego na podstawie rozmaitych dokumentów wypracowanych w ramach różnych dialogów (s. 48–59). Ważnym pojęciem, które dopiero dojrzewa w kontekście ekumenicznych dyskusji teolo-

gicznych, jest recepcja. Avis tłumaczy jej znaczenie, ze wskazaniem, że jej pochodzenie należy widzieć w eklezjologii katolickiej zwłaszcza od Vaticanum II czy nauczania wyrażonego w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Zwraca uwagę, że np. anglikanizm pojmuje ją inaczej przez wprowadzenie w 1998 r. tzw. otwartego procesu recepcji, co z kolei było efektem zgody na święcenia kobiet w Church of England (s. 81nn). Dojrzewające coraz bardziej dowartościowanie podejścia hermeneutycznego w teologii chrześcijańskiej domaga się głębszego zrozumienia hermeneutyki jedności. Jest to tym bardziej konieczne, że zadanie ekumeniczne nie dotyczy zagadnień wybranych, ale raczej wszystkiego, czemu wyraz daje wiara chrześcijańska, by „uczynić bardziej widzialną w świecie trwałą jedność Ciała Chrystusa” (s. 76). Widać tu, jak Avis w swoich rozważaniach jest precyzyjny i dojrzały teologicznie, np. wtedy, gdy kompetentnie tłumaczy zasadnicze pojęcia teologiczne, jak eklezjologia czy komunია (por. s. 142-154).

Za szczególnie interesujący i inspirujący trzeba uznać ten fragment *Reshaping Ecumenical Theology*, w którym autor w etyce dostrzega nowe zainteresowanie ekumenizmu (por. s. 158-184). U źródeł tego zjawiska wydaje się szeroka współczesna debata, ukazująca bardzo rozbieżne etyczne oceny ludzkiej seksualności, widoczne w różnych wspólnotach chrześcijańskich. Rodzi to z kolei podstawowe pytanie o znaczenie etyki (moralności) dla komunii kościelnej i ekumenicznej drogi do pojednania chrześcijan. Tym bardziej że – jak przypomina – zarówno Akwinata, jak i Barth nalegają na jedność dogmatyki i etyki, nie może więc jej zabraknąć na polu eklezjologii. Avis widzi w etyce wprost „nową granicę w ekumenizmie” (por. s. 162-166). Dialog ekumeniczny na tematy etyczne, jako zjawisko niemal zupełnie nowe, a zarazem szczególnie godne uwagi, znalazł swój najbardziej dojrzały wyraz w dialogu anglikańsko-katolickim we wspólnym oświadczeniu *Life in Christ: Morals, Communion and the Church* (ARCIC, 1994). Avis dostrzega znaczenie tego dokumentu, ale zarazem oczekuje kolejnych opracowań tego typu, które zostaną wypracowane w innych dialogach ekumenicznych. Jako podstawowe kryterium metodologiczne co do kwestii etyki i jedności należy przyjąć ujęcie chrystocentryczne, gdyż to w Chrystusie ostatecznie objawia się Boża natura i Boża wola. Wielokrotnie cytowany w pracy Stanley Hauerwas pisze, że być chrześcijaninem oznacza nadać swej osobie i całemu życiu kształt zgodny z Bożym dziełem objawionym w Jezusie Chrystusie. Słowa i czyny Jezusa winny więc być dla chrześcijanina podstawowym i ostatecznym kryterium życia moralnego (por. s. 172). Co wcale nie będzie łatwe, gdy spojrzysz na realia współczesnej sytuacji w różnych wspólnotach chrześcijańskich i zróżnicowany kontekst kulturowy. Jako szczególnie wartą lektury w tym kontekście Avis wspomina niedawną publikację wiodącego teologa moralisty anglikańskiego O. O'Donovana pt. *A Conversation Waiting to Begin: The Churches and the Gay Controversy* (London: SCM Press 2009; w USA wydana wcześniej jako *Church in Crisis*:

The Gay Controversy and the Anglican Communion, Eugene: Cascade Books 2008), który domaga się w takich dyskusjach zawsze „poważnego teologicznego odniesienia do Pisma Świętego i tradycji” (s. 181). Warto też dodać, jak bardzo Avisowi zależy, by całego przedsięwzięcia ekumenicznego nie traktować teoretycznie, ale raczej jako podstawową misję Kościoła – misja bowiem jest wpisana w sedno chrześcijaństwa i ekumenizm ma z tego wyrastać i temu służyć, co unaocznia szczególnie Ewangelia św. Jana (por. np. s. 189-194 i 23-24). W tym związku ekumenizmu i misji Avis widzi szczególnie ważne nowe aspekty wizji eklezjologicznej.

Nawet jeśli można odnieść wrażenie, że tytuł książki za dużo obiecuje, *Reshaping Ecumenical Theology* to dojrzała praca, która będzie pożyteczną lekturą nie tylko dla zainteresowanych ekumenizmem, ale w ogóle teologią chrześcijańską w jej różnych tradycjach (w czym pomocą zawsze jest indeks – por. s. 207-209). Jest to opracowanie tym cenniejsze, że wyrosło z anglikańskiego kontekstu, stosunkowo mało znanego na gruncie polskim, a nawet europejskim. Warto również dostrzec w tekście liczne i często rozbudowane przypisy, które potwierdzają wyjątkowe zorientowanie autora w literaturze teologicznej i filozoficznej, a zarazem np. jego otwartość na sugestie pochodzące spoza anglikanizmu. Książka jednoznacznie potwierdza, że Paul Avis jest pisarzem i działaczem ekumenicznym zawsze godnym zainteresowania, który wytrwale przypomina, że „naszym podstawowym obowiązkiem w stosunku do braci chrześcijan jest osiągnięcie z nimi komunii” (s. 142).

Spojrzenie historyczne na XX-wieczną teologię moralną

James F. Keenan, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: From Confessing Sins to Liberating Consciences*, London–New York: Continuum 2010, ss. VIII+248.

Jezuita James Keenan, od wielu lat związany z Boston College, należy do znanych amerykańskich teologów moralistów i bioetyków. Jest m.in. członkiem zarządu Catholic Theological Society of America oraz Society of Christian Ethics. Wydaje interesującą serię studiów teologicznomoralnych pt. *Moral Traditions* na Georgetown University. Od lat swoiście dokumentuje rozwój teologii moralnej, zwłaszcza amerykańskiej, przygotowując obszerną rubrykę w kwartalniku „Theological Studies”. Warto wspomnieć, że to Keenan był inicjatorem i głównym organizatorem dwóch światowych konferencji katolickich

teologów moralistów w Padwie (2006) i w Trydencie (2010). Wydał w związku z tym dwa obszerne zbiory pokonferencyjne: *Catholic Theological Ethics in the World Church: The Plenary Papers from the First Cross-cultural Conference on Catholic Theological Ethics* (London–New York: Continuum 2007) oraz *Catholic Theological Ethics, Past, Present and Future: The Trento Conference* (Maryknoll: Orbis 2011). Warto także wspomnieć jego *Moral Wisdom: Lessons and Texts from the Catholic Tradition* (Lanham: Rowman & Littlefield 2004) oraz *Ethics of the Word: Voices in the Catholic Church Today* (Lanham: Rowman & Littlefield 2010).

Recenzowana tu książka Keenana jest szczegółowym studium nad historycznym rozwojem katolickiej teologii moralnej w XX wieku, w zasadzie ograniczonym do teologii moralnej fundamentalnej. Autor pomija więc zagadnienia i publikacje z zakresu problematyki szczegółowej (którą sam woli nazywać „etyką stosowaną”), jak etyka społeczna, medyczna, seksualna itd. (s. VII). Choć kontrowersyjny w poglądach na pewne kwestie moralne (jak ocena moralna homoseksualizmu), Keenan zasługuje na uznanie za systematyczny wysiłek analizowania i przybliżania czytelnikowi trendów i przemian w teologii moralnej szczególnie w XX wieku, o czym zresztą pisze od lat przede wszystkim na łamach „Theological Studies”. Słusznie, że dla pełnej dokumentacji nie pomija autorów i publikacji bardziej czy mniej kontestujących oficjalne nauczanie Kościoła, jak C. Curran (por. np. s. 99-101), R. McCormick, J. Fuchs czy M. Vidal. Keenan, jak się przyjęło, nazywa ich rewizjonistami i nie ukrywa swojej dla nich sympatii. Do tego grona – jak pisze – „twórczych i odważnych teologów” siebie też wydaje się zaliczać. Co jednak nie umniejsza wartości omawianej tu książki.

Odnosząc się do współczesnej dyskusji terminologicznej, wbrew poglądom niektórych głośnych moralistów (jak J.A. Gallagher, N. Rigali, M. Vidal), Keenan jest zdania, że nie należy rezygnować z terminu „teologia moralna”. Teologia moralna, kiedyś czy obecnie, jest tym samym teologicznym „wysiłkiem Kościoła”, by wszechstronnie ująć i ukazać moralną odpowiedź na wezwanie Chrystusa. Jej metoda może ulegać modyfikacji, ale to nie zmienia jej natury, która trwa od listów św. Pawła do najbardziej współczesnych wypowiedzi na tematy moralne. Chodzi o to, by opisać, jak według Kościoła ma żyć uczeń Chrystusa. Keenan wyraża przekonanie, że XX wiek był świadkiem, jak teologia moralna z „ustalonej nauki o ludzkim działaniu” stała się „przewodnikiem osobistego i wspólnotowego rozwoju dla kierujących się sumieniem uczniów Chrystusa” (s. 7).

Przypomina i dość obszernie omawia liczne podręczniki z początku XX wieku, które były powszechnie używane aż do lat 60. (J. Mausbach, A. Tanquerey, J.-P. Gury, A. Lehmkuhl, E. Genicot, H. Noldin, J. Aertnys, D. Prümmer, B. Merkelbach). Ponadto, z racji amerykańskiego kontekstu, szerzej prezentuje

trzy, w tamtym czasie najbardziej popularne i wielokrotnie wydawane podręczniki anglojęzyczne: T. Slater – *A Manual of Moral Theology for English-speaking Countries* (1 wyd. London: Benziger Brothers 1906, 5 wyd. 1931); H. Davis – *Moral and Pastoral Theology: A Summary* (1 wyd. London: Sheed and Ward 1934, 7 wyd. 1958); H. Jone – *Moral Theology* (wyd. niem. 1929, 1 wyd. ang. 1945, 18 wyd. 1963). Były one powszechnie używane w amerykańskich seminariach i na wydziałach teologii USA (s. 9-34).

Keenan przypomina, że pierwsze inspiracje odnowy teologii moralnej dał belgijski benedyktyn Joseph (Odon) Lottin, który dużo pisał o psychologii i moralności, a szczególnie mocno uwzględniał kontekst historyczny w rozwoju teologii moralnej (s. 35-58). Z kolei akcent na odnowę w duchu biblijnym i chrystocentrycznym uwidocznił się zwłaszcza w u F. Tillmanna w *Die Idee der Nachfolge Christi* (1933) oraz u G. Gillemana, którego praca doktorska opublikowana w 1952 r. przez jego promotora jako *Le primat de la charité* uważana jest przez niektórych za najważniejsze studium z teologii moralnej wydane w XX wieku. Przez kilkadziesiąt lat Gilleman uczył potem w seminarium w Indiach i niemal całkowicie zapomniany zmarł w Kalkucie w 2002 r., mając 92 lata (s. 59-82).

Szczególnie dużo uwagi Keenan poświęca B. Häringowi i jego *Das Gesetz Christi* z 1954 r. (s. 83-98), o czym pisze z wyjątkowym (zrozumiałym) uznaniem. Przy okazji sam wspomina swoje studia w Rzymie, gdy to czytał i słuchał wykładów Häringa, podkreśla jego wpływ na Vaticanum II, zwłaszcza na konstytucję *Gaudium et spes*, zaznaczając, że niektórzy widzieli w Häringu niemal „ojca” tej soborowej konstytucji (s. 96). We współczesnej teologii Keenan dostrzega zwłaszcza dwie prace inspirowane przez Häringa: C. Currana *The Catholic Moral Tradition Today: A Synthesis* (1999) i M. Vidala *Neuva moral fundamenal: El hogar teológico de la ética* (2000). Obie dość obszernie omawia i bardzo chwali (s. 101-104).

Wśród tzw. neomanualistów Keenan wymienia zwłaszcza Amerykanów J. Forda i G. Kelly’ego, oceniając ich prace jako wartościowe, ale tradycyjne i mało twórcze (s. 115-120). W tym kontekście, pisząc o *Humanae vitae*, Keenan widzi w niej przykład odrzucenia przez Kościół „innovacyjnego podejścia rewizjonistów” i „pierwszą, znaczącą papieską aprobatę dla ujęć neopodręcznikowych po Vaticanum II” (s. 123). Za nowszy przykład neopodręcznika Keenan uznaje trzypięciotomowe dzieło *The Way of the Lord Jesus* G. Griseza (1983-1997). Choć dostrzega pewne pozytywne aspekty encykliki *Veritatis splendor*, to także ona jest dla niego przykładem współczesnego neomanualizmu (s. 128). Podkreśla głównie jej krytyczne przyjęcie przez tych teologów moralistów (rewizjonistów), którzy widzieli w niej „zafałszowanie” i „karykaturę” swoich poglądów (s. 128-134).

Spośród innych autorów Keenan wyróżnia nowe pokolenie moralistów, którzy nie wyszli ze szkół rzymskich, ale z innych środowisk i od innych nauczycieli – np. M. Farley (od protestanta J. Gustafsona), D. Mieth i A. Autiero (od A. Auera), L.S. Cahill (od Gustafsona i R. McCormicka). Nowego ducha dał wszystkim zwłaszcza jezuita J. Fuchs, a wśród jego uczniów wymienia np. K. Demmera i B. Schüllera. Wspomina też takich moralistów, jak J. Janssens (Leuven), E. Chiavacci (Włochy), K. Kelly (Anglia), E. McDonagh (Irlandia), szczególnie zwracając uwagę na ich krytyczne odniesienie do *Humanae vitae* (s. 142-146). Keenan dostrzega też nowe, dwudziestowieczne spojrzenie na kazuistykę, czego przykładem jest *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning* A. Jonsena i S. Toulmina z 1988 r. (s. 159-162).

W kolejnej części swojego studium Keenan odkrywa nowe podstawy antropologii teologicznej (s. 173-196). „Historycystyczny” (a więc pozytywny, uwzględniający kontekst czasu i sytuacji) rozwój refleksji teologicznomoralnej w ostatnich dziesięcioleciach spowodowany był zwłaszcza przez *Humanae vitae*, a następnie *Veritatis splendor*. Dotyczyło to szczególnie rozumienia prawa naturalnego, gdzie według Keenana istnieje konieczność uwzględniania historycznego i egzystencjalnego kontekstu życia człowieka. Natura ludzka jest „złożonym i rozwijającym się systemem, którego celowość, rozwój i sposoby współzależności ludzka refleksja poznaje jedynie częściowo – chociaż nie arbitralnie” (s. 175). Teologowie rewizjoniści, opowiadający się za takim „dynamicznym” rozumieniem natury, zarzucają Magisterium wizję klasycystyczną, która nie odpowiada współczesnemu rozwojowi refleksji naukowej i filozoficznej. W tym kontekście doszło do rozwoju idei etyki autonomicznej, której początki dał A. Auer. Tutaj ponownie Keenan przytacza opinie teologów rewizjonistycznych, zarzucających encyklice *Veritatis splendor* błędne odczytanie ich poglądów co do opcji fundamentalnej, czynów wewnętrznie złych czy prawa naturalnego (np. s. 188). Nowe, historycznie uwarunkowane pojmowanie prawa naturalnego i całej antropologii powala według Keenana na dalszy, twórczy rozwój etyki chrześcijańskiej np. w kierunku etyki feministycznej (czego przykład daje C.L.H. Traina w *Feminist Ethics and Natural Law* z 1999 r.).

Na koniec (s. 197nn) Keenan przypomina rozwój myśli społecznej we współczesnej teologii moralnej, zwłaszcza problemu cierpienia, niesprawiedliwości i solidarności (E. Chiavacci, M. Vidal, E. McDonagh, K. Kelly, B. Hoose, L. Hogan, R. Gascoigne), uwzględniając kontekst globalny. Szczególne miejsce znalazło to w południowoamerykańskiej teologii wyzwolenia (G. Gutiérrez, L. Boff, J. Sobrino, F. Moreno Rejon, T. Mifsud, E. Bonnin). W kontekście rozprzestrzeniania się choroby AIDS Keenan zauważa afrykańskie próby ukazania chrześcijańskiej wizji życia moralnego (np. M.R. Afan, E. Mveng, J.-M. Ela, J.M. Waliggo, L. Magesa). Powstaje też literatura etyczna na kontynencie azjatyckim, zwłaszcza w Indiach i na Filipinach (S. Arokiasamy,

C. Campos, J. Chathanatt, A. Brazal, F. Gomez). Autorzy ci wyjątkowo mocno wychodzą z kontekstu lokalnego, gdzie cierpienia i niesprawiedliwości głęboko doświadczają całe społeczeństwa i narody. Odwołując się do osobistego zaangażowania w światowe konferencje teologów moralistów, Keenan podkreśla potrzebę studiów międzykulturowych i globalnych, co już znajduje pewien odzew zwłaszcza u młodszych moralistów.

Według moralisty z Bostonu wszystkich autorów można najogólniej podzielić na „klasycystów” i „historycystów”. To rozróżnienie pozwala mu pochwalić tych drugich – w gronie których widzi siebie czy swoich kolegów rewizjonistów – jako rzeczywiście uwzględniających kontekst, okoliczności sytuacyjne, zmieniający się świat itp. Jak pisze, pozwala im to odważniej i bardziej twórczo myśleć, doceniając wartości i ludzkie wybory. Klasycyści natomiast myślą tradycyjnie, nie stać ich na argumentację dedukcyjną, zwykle odwołują się do prawdy itp. Chociaż niekiedy pisze z uznaniem o Janie Pawle II, jego wyczuciu i akcentowaniu solidarności w życiu społecznym, o jego koncepcji „świętości życia”, Keenan umieszcza go wśród klasycystów odrzucających święcenia kobiet (s. 114), a zarzuca mu, że ogłaszając normy moralne, wymagał „pełnej uległości przestrzegania ze strony sumienia każdego człowieka” (s. 86).

Mimo uwag krytycznych trzeba uznać *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century* za pożyteczne opracowanie, pozwalające zorientować się w bogactwie XX-wiecznej literatury teologicznomoralnej i różnych nurtach. Keenan ma tu niewątpliwie wyjątkowe rozeznanie i jest bardzo pracowity, o czym świadczą również liczne i bogate przypisy. Chociaż, jak wskazano, jego interpretacja i ocena niektórych autorów i trendów w teologii moralnej budzi zastrzeżenia, a czasem jest wyraźnie tendencyjna czy upraszczająca, książka ta jest cennym źródłem informacji o przemianach w nowszej katolickiej teologii moralnej. Autor nie ustrzegł się pewnych nieścisłości: I światowa konferencja moralistów katolickich była w 2006 r., a nie w 2004 (s. 87), natomiast encyklika *Centesimus annus* ukazała się w 1991 r., a nie w 1981. Poza tym, mimo oczywistej bariery językowej, dziwi zupełny brak odniesień do autorów i publikacji z kręgów środkowoeuropejskich, tym bardziej że niektórych Keenan zna i sam zapraszał na światowe konferencje do Padwy czy do Trydentu. W posłowniu Keenan wspomina jeszcze krótko o aspektach moralnych encyklik Benedykta XVI, co oczywiście dotyczy już XXI wieku (s. 241-242) oraz podaje pomocny indeks (s. 243-248). Jakkolwiek trzeba uznać *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: From Confessing Sins to Liberating Consciences* za opracowanie, do którego będą musieli odnosić się wszyscy, badający rozwój katolickiej nauki moralnej w kontekście jej przed- i posoborowych przemian.

Mennonickiego Yodera warto czytać

The New Yoder, red. P. Dula, C.K. Huebner, Eugene: Cascade Books 2010, ss. XIX+338.

John Howard Yoder (†1997), mennonicki teolog i etyk z USA pochodzenia szwajcarskiego, autor słynnej i do dzisiaj studiowanej książki pt. *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster* (1972), nie przestaje interesować, a nawet intrygować dzisiejszych czytelników. Szczególnie znany jako promotor idei chrześcijańskiego pacyfizmu, bywa na nowo odczytywany po latach, jak w przypadku recenzowanego tu opracowania *Nowy Yoder*. „Stary” Yoder postrzegany był w perspektywie takich autorów, jak E. Troeltsch, W. Rauschenbusch i bracia Niebuhrowie, gdzie główny spór miał charakter teologiczny i rozstrzygał się między zwolennikami formułowania społecznych implikacji etyki chrześcijańskiej z przesłanek teologicznych, a tymi, którzy to odrzucali. W takim ujęciu Yoderowska koncepcja pacyfistyczna jawiła się dla wielu jako „nieodpowiedzialny ideał sekciarski”, który ma się nijak do skomplikowanego świata współczesnej polityki czy relacji międzynarodowych. Taki Yoder był dotąd analizowany głównie przez samych mennonitów (poza nielicznymi wyjątkami, jak np. S. Hauerwas), a do tego jego wizja miała być zbyt ograniczona, dotycząc jedynie kwestii wojny i pokoju. Z kolei „nowy” Yoder jawi się bardziej nie tyle jako myśliciel tradycyjny, wąsko chrześcijański i teologiczny (jak było dotąd), ile jako odważny pisarz i myśliciel, kwestionujący definicje i tezy wcześniejsze, którego myśl wchodzi w dialog na przykład z myślą postnowoczesną. Stąd w tej perspektywie odnosi się go do autorów radykalnych różnej proveniencji, którzy doprowadzili we współczesnej myśli do zamętu, jak F. Nietzsche, M. Foucault, J. Derrida, T. Adorno, M. Horkheimer itp.

Peter Dula i Chris K. Huebner, redaktorzy recenzowanego opracowania, są teologami mennonickimi, związanymi, odpowiednio, z Eastern Mennonite University w amerykańskim Harrisonburg, Virginia, oraz z Canadian Mennonite University w kanadyjskim Winnipeg. Zawarte w *The New Yoder* teksty ukazały się już wcześniej w różnych czasopismach i pracach zbiorowych, a redaktorzy właśnie po ich lekturze dostrzegli nowe podejście do Yodera i postanowili dać temu zbiorczy wyraz w tej książce. Sam Huebner jest autorem jednego z tekstów (s. 121-141), gdzie w kontekście radykalnego u Yodera odrzucenia przemocy i wojny odnosi się do współczesnego francuskiego teoretyka wojny P. Virilio, z którego odczytaniem „różnych tendencji logiki przemocy” Yoder by się zgodził (s. 129). Argumentacja Virilio wydaje się szczególnie pożyteczna, gdy pisze, że „jeśli wczorajsza wojna była wojną totalitarną, gdzie elementami dominującymi była ilość, masa czy siła bomby atomowej”, to jutrzejsza wojna będzie „globalitarna”, gdzie najważniejsza będzie „bomba informacyjna” (s. 126).

Recenzowany tom zawiera 15 esejów poświęconych różnym zagadnieniom, które usiłują odnaleźć i wykazać więcej niż teologiczne (chrześcijańskie) znaczenie bogatego dorobku pisarskiego Yodera, który można i należy odczytywać w sposób ponadkonfesyjny i wcale niezwiązany wyłącznie z wizją pacyfistyczną. Jakkolwiek także i tutaj temat pacyfizmu znajduje swoje miejsce, dla przykładu – gdy N. Murphy pisze o zdecydowanej obronie tej idei, czemu Yoder wielokrotnie dawał wyraz w swoich publikacjach. Murphy robi to jednak w swoisty sposób, korzystając z metod i terminologii filozofii nauki, odwołując się zarazem do takich filozofów nauki, jak T. Kuhn czy I. Lakatos (por. s. 42-69).

Poszczególne eseje zbioru *The New Yoder* sytuują samego Yodera, przez ponad 20 lat wykładającego na katolickim University of Notre Dame, w relacji do różnych pisarzy i autorów. I tak np. G.W. Schlabach ustawia tego mennonickiego teologa w relacji do św. Augustyna (s. 18-41), P.C. Blum w *Wyznaniach błędzającego postmodernisty* najpierw odnosi Yodera do M. Foucaulta (s. 90-105), by następnie charakterystyczną Yoderową cierpliwość ukazać w relacji do Derridowej ametafizycznej „différance” (s. 106-120). Niektóre pomysły wydają się zaskakujące, ale zarazem interesujące, pokazując jak rozmaicie i w sposób swoiście profetyczny można odczytywać po latach autora *The Politics of Jesus*. A.E. Weaver przywołuje obecne u Yodera biblijne analizy zjawiska wygnania z odniesieniem do misji Kościoła. Ustawia to następnie w kontekście koncepcji palestyńsko-amerykańskiego krytyka E. Saida, gdzie wstrząsający charakter wygnania (zwłaszcza Palestyńczyków) postrzegany jest jednocześnie jako rzeczywistość otwierająca nowe możliwości poznawcze i moralne. Weaver ostatecznie podkreśla, jak ważna jest dobrze pojęta teologia prawego i sprawiedliwego życia na ziemi w kontekście relacji palestyńsko-izraelskich, pokazując zarazem polityczne odczytanie teologicznych analiz Yodera (s. 142-165).

Interesujące, a nawet poruszające – bo bardzo osobiste – są refleksje R. Colesa, który przyznaje, że nie należąc do żadnego Kościoła sam widzi jako dziwne swoje rozważania w kontekście pism Yodera o kościelnych outsiderach i inności Kościoła, a samo odwoływanie się do Yodera jako teologa tym dziwniejsze (s. 217). Nie bez osobistej wrażliwości Coles pisze, że Kościół powinien się wystrzegać apriorycznego osądzania ludzi spoza jako złych. Przyznaje, że potrzebny jest Kościół jako ten, który będzie się opierał „królestwom i władzom” i będzie bronił stworzenie przed współczesnym bałwochwalstwem „władzy, mamony, sławy i skuteczności”. Wierzący zaś są ciągle na nowo wzywani, by życiem dawać świadectwo przekonaniu, że „przyszłość należy do caritas” (s. 243).

Próby ukazania yoderowskiego „spojrzenia na świat ze śmiechem” dokonuje J. Tran, czyniąc to z perspektywy *Dialektyki oświecenia* T. Adorno i M. Horkheimera (s. 253-270). Pisali oni, że dzisiejszy przemysł kulturalny (rozrywkowy) „nieustannym oszustwem pozbawia swoich konsumentów tego,

co im obiecuje”, a wskutek czego „pozostaje jedynie śmiech” (nie jako radość, ale jako cyniczne, kłamliwe szczęście). Pozostaje „śmiech, bo nie ma się z czego śmiać” (s. 254). Chociaż sam Yoder pytanie o szczęście uważał za niespecjalnie pożyteczne, jego mocne akcentowanie nadziei wyrastającej ze zmartwychwstania Chrystusa doprowadzi do tego, że człowiek będzie się szczerze i radośnie „śmiał ze światem” (s. 256). W swoim eseju Tran analizuje teologię nadziei Yodera w kontekście wizji demokracji J. Stouta, by pokazać, jak nadzieja na pokój w świecie, budowana na prawdzie o obecności w nim Boga, obu ich prowadzi do ufego i pełnego „dobrego śmiechu” życia na ziemi pomimo kłopotów i trosk. Yoderowska nadzieja „zawiera się bowiem w Jezusowym «już i jeszcze nie» zwycięstwie w taki sposób, że cierpliwość staje się najbardziej decydującą cnotą Kościoła, a niecierpliwość jego najbardziej śmiertelną wadą” (s. 264). Chrześcijańską nadzieję, która „opiera się jedynie na Bogu”, dostrzega i akcentuje u Yodera również J. Wiebe, odnosząc ją do teologii R. Williamsa, do niedawna arcybiskupa Canterbury, który pisze o „szokującym fakcie” spotkania wierzącego z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panem (s. 294-316). Ewangeliczna teologia polityczna Yodera jest tu swoiście uzupełniona przez Williamsa o prawdę, że chrześcijanie często zawodzą nie wypełniając „polityki Jezusa i że inni cierpią przez nasze porażki” (s. 316).

Nie tylko tu wspomniane, ale i pozostałe rozdziały opracowania *The New Yoder* są inspirującą próbą poszerzającego i jakby aktualizującego spojrzenia na teologię Johna Howarda Yodera. Chociaż niektóre teksty czasem sprawiają wrażenie, że nadmiernie wykraczają poza myśl własną mennonickiego teologa, lektura recenzowanej książki to z pewnością czas pożytecznie spędzony. A że do Yodera warto sięgnąć, potwierdza i fakt, że niedawno młody polski teolog T. Józefowicz w warszawskiej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej obronił udaną pracę doktorską, całościowo odczytując koncepcję etyki politycznej Yodera. Warto przy okazji przypomnieć polski epizod w życiu Yodera, gdy to właśnie w ChAT przedstawił on w 1983 r. cykl wykładów na temat historycznego ujęcia *non-violence* (por. J.H. Yoder, *Nonviolence – A Brief History: The Warsaw Lectures*, red. P. Martens, M. Porter, M. Werntz, Waco: Baylor University Press 2010).

Prawo naturalne dla prawników

Jean Porter, *Ministers of the Law: A Natural Law Theory of Legal Authority*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2010, ss. XVI+368.

To dobrze, że ostatnio ukazuje się coraz więcej opracowań dotyczących problematyki prawa naturalnego. Paradoksalnie, wobec częstego jego bardziej czy mniej radykalnego negowania, zafałszowywania i pozbawiania charakteru teologicznego, pogłębia się nowa refleksja nad jego rozumieniem, istotą czy znaczeniem dla życia ludzkiego w rozmaitych obszarach indywidualnej i wspólnotowej aktywności. Jean Porter, która od ponad 20. lat jest profesorem teologii moralnej na renomowanym, amerykańskim University of Notre Dame, uchodzi za wyjątkowego znawcę problematyki prawnonaturalnej. Już od studiów i doktoratu na Yale University zajmuje się zwłaszcza Arystotelesem i św. Tomaszem z Akwinu, co pozwala jej z kompetencją uczestniczyć we współczesnych debatach filozoficznych i teologicznych na ten temat. Opublikowała wcześniej m.in. *Natural and Divine Law: Reclaiming the Tradition for Christian Ethics* (Ontario: Novalis Press – Grand Rapids: Eerdmans 1999) oraz *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law* (Grand Rapids: Eerdmans 2005). Recenzowana tu najnowsza publikacja J. Porter otrzymała nagrodę amerykańskiego Catholic Press Association za najlepszą książkę roku 2011. Powstała ona w ramach szerszego projektu studiów nad jurysprudencją, kierowanego przez znanego profesora J. Witte z Emory University w Atlancie, a jej celem jest ukazanie i podkreślenie znaczenia prawa naturalnego dla teorii prawniczej z mocnym akcentem na jego teologiczny wymiar.

W całej pracy dostrzega się bardzo częste odniesienia do klasyków omawianej problematyki, jak Arystoteles, Gracjan czy Akwinata, ale też do najnowszych wypowiedzi i publikacji z zakresu jurysprudencji i samego *lex naturalis* (R. Dworkin, H.L.A. Hart, N. MacCormick, J. Raz, J. Finnis, L. Fuller). Wielekrotnie praca ta podejmuje interesujące dyskusje z różnymi poglądami, a choć głównie kierowana jest ona do czytelnika chrześcijańskiego, Porter podkreśla też swoje zainteresowanie teorią prawa w ogóle i niechrześcijańskimi jej autorami (s. XVI i 6).

Ministers of the Law z oczywistych powodów będzie pożyteczna zwłaszcza dla prawników i wykładowców prawa, gdyż to tam potrzeba dogłębnej znajomości prawa naturalnego. Prawo stanowione bowiem nie może być jedynie wyrazem woli większości w duchu skrajnego pozytywizmu, ale winno wyrażać podstawowe wartości i prawdy, zawarte w naturze osoby ludzkiej, z przekonaniem, że prawo wieczne to ostatecznie „racjonalny plan, przez który Bóg kieruje światem” (s. 58). Tego zrozumienia nie może zabraknąć szczególnie tym, którzy

regulują życiem społecznym. Porter podkreśla, że istnieją „przedracjonalne normy (moralne), które wywodzą się z naturalnego życia stworzenia” (s. 100). Taka argumentacja podkreśla więc, że autorytet polityczny czy prawny opiera się na autorytecie naturalnym o charakterze moralnym. Autorka poświęca dwa duże rozdziały analizie i opisowi autorytetu w polityce (s. 143-220) oraz w prawie (s. 221-290).

Porter jest świadoma, że w życiu społecznym, z racji jego złożoności, niejednokrotnie niełatwo jest przełożyć normy prawa naturalnego na sformułowania prawa stanowionego, czego świadomi byli także autorzy średniowieczni. Zarazem jednak życie polityczne, społeczne, system prawny tej czy i innej społeczności są uzasadnione i wymagają szacunku, o ile „służą celom naturalnym i wyrażają wewnętrzną dobroć naszej stworzonej natury” (s. 126). Znaczenie jednostki – osoby ludzkiej – jest tak daleko idące, że również w wymiarze międzynarodowym wartość i godność osoby ludzkiej stoi (powinna stać!) powyżej i przed państwem. Ma to chronić człowieka przed nadużyciami ze strony państwa i jego władzą (por. s. 318-351). W tym kontekście cenne jest u Porter dowartościowanie *ius cogens*, czyli norm prawnych bezwzględnie zobowiązujących, o których pisze zwłaszcza w rozdziale V. Tłumaczy tam, jak takie zasady mogą być wyprowadzane z prawa naturalnego, a następnie jak powinny znaleźć wyraz zwłaszcza na polu praw człowieka i prawa międzynarodowego.

Swoją obszerną pracą Porter z pożytkiem wpisuje się we współczesne debaty na temat rozumienia i znaczenia prawa naturalnego, szczególnie w obszarze jurysprudencji, czemu początek i szczególną inspirację dała głośna praca J. Finnisa *Natural Law and Natural Rights* z 1980 r. Porter wielokrotnie eksponuje teologiczny charakter prawa naturalnego, a więc jego pochodzenie od Boga Stwórcy, który wpisał je w rozumną naturę ludzką. Ponieważ człowiek jest istotą z natury społeczną, prawo naturalne jawi się jako wiążące także na płaszczyźnie życia społecznego, a nie tylko indywidualnego. Według Porter w praktyce społecznej prawo naturalne bardziej szczegółowo może być poznane raczej poprzez analizę konwencji i zwyczajów społecznych, a nie przez aprioryczne, teoretyczne formułowanie jego norm. Co jednak nie oznacza, że prawo naturalne nie daje podstaw do oceny moralnej pewnych zjawisk czy trendów społecznych, co sama Porter czyni (np. gdy ocenia współczesną „wojnę z terroryzmem” – s. 289-290 czy współczesny kapitalizm – s. 300nn). Jednakże trzeba zaznaczyć, że takie (nadmierne?) akcentowanie różnych konwencji życia społecznego rodzi czasem niepokój popadnięcia w jakąś formę relatywizmu kulturowego.

Należy podkreślić świetne rozeznanie Porter w dawnej i współczesnej literaturze filozoficznej, teologicznej i prawniczej, jej kompetencję i umiejętność wyjaśniania trudnych czy delikatnych zagadnień. Nawet jeżeli jej rozumienie prawa naturalnego różni się od szczególnie ważnej dzisiaj koncepcji tzw.

nowego prawa naturalnego (J. Finnis, G. Grisez, R. George), a niektóre tezy *Ministers of the Law* budzą wątpliwości czy domagają się wyjaśnień, uważna lektura tego opracowania winna być obowiązkowa tak dla teoretyków i praktyków prawa, jak i filozofów czy teologów moralnych. Czytelnik z pewnością doceni także standardowo obecny w zachodnich publikacjach obszerny wykaz literatury (s. 353-361), jak też indeks osobowy i rzeczowy (s. 362-368), tym bardziej że w polskiej literaturze pojawiają się one nadal rzadko.

W obronie uniwersytetu

Jon Nixon, *Higher Education and the Public Good: Imagining the University*, London–New York: Continuum 2011, ss. XII+152.

Debata o kształcie szkolnictwa wyższego wydaje się jednym z ważniejszych zagadnień, jakim współczesne społeczeństwo poświęca uwagę. Uniwersytet, który przez wieki był jedną z najważniejszych instytucji życia społecznego, staje obecnie wobec takich zagrożeń, które mogą naruszyć jego tożsamość i pozbawić go istotnej roli społecznej. Widziany jest coraz powszechniej jako instytucja zobowiązana do radykalnego „uzawodowienia”, do pełnej zależności od gospodarki i oczekiwań rynku. W ten sposób uniwersytet przestaje być szczególnie *universitas magistrorum et scholarium*, której celem jest poszukiwanie prawdy, jej wspólne zgłębianie również w wymiarze nadprzyrodzonym, by raczej bardziej być, niż więć mieć.

Wśród coraz liczniejszych publikacji poświęconych tej problematyce jest i ta, niezbyt obszerna, ale ważna praca Jona Nixona, który zresztą nie po raz pierwszy podejmuje ten temat. Nixon, ostatnio związany głównie z Instytutem Edukacyjnym w Hongkongu, uczy od lat w Sheffield i Kopenhadze. Wydał wcześniej *Towards the Virtuous University: The Moral Bases of Academic Practice* (London–New York: Routledge 2008) oraz wraz z B. Adamsonem i F. Su redagował *The Reorientation of Higher Education: Challenging the East-West Dichotomy* (Hong Kong: CERC University of Hong Kong/Springer 2013). Wkrótce ukaże się jego najnowsza książka *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, jak i współredagowana *Academic Identities in Higher Education: The Changing European Landscape* (obie w wydawnictwie Bloomsbury). Ten brytyjski naukowiec, od lat zaangażowany w edukację zwłaszcza na poziomie wyższym, wydaje się autorem szczególnie godnym uwagi dla zrozumienia obecnej transformacji uniwersytetu. A to, o co mu specjalnie chodzi w tym studium, to zachowanie, a nawet wzmocnienie przekonania, że uniwersytet

w wyjątkowy sposób zasługuje na miano dobra publicznego w każdym społeczeństwie. I to nie tylko dlatego, że szkolnictwo wyższe samo w sobie jest takim dobrem, ale i dlatego, że właśnie ono pozwala pytać i określić to dobro (por. s. 1). To przekonanie jest tym bardziej godne uwagi, im bardziej niedawny kryzys finansowy z lat 2007-2008 poważnie naruszył ten wymiar moralnej świadomości dzisiejszych społeczeństw Zachodu.

W swoistym dla siebie ujęciu Nixon opisuje publiczny wymiar dobra i samo społeczeństwo w trzech kategoriach – jako społeczne, obywatelskie i kosmopolityczne. Nie unika też moralnego wymiaru edukacji, przypominając zwłaszcza cenne dziedzictwo Sokratesa. W tym sensie uniwersytet winien nie tylko przekazać człowiekowi określoną wiedzę, ale ma go zarazem nauczyć, jak z niej właściwie – moralnie – korzystać, a więc „jak dokonywać złożonych wyborów w zakresie właściwego używania i aplikacji tej wiedzy” (s. 26). W centrum edukacji na poziomie wyższym jest poszerzanie horyzontów, rozwijanie myśli i dróg komunikacji międzyludzkiej oraz coraz lepsze rozumienie tego, co jeszcze nie jest zrozumiane. Na tej drodze, nie tylko intelektualnej, ale i moralnej, człowiek kształtuje swoją coraz bardziej dojrzałą osobowość i jako osoba w coraz pełniejszym wymiarze uczestniczy w życiu i relacjach społecznych. Stąd Nixon podkreśla, że każda edukacja powinna więc być rozumiana jako moralnie sensowna (por. s. 29-34).

Oznacza to zarazem konieczność rozwijania i upowszechniania „etyki obywatelskiego zaangażowania”, skoro człowiek – podmiot edukacji – jako istota społeczna jest obywatelem, a więc członkiem jakiejś społeczności o kształcie politycznym (czyli państwa). Człowiek jest nie tylko istotą społeczną z natury, ale ma naturalne inklinacje obywatelskie, stąd publiczny charakter jego życia i zaangażowania. Już to ujawnia, dlaczego w kontekście edukacji uniwersytet ma z istoty charakter dobra publicznego (por. s. 36nn). Od etyki zaangażowania Nixon przechodzi z kolei do „etyki gościnności”, gdyż „rozwój człowieka jako obywatela polega na tym, by uczyć się gościnności” (s. 47). Zakres tej gościnności staje się w istocie coraz szerszy, skoro współczesny, zglobalizowany świat nie zna granic. Dalsza refleksja prowadzi Nixona do podkreślenia wagi i owocności jeszcze innego ujęcia etyki społecznej w kontekście edukacji jako „etyki zakorzenionego kosmopolityzmu”. Pojęcie to Nixon zapożycza od K.A. Appiaha i jego interesującego studium *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (New York: W.W. Norton 2006). Chodzi o zakorzenienie w tym, co lokalne i własne, a co ma być zawsze otwarte na to, co uniwersalne. Uniwersytet, jako społeczność coraz bardziej zróżnicowana i międzynarodowa, staje coraz wyraźniej przed zadaniem takiego kształtowania szczególnie (ale nie wyłącznie) ludzi młodych. Na nowo i dobrze rozumiany kosmopolityzm nie zakłada braku (swojego) *locus* – miejsca. Przeciwnie, jak pisze Nixon, „być

obytym w świecie oznacza być umiejscowionym – jako istota ludzka żyjąca w historii – w świecie” (s. 65).

Na tle tego swego rodzaju wprowadzenia i opisu kontekstu Nixon przedstawia to tytułowe dobro czy dobra publiczne, które zawiera edukacja uniwersytecka. Można je określić jako dobra, które stają się udziałem samych osób uczestniczących w szkolnictwie wyższym, jak i całego społeczeństwa, które pośrednio czy bezpośrednio odnosi z tego korzyść. W istocie Nixon w centrum tego dobra publicznego widzi samego człowieka z jego – tak czy inaczej rozumianym – dobrym życiem i jego zdolnościami jako owoc studiów, prowadzonych badań naukowych itp. (por s. 68-69). Ludzkie możliwości należy uznać za centralny aspekt edukacji uniwersyteckiej i jej istotny cel. To dzięki temu studenci będą w stanie ujawnić i wykorzystać „swoje zdolności i osiągnięcia, dary i talenty, porażki i rozczarowania i sprawić, że życie stanie się interesujące tak dla nich samych, jak i dla innych” (s. 83). Nieodzwonne jest tu osiągnięcie roztropności, czyli mądrości praktycznej, która pozwala człowiekowi nie tylko zrozumieć, jak należy działać, ale też co należy czynić. Można w tym dostrzec główne, wyraźnie etyczne ukierunkowanie całego procesu edukacyjnego zwłaszcza na poziomie szkolnictwa wyższego widzianego jako dobro publiczne. A to z kolei zakłada, że życie ludzkie, indywidualne czy wspólnotowe, posiada cel, a każde ludzkie działanie jest celowościowe.

Autor, przy całym skoncentrowaniu na poprawnym zrozumieniu istoty szkolnictwa wyższego, jego wymiaru moralnego i społecznego, nie zatrzymuje się na płaszczyźnie teoretycznej, ale potrafi się też odnieść do konkretnych decyzji i programów politycznych np. we własnym kraju. Krytycznie pisze o brytyjskiej polityce rządowej, notorycznie zmniejszającej wydatki na edukację, która wydaje się nie rozumieć – centralnego dla tego opracowania przekonania – jak ważnym dobrem publicznym jest edukacja uniwersytecka, zarówno dla poszczególnych osób, jak i dla społeczeństwa jako całości (por. s. 125nn).

Higher Education and the Public Good to nie jest studium o technicznych aspektach, programach politycznych, decyzjach rządzących odnośnie do szkolnictwa wyższego, ale raczej próba zrozumienia i wykazania, jak ważnym dobrem w wymiarze ludzkim – indywidualnym i publicznym – jest każda edukacja, zwłaszcza uniwersytecka. To także praca o wymiarze ludzkim edukacji, a więc o znaczeniu właściwej antropologii, o potrzebie pojmowania człowieka w pełni jego osobowości, nawet jeśli w prezentowanej tu wizji wyraźnie brak wymiaru nadprzyrodzonego. Warto jednak docenić wysiłek Jona Nixona, który wobec wielorakiego kryzysu szkolnictwa wyższego nie załamuje rąk, ale wytrwale tłumaczy jego sens i konieczność dla człowieka każdej epoki. Nixon daje też wyraz swojej dobrej orientacji co do kształtu i kierunków transformacji rzeczywistości szkolnictwa wyższego, nie tylko w społeczeństwie brytyjskim, choć ono jest mu najbliższe. W poszukiwaniu fundamentu filozoficznego często

odwołuje się do Arystotelesa, M.C. Nussbaum czy A. MacIntyre, co pozwala mu ukazać edukację i szkolnictwo wyższe nie tylko (i nie przede wszystkim) od strony praktycznej czy utylitarnej. Widzi bowiem edukację jako rzeczywistość głównie etyczną, a nie pragmatyczną. Jej dobroć ujawnia się być może najbardziej w tym, że – idąc za myślą M. Nussbaum – czyni ludzi zdolnymi do „zobaczenia siebie nie po prostu jako obywateli jakiegoś lokalnego obszaru czy grupy, ale także i przede wszystkim jako istoty ludzkie połączone ze wszystkimi innymi istotami ludzkimi więzami uznania i troski” (s. 135).

Jon Nixon ma szeroką znajomość literatury o zmianach w mentalności, kulturze, wpływach gospodarki i finansów na kształt szkolnictwa wyższego i samego uniwersytetu. Jego książka to wartościowy głos we współczesnej debacie na temat edukacji, szczególnie edukacji na poziomie studiów wyższych, a jej lektura będzie bardzo pożyteczna nie tylko dla kierujących szkolnictwem wyższym, ale również dla tych wszystkich, którzy przez swoje decyzje w życiu publicznym wpływają na życie społeczne w jego różnych wymiarach.

Z Akademii Alfonsjańskiej o kilku zagadnieniach moralnych

Etica teologica nelle correnti della storia. Contribuiti dall'Accademia Alfonsiana al secondo Congresso mondiale dei teologi morali cattolici, red. V. Viva, G. Witaszek, Città del Vaticano: Lateran University Press – Editiones Academiae Alfonsianae 2011, ss. 145.

Początek XXI wieku w środowiskach teologów moralistów zaznaczył się dwiema wielkimi konferencjami o zasięgu globalnym, które po raz pierwszy stworzyły możliwość spotkania i żywej debaty teologom z najbardziej odległych krajów i kontynentów. Pierwsza konferencja ponad 400. teologów odbyła się w Padwie w 2006 r. Drugie spotkanie miało miejsce w Trydencie w dniach 24-27 lipca 2010, gromadząc ponad 600 naukowców. Wybrane materiały z tego kongresu zostały wydane jako *Catholic Theological Ethics: Past, Present and Future. The Trento Conference* (red. J.F. Keenan, Maryknoll: Orbis Books 2001). Recenzowana tutaj książka, opracowana przez V. Vivę i G. Witaszka, dwóch czołowych profesorów rzymskiej Accademia Alfonsiana, to zbiór dwunastu referatów wygłoszonych w Trydencie przez profesorów, absolwentów i doktorantów związanych z Akademią Alfonsjańską.

Ta pożyteczna publikacja pozwala jedynie odczuć wyjątkowo szeroki zakres problematyki poruszanej na trydenckim kongresie, który dał „nadzwyczajną i uprzywilejowaną panoramę katolickiej teologii moralnej w ujęciu prawdziwie światowym” (s. 5). Przedstawione wypowiedzi odnoszą się do trzech konkretnych obszarów nauki moralnej – biblijnych podstaw moralności chrześcijańskiej, wybranych kwestii fundamentalnych oraz bioetyki, zwłaszcza w jej aspekcie społecznym. Teksty te dają pewną orientację co do wiodących kierunków badań i poszukiwań naukowych dzisiejszych teologów moralistów.

Ze względu na znaczenie dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Biblia i moralność* z 2008 r. cenne wydają się głosy, które, nawiązując do soborowego wezwania do większego ubiblijnienia teologii moralnej, wskazują na cenne, nowe akcenty tego dokumentu (A. de Mingo Kaminouchi, A. Wodka, M. McKeever). Historyczny, zwłaszcza potrydencki, przegląd różnych prób korzystania z Pisma Świętego dla zrozumienia i przedstawienia chrześcijańskiego życia moralnego zarysował V. Viva (por. s. 40-48). W końcu zawsze chodzi o to, by mieć na uwadze, że w teologii moralnej ostatecznym punktem odniesienia jest „viva vox Evangelii”, co stawia chrześcijanina nie przed „jakimś słowem z przeszłości, ale raczej w relacji do żywego słowa Zmartwychwstałego” (s. 50). Trzeba też pamiętać, że wzajemna relacja między Biblią a teologią moralną jest bardzo złożona nie tylko z racji wymagań właściwej interpretacji tekstów biblijnych, ale również z racji złożoności i niejednoznaczności samego pojęcia moralności, jak podkreśla prof. McKeever.

To niewielkie opracowanie, choć wartościowe, jest jednak dość pobieżne. Szkoda, że w części drugiej, gdy jest mowa o fundamentalnych kwestiach moralnych, uwagę alfonsjańskich moralistów znalazły tylko trzy zagadnienia, i to potraktowane raczej skrótowo. Przedstawiciele tak ważnej uczelni katolickiej, jaką jest Akademia Alfonsjańska, powinni odważniej prezentować podstawową problematykę chrześcijańskiej moralności, jak to odczytuje i przedstawia Kościół. To tym bardziej konieczne, im częściej pojawiają się głosy czy opinie pozostające w sprzeczności z integralną nauką katolicką. Wśród tych trzech wypowiedzi jedna – zapewne w duchu wierności naukowemu i zakonnyemu korzeniom – przypomina naukę o sumieniu św. Alfonsa Liguoriego. R. Gallagher, wieloletni profesor teologii moralnej w Alfonsjanie, przyznaje tu, że choć traktat o sumieniu św. Alfonsa „należy do świata całkowicie odmiennego od naszego”, nowe spojrzenie egzegetyczne, hermeneutyczne czy teologiczne na tę wizję pozwala dostrzec w teologii moralnej przewodnika dla „życia moralnego ucznia jako wolnego dziecka Bożego” (s. 80). Na istotny aspekt metodologiczny zwrócił uwagę T. Kennedy, wzywając, by dowartościować w teologii moralnej Tradycję jako *locus theologicus*. Wspominając ujęcia dawne i bardziej współczesne, akcentuje potrzebę lepszej i głębszej recepcji nauki soborowej w teologii moralnej, zwłaszcza konstytucji dogmatycznej *Dei verbum* z jej rozumieniem

Tradycji i Objawienia (por. s. 86-87). Bez tego bowiem teologia moralna nie zdoła dojrzałej nazwać i wyrazić swego teologicznego charakteru i nieusuwalnej więzi z Kościołem. Z kolei w bardzo krótkim tekście A. Gnada postuluje, by kategorię daru uczynić zasadą działania moralnego. W istocie sam dar nie tylko jawi się jako działanie moralne, ale winien się wręcz stać jego zasadą, gdyż je uzasadnia, do niego wzywa i nadaje mu kształt. W takim sensie dla etyki chrześcijańskiej jako etyki miłości „dar może służyć jako kryterium dyskursu teologicznomoralnego”, będąc zaś powszechnym ludzkim doświadczeniem we wszystkich kulturach, może się stać „podstawowym miejscem dialogu ekumenicznego, międzyreligijnego i dialogu z niewierzącymi na temat zagadnień etycznych i antropologicznych” (s. 93).

Nieco obszerniej odniesiono się do kilku szczególnie ważkich i dyskutowanych zagadnień z obszaru bioetyki i jej odniesień społecznych w czterech ostatnich artykułach recenzowanej publikacji, gdzie dominuje refleksja nad ludzką słabością i wrażliwością. Przywołując kilku współczesnych filozofów (jak P. Ricoeur, E. Levinas, J. Habermas, Z. Bauman), G. Del Missier zwraca uwagę na kruchość i podatność na zranienie ludzkiej kondycji w kontekście bioetycznym, a zarazem konieczność ochrony człowieka zagrożonego w swej autonomii, godności czy integralności. Z racji swej powszechności ta bezbronność człowieka ujawnia się tutaj jako głęboko obecna w teologicznej refleksji chrześcijańskiej, a przez to zyskuje znamię „kategorii architektonicznej na rzecz trwałej chrześcijańskiej podstawy bioetyki, w otwartym dialogu ze światem” (s. 106). Podobne rozważania prowadzi R. Gomes, widząc w autentycznej bioetyce właściwe źródło dla ustalenia norm moralnych, chroniących godność człowieka przed zagrożeniem ze strony najnowszych technologii (por. s. 109-118). Natomiast M.M. Cuneo wyraża przekonanie, że w sytuacjach zagrożenia życia ludzkiego, także w okresie prenatalnym, dla znalezienia godziwego wyjścia należy uwzględniać zarówno zasadę świętości, jak i jakości życia (por. s. 119-127). W ostatnim z esejów recenzowanej publikacji V. Tirimanna, redemptorysta ze Sri Lanki, z innego punktu widzenia szkicuje złożoność sytuacji społecznej i politycznej w swoim kraju, jako kontekst wyborów moralnych, by krytycznie ocenić stanowisko mediów zachodnich odnośnie do wieloletniego konfliktu w tym kraju (por. s. 129-138).

Wspomniane wielkie naukowe zgromadzenie w Trydencie i debaty teologicznomoralne mają swoje znaczenie i sens, szczególnie w kontekście wyjątkowego rozwoju ośrodków teologicznych i etycznych na różnych kontynentach i w różnych krajach. Mimo coraz większej dostępności nowych i skutecznych narzędzi komunikacji i przekazu myśli, bezcenne jest osobiste spotkanie, rozmowa, wymiana myśli, a nawet spór. Takie kongresy jak ten z Trydentu pozwalają nie tylko dostrzec cenny rozwój i rozprzestrzenianie się coraz bardziej dojrzałej refleksji nad chrześcijańską nauką moralną w skali globalnej, ale stają

się też inspiracją do dalszych poszukiwań czy kontaktów między ludźmi nauki. Można sądzić, że podobny zamiar towarzyszył redaktorom opracowania *Etica teologica nelle correnti della storia*, gdy postanowili udostępnić referaty swego środowiska szerszemu czytelnikowi. Co jest godne pochwały. Zarazem redaktorzy ci wydają się przyjmować przekonanie niektórych współczesnych teologów moralistów katolickich, którzy w zakresie terminologii rezygnują z „teologii moralnej” na rzecz „etyki teologicznej” (np. M. Vidal). Co nie jest potrzebne ani słuszne. Obecna od początku refleksji nad chrześcijańskim Objawieniem teologia, w tym teologia moralna, ma prawo być zachowana i jako eklezjalna dyscyplina wiary rozwijana. Naukowy wykład chrześcijańskiej moralności nie jest bowiem wykładem etyki w perspektywie teologicznej, ale jest i pozostanie wykładem teologii życia i działania moralnego. Zmiana terminologii tylko pozornie jest tu mało znacząca, w istocie bowiem kryje się za tym inne ujęcie metodologiczne i badawcze. A to rodzi rozmaite implikacje, wcale nie drobne. Może więc warto wyrazić nadzieję, że kolejny, trzeci kongres przedstawicieli katolickiej teologii moralnej będzie spotkaniem „teologów moralistów” a nie „etyków teologicznych”.

Mimo pewnego nienasycenia, lektura *Etica teologica nelle correnti della storia* daje pożyteczne doświadczenie obcowania z ważną i aktualną refleksją teologicznomoralną, której wyraz daje tutaj środowisko rzymskiej Akademii Alfonsjańskiej. Oby takich publikacji ukazywało się więcej, prowokując konieczne debaty teologiczne i etyczne w dzisiejszym świecie, który wydaje się coraz bardziej z etyki rezygnować czy ją radykalnie subiektywizuje. Warto też, by takie publikacje zaopatrzyć w indeks osobowy, a zwłaszcza rzeczowy, co zawsze bardzo pomaga w zorientowaniu się w tematyce tego typu zbiorowych opracowań.

Katolicka bioetyka z Australii

Anthony Fisher, *Catholic Bioethics for a New Millennium*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, ss. XII+333.

Spośród ostatnio dość obfitej literatury bioetycznej *Katolicka bioetyka na nowe tysiąclecie* godna jest szczególnej uwagi. Jest to przegląd i prezentacja wszystkich ważniejszych problemów tej tematyki, podana w kompetentny i jednoznaczny sposób. Anthony Fisher jest Australijczykiem, który po studiach z historii i prawa najpierw prowadził praktykę prawniczą, a w 1985 r. wstąpił do zakonu dominikanów. Po studiach teologicznych otrzymał świę-

cenia kapłańskie w 1991 r. Z kolei po kilku latach studiów na Uniwersytecie Oksfordzkim uzyskał doktorat i zaczął uczyć m.in. w Instytucie Jana Pawła II w Melbourne i na australijskim Uniwersytecie Notre Dame. W 2003 r. został biskupem pomocniczym w Sydney, a 7 lat później Benedykt XVI powołał go na biskupa diecezjalnego w Parramatta. Od 2004 r. jest członkiem Papieskiej Akademii Życia.

Omawiana tu jego najnowsza praca to przykład kompetencji, ale i płynącego z wiary zaangażowania teologa moralisty, będącego zarazem biskupem, który potrafi przekonująco argumentować teologicznie, ale i filozoficznie analizowane zagadnienia – co zauważa też we wprowadzeniu znany katolicki filozof John Finnis (s. VIII-X). Fisher przyznaje się też jednoznacznie do swego zakorzenienia teologicznego i bioetycznego w nauczaniu Jana Pawła II. Uznając za Papieżem dobro wielkiego postępu w medycynie, bp Fisher podkreśla zarazem, że jej współczesny rozwój prowadzi do dominacji nad etyką tzw. imperatywu technologicznego. Warto przytoczyć tutaj przekonanie Leona Kassa, znanego amerykańskiego bioetyka i przewodniczącego Prezydenckiej Komisji Bioetycznej (2001-2005), który pisał, że „technologia biomedyczna czyni możliwym wiele rzeczy, których *nigdy* nie powinniśmy robić” (s. 3).

Książka Fishera podejmuje najpierw wybrane kwestie metodologiczne, by następnie w trzech kolejnych częściach zająć się początkiem życia, jego dalszym rozwojem i jego obroną instytucjonalno-społeczną. Ważniejsze aspekty postmodernistycznego kontekstu kulturowego, kwestia (kryzysu) autorytetu sumienia oraz szczegółowe zagadnienie współpracy ze złem – dostarczają koniecznych wyjaśnień dla rzeczowej i uważnej analizy wielu konkretnych zagadnień bioetycznych. Nie można bowiem zapominać o błędnych, widocznych trendach współczesnej kultury, tak jasno krytykowanych przez Jana Pawła II, a potem przez Benedykta XVI, jak indywidualizm, subiektywizm moralny, relatywizm kulturowy czy zagubienie aksjologiczne, co ostatecznie prowadzi do powszechnego moralnego chaosu (s. 23-27). Wezwania Vaticanum II wraz z późniejszym rozwojem nauczania katolickiego w papieskim nauczaniu postawiło przed teologią moralną, a więc i przed bioetyką, mocne zobowiązanie do zdecydowanego oparcia na Piśmie Świętym, do odnowy doktryny prawnonaturalnej, do odrodzenia nauki o cnotach, wspólnocie, tradycji i kulturze. Mimo jasnej krytyki liberalistycznego indywidualizmu czy konsekwencjalistycznego utilitaryzmu, autentycznie humanistyczne ukształtowanie współczesnej cywilizacji pozostaje zadaniem dla kolejnych pokoleń.

Wśród szczegółowych problemów bioetycznych, którym autor poświęca kolejne partie swojego opracowania, znajdują się te niejako klasyczne, a zarazem najbardziej ważne w kontekście współczesnego rozwoju medycyny i przemian mentalności. I tak w części II (s. 101nn) jest mowa o początku ludzkiego życia, komórkach macierzystych i aborcji, w części III (s. 185nn)

o przeszczepach, sztucznym odżywianiu oraz samobójstwie i eutanazji, a w części IV (s. 275nn) chodzi o kwestie innego rodzaju – o rolę katolickiego szpitala oraz prawo i politykę społeczną. W całej pracy przy każdym zagadnieniu jest zachowany wyjątkowy ład i logiczne wynikanie kolejnych rozważań. Jest więc tam miejsce na przywołanie szczególnie głośnych i kontrowersyjnych przypadków (np. Terri Schiavo w kontekście eutanazji – s. 213nn), wyjaśnienie faktów od strony naukowej, medycznej czy biologicznej, analizę głównych ujęć filozoficznych, by na koniec zaprezentować jasną wykładnię katolicką z argumentacją teologicznomoralną i odwołaniem do oficjalnych wypowiedzi Magisterium Ecclesiae. Czyni to całą książkę bpa Fishera wyjątkowo przejrzystą, kompetentną i szczególnie pożyteczną dla wykładu bioetyki katolickiej. W całej pracy znajduje się bardzo wiele rozbudowanych przypisów, gdzie czytelnik znajdzie liczne, najnowsze publikacje czy autorów opowiadających się za określonym poglądem. Dla przykładu (s. 101nn) – w dłuższy sposób pisze krytycznie o tezach Normana Forda z *Where Did I Begin?* (Cambridge: Cambridge University Press 1988), zarzuca mu brak odniesienia do dawnych i współczesnych rozstrzygnięć, niekonsekwencje w rozumowaniu, by na koniec stwierdzić, że jego argumenty nie podważają przekonania, że istota ludzka zaczyna się w momencie zapłodnienia (s. 130).

Wszechstronność analizy i prezentacji bpa Fishera widać – dla przykładu – przy kwestii aborcji (s. 152-181). Odnosi się tam nie tylko do podstawowej literatury medycznej, filozoficznej czy teologicznej, ale sięga do najnowszych przykładów takich dyskusji, także w kontekście politycznym, usiłuje odczytać argumentację z doświadczenia kobiet, ale też skutki określonych poglądów na społeczeństwo, a nawet całą ludzkość. Wszędzie jest miejsce na przywołanie licznych źródeł i uważne wyjaśnienie całego zagadnienia. W sumie umożliwia to „głoszenie pozytywnej wizji chrześcijańskiej postawy *pro life* we wszystkich jej wymiarach i wsparcie dla tych, którzy doświadczają rozpaczy” (s. 181).

Uwzględnianie aktualnego kontekstu egzystencjalnego widać w wielu miejscach tego cennego pod wieloma względami studium. Doceniając wykład wiodących kwestii bioetycznych w części I i II, wydaje się, że szczególne uznanie należy się autorowi za podjęcie rzadko omawianych kwestii kontekstu instytucjonalnego, organizacyjnego czy prawnego ochrony życia ludzkiego. Gdy odczytuje misję katolickich ośrodków służby zdrowia, przytacza opinie – kontrowersyjnego skądinąd – R. McCormicka, który ubolewał nad zanikiem podstawowej kultury życia nawet w katolickich szpitalach: jest ona dzisiaj „głęboko zagrożona przez zdepersonalizowaną atmosferę, w której realizuje się praktykę medyczną”, gdzie dominuje postrzeganie medycyny jako zwykłego biznesu i nacisk, by pacjenci jak najszybciej wyszli ze szpitala. McCormick pesymistycznie stwierdza, że „istota katolickiej kultury ochrony zdrowia przepadła. Misja okazała się niemożliwa” (s. 281-282). Fisher wytrwale tłumaczy

jednak, że katolicka troska o życie nawet w takim kontekście nie może ulegać niekorzystnym trendom i nie wolno rezygnować z wizji szpitala i całej troski o ludzkie zdrowie jako wyrazu postawy *diakonia* i *martyria*, a nawet *leitourgia* Kościoła (s. 286-299). Podobnie cierpliwie i racjonalnie wskazuje na znaczenie współczesnej legislacji, a szczególnie na zadania odpowiedzialnych polityków, od których zależy stanowienie prawa (s. 304-327).

To dojrzałe, obszerne opracowanie współczesnej bioetyki zasługuje na uważną lekturę nie tylko teologów czy etyków, ale również wszystkich, którym zależy na skutecznej trosce o życie ludzkie od momentu poczęcia po naturalną śmierć. W tym również osobom aktywnym w służbie społecznej, także politycznej, którzy potrzebują takiego wsparcia i kompetentnej pomocy w ich poszukiwaniach prawa autentycznie sprawiedliwego. Argumentacja bpa Fishera jest często wzmocniona licznymi i obszernymi przypisami, odwołaniami do tekstów biblijnych czy do dokumentów Magisterium Kościoła, w tym szczególnie często do wypowiedzi Jana Pawła II i Benedykta XVI. Bazuje zarazem na bogatej literaturze filozoficznej, teologicznej, medycznej i społecznej, gdzie dostrzega się zarówno katolickie, jak i niekatolickie opracowania. Dodatkową pomocą w korzystaniu z tego obszernego i zróżnicowanego kompendium jest szczegółowy indeks osobowo-rzeczowy (s. 328-333).

Ważne przesłanie z Asyżu

Massimo Borghesi [i in.], *Prima e dopo Assisi: Cristianesimo, cultura, religioni*, Roma: Editoriale Italiana 2000 2012, ss. 139.

Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu 27 października 1986 r. dał początek szczególnej refleksji nad rzeczywistością pokoju we współczesnym świecie, a zwłaszcza nad zobowiązaniem wszystkich religii do promocji i wychowania do pokoju. Inicjatywa Jana Pawła II sprzed ćwierćwiecza nie przestaje inspirować i przynosi po latach coraz to nowe owoce. Do takich należy również recenzowany tutaj tom pt. *Przed i po Asyżu – chrześcijaństwo, kultura, religie*, wydany przez włoską oficynę Editoriale Italiana 2000. Jest to zbiór sześciu wypowiedzi, których autorzy chcieli dać wyraz ciągłości historycznej i intelektualnej „wydarzeniom Asyżu” (z 1986, jak i ponownego z 2011 r., w którym uczestniczył Benedykt XVI) w duchu doświadczenia szczególnego braterstwa przekraczającego granice ras, ustrojów czy religii (por. s. 5-9). Kryje się za tym – jak pisze abp Piero Marini – „intencja połączenia przeszłości

z terażniejszością, jak u ewangelicznego uczonego w Piśmie, w jedną, wielką historię zbawienia i w jakiś sposób rozmowy z tymi, którzy żyją, szukają, mają nadzieję, tymi, którzy trudzą się znajdowaniem prawdy i przez to cieszą się również z piękną spotkania różnych wrażliwości, ludów, religii” (s. 161-162).

Rocco Buttiglione, znany włoski filozof i czynny polityk, w jak zawsze interesujący sposób pisze o konieczności nowego humanizmu, który może dać światu ciągle aktualny przykład św. Franciszka. Jest to tym ważniejsze, że w obecnej, postmodernistycznej rzeczywistości kryzys dotyczy samego człowieka, a nie takich czy innych zjawisk. Ponieważ świata nie zbawia „politycy ani filozofowie”, a jedynie „poeci i święci”, trzeba pamiętać o charyzmacie Biedaczyny z Asyżu. Właśnie w spotkaniu z tym człowiekiem, w którym podstawowe wartości są „ewidentnie i w fascynujący sposób obecne”, rodzi się „pragnienie naśladowania, uczucie «chcę być, jak on»”. Właśnie obecność wartości, która rodzi pragnienie naśladowania, nazywamy charyzmatem [...] nową rzeczywistością, która wchodzi w nasze życie i je zmienia” (s. 19). Spotkanie ze św. Franciszkiem – charyzmatyczne w swej istocie – otwiera drogę ku nowemu humanizmowi, gdzie na nowo – wbrew „kulturze dekonstrukcji” negującej istnienie prawdy – prawda stanie się nieodzowna dla człowieka i jego wolności (por. s. 26-27).

Od wielu już lat związany z akademickim środowiskiem Rzymu, a zarazem ceniony pracownik watykańskiej Kongregacji ds. Kanonizacyjnych, prof. Z. Kijas podkreślił zobowiązanie do dialogu, wypływające z „ducha Asyżu”, dla którego cenne inspiracje odnajduje u Jana Pawła II. W centrum tego ducha jest „zduwienie” na wzór zdumienia, jakie wzbudzał Franciszek jako „człowiek nowy” i na wskroś autentyczny. Prawdziwe zdumienie rodzi się w spotkaniu z łaską Bożą, jak często podkreślał Jan Paweł II i o czym mówił także podczas swoich wizyt w Asyżu (por. s. 30-38). Warunkiem autentyczności zdumienia jest pojednanie (z Bogiem), a jego praktycznym wyrazem staje się dialog (z Bogiem i z bliźnim). Taki dialog jest „uprzywilejowanym środkiem prowadzącym do jedności w prawdzie, jest więc wewnętrznie związany z naturą samego Kościoła” (s. 51). W drugim tekście Kijasa (s. 81-102) uwaga koncentruje się na aspektach wyjątkowości chrześcijaństwa, które tłumaczą jego wiarygodność. Prawda ta zasadza się fundamentalnie na „wyjątkowej nowości oryginalności osoby i dzieła Chrystusa, stawiając chrześcijaństwo nad wszystkimi religiami” (s. 101).

Massimo Borghesi, filozof z Perugii, szkicuje panoramę wielokulturowości współczesnego świata, gdzie – zaprzeczając istnieniu prawdy i akcentując „totalitarny charakter monoteizmu” – pozostaje jedynie „miejsce na delikatny, miękki, «estetyczny» politeizm. Społeczeństwo estetyczne jest światem bez konfliktów, to jest bez prawdy” (s. 56). Wobec zamknięcia takiego modelu wielokulturowości zwłaszcza na chrześcijaństwo, trzeba raczej budować

międzykulturowość, gdzie dowartościuje się spotkanie różnych kultur. Takie spotkanie jest możliwe, gdyż „człowiek, pomimo całego zróżnicowania swojej historii i swoich dzieł, pozostaje jednym i tym samym bytem” (s. 71). Z kolei w drugim eseju Borghesi sięga do *Fides et ratio*, by na nowo odczytać właściwe relacje między chrześcijaństwem a współczesną kulturą (s. 103-112). Dla integralności kultury, także jej uzdrowienia i autentyczności, konieczne jest zarówno *ratio*, jak i *fides*: „rozum [...] musi otworzyć się na możliwość wiary. Także wiara, by być w pełni autentyczna, musi być racjonalna” pozostając w zgodzie z oczekiwaniami ludzkiej natury (por. s. 112).

Kolejny tekst, którego autorem jest C. Demezzi z Rzymu, ukazuje również modlitwę jako szczególną „drogę do pokoju”, czemu jednoznaczny wyraz dało pierwsze spotkanie w Asyżu w 1986 r. Tak modlitwa, jak i sam pokój pierwotnie są bowiem darem Stwórcy i Zbawcy. W modlitwie zaś bardziej niż gdziekolwiek indziej „człowiek odnajduje własną tożsamość jako stworzenia [...] odkrywa, że jest dzieckiem Bożym, ważnym dla kogoś, Kogoś, kto jest jego Ojcem” (s. 118). Interesująca jest także krótka refleksja o „wydarzeniu Asyżu”, której autorką jest dziennikarka E. Lo Iacono, zawodowo zajmująca się także komunikacją w środowisku religijnym i teorią dziennikarstwa (s. 133-138). Cały ten tom rozważań wieńczy Andrea Riccardi, wskazując na ciągłą aktualność „ducha Asyżu”, a przez to i szczególny walor pierwszej modlitwy o pokój, zainicjowanej przez Jana Pawła II. Riccardi, kierujący Wspólnotą Świętego Idziego, wspomina zaangażowanie tego środowiska w podtrzymywanie „ducha Asyżu” po 1986 r., także przez cykliczne spotkania – najpierw w Rzymie, potem także w Warszawie (1989), Brukseli, Palermo itd. Zakorzenie całego projektu w Ewangelii i we wzorze św. Franciszka pozwala dostrzec, że „duch Asyżu” nie może się zestarzeć, ale raczej ciągle na nowo budować „cywilizację współzycia [...]”. Przyjaźń, poznanie, wzajemny szacunek, opieranie się duchowi konfliktu zasilają tę twórczą drogę przymierza między ludźmi dobrej woli” (s. 157).

Mimo drobnych braków redakcyjnych, pewnej niespójności poszczególnych tekstów, recenzowane opracowanie jest cennym przyczynkiem do głębszego zrozumienia jednego z ważniejszych elementów dziedzictwa pontyfikatu św. Jana Pawła II. Tym cenniejszym, że z jednej strony brak takich publikacji (także w literaturze polskiej), a z drugiej dlatego, że po latach wcale nie zmalało przesłanie Asyżu – współczesny świat wcale nie wydaje się mniej podzielony i mniej niespokojny w XXI wieku. Nieustannie trzeba przypominać – jak czyni to w zakończeniu abp P. Marini – o tym, co jest potrzebą „człowieka każdej kultury i religii: konieczność spotkania i dialogu, modlitwy jako poszukiwania i spotkania z Absolutem, wymiaru duchowego ludzkiej istoty i życia” (s. 162). Lektura tej książki wydaje się stąd konieczna dla każdego, komu nie jest obojętny coraz bardziej ogarnięty chaosem świat początku III tysiąclecia.

Od teologii do anty-teologii

Hollis Phelps, *Alain Badiou: Between Theology and Anti-Theology*, Durham: Acumen 2013, ss. X+182.

Tytułowy Alain Badiou urodził się marokańskim Rabacie w 1937 r., a wychował w środowisku skrajnie lewicowym o charakterze komunistycznym. Obok wykształcenia filozoficznego bliska jest mu także matematyka, logika i psychoanaliza. Hollis Phelps, autor recenzowanej pracy, widzi w nim jedną z bardziej rozpoznawalnych postaci współczesnej filozofii, także w kręgu publikacji anglojęzycznych, gdyż wiele jego prac zostało przetłumaczonych na angielski. Sam Phelps jest wykładowcą uniwersyteckim na amerykańskim University of Mount Olive, uczelni o proveniencji baptystycznej. Obok pracy akademickiej publikuje często na łamach międzynarodowego czasopisma „Political Theology”. W książce *Między teologią a anty-teologią* zwraca się ku myśli niewierzącego Badiou z przekonaniem, że nawet na ludzi jednoznacznie zdystansowanych do wiary chrześcijańskiej cień Boga, który umarł – jak pisał Nietzsche – pada przez całe wieki. W tym sensie warto z chrześcijańskiego punktu widzenia zwracać się do tych, którzy nawet jeśli wiarę odrzucają, są gotowi w duchu uczciwości do tej rzeczywistości się odnieść. Przy całej krytycznej ocenie filozofii Badiou, Phelps sądzi, że jego poglądów nie można tak po prostu zlekceważyć. Na przykład wtedy, gdy Badiou z punktu widzenia właściwych sobie założeń filozoficznych pisze o uniwersalizmie wizji św. Pawła w *Saint Paul: The Foundation of Universalism* (wyd. franc. 1997, wyd. ang. 2003). Phelps pisze w tym kontekście, że jego celem jest odczytanie, w jaki sposób „teologiczny język, pojęcia, tematy i formy przenikają kształt filozofii Badiou jako całości” (s. 2).

Odwołując się m.in. do Nietzschego, Badiou pisze o śmierci „Boga religii, Boga metafizyki i Boga poetów”. To z tej śmierci wynika jego „anty-teologia”. Kiedy Phelps nazywa jego wizję „anty-teologią”, nie chodzi mu jedynie o to, że jest to wizja nie-teologiczna w sensie jej obojętności na teologię. Jest to raczej „filozofia wyraźnie przeciwna teologii, [która] przez to zmierza do stworzenia alternatywy anty-teologicznej” (s. 10). Według P. Hallwarda, jak nikt przed nim Badiou wziął tezę o śmierci Boga najpoważniej i wyciągnął z niej ostateczne konsekwencje. Dla wyjaśnienia tego przekonania Badiou podkreśla, że należy wyraźnie odróżnić zdanie „Bóg nie istnieje” od zdania „Bóg umarł”. W pierwszym przypadku chodzi o Boga metafizyki, o którym nie da się w żadnym dosłownym sensie powiedzieć, że umarł. Ten Bóg to symbol, funkcja, zasada, o której można jedynie powiedzieć, że jej zaprzeczono, udowodniono jej niespójność czy niewystarczalność itp. O śmierci Boga można tylko mówić tam,

gdzie chodzi o Boga religii, bo jest to zawsze „czyjś Bóg”. Stwierdzić śmierć takiego Boga, to powiedzieć, że był obecny w czymś życiu, ale już nie jest (s. 4-6; sam Badiou pisze o tym głównie w *Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology* z 2006 r.).

W początkowych partiach swojej książki Phelps pokazuje, jak u Badiou matematyka i ontologia razem prowadzą do zbudowania anty-teologii tak w formie, jak i w treści. Język matematyki służy mu do „sekularyzacji” jakiegokolwiek teologii, a ontologia staje się zeświecczoną alternatywą dla teologii. Dla niego „matematyka jest ontologią”, co formułuje odnosząc się (krytycznie) do Platona. Badiou nawołuje w tym kontekście do współczesnego ateizmu, czyli uwolnienia się od „trzech Bogów, którzy ciągle zniewalają myśl: Boga religii, Boga metafizyki i Boga poezji” (13). Żeby to się stało, trzeba uwolnić spekulacje filozoficzne od zagadnienia nieskończoności. Phelps przyznaje, że wyjaśnienie, czym jest tytułowa anty-teologia, nie jest łatwe z różnych powodów, m.in. z racji swoistego języka, jakim posługuje się Badiou, ale i przez jego odwoływanie się do różnych autorów, zwłaszcza filozofów (jak np. Platon, Kartezjusz, Kant, Nietzsche, Hegel czy Lautréamont) dla wykazania, że „matematyka jest ontologią” i opisaną płynących stąd konsekwencji (por. s. 19-24). Phelps wskazuje także na krytykę niektórych założeń i tez Badiou ze strony współczesnych teologów, jak dla przykładu znanego teologa anglikańskiego J. Milbanka. Anglikanin zarzuca Badiou błędne odczytanie dawnego chrześcijańskiego rozumienia relacji między skończonym i nieskończonym, co pozwalało teologii średniowiecznej ukazać nieskończonego Boga w odniesieniu do skończonego stworzenia (s. 42-44).

W kolejnej partii swojej książki Phelps pokazuje, jak w istocie dla Badiou celem jest stworzenie właściwej filozofii, dla której ontologia jest jedynie wprowadzeniem. W tej filozofii chodzi przede wszystkim o prawdę i podmiot – co samo w sobie wydaje się co najmniej dziwne, gdyż samo głoszenie „śmierci Boga” niesie w sobie właśnie rezygnację z prawdy i podmiotu. U podłoża stoi tu koncepcja „wydarzenia” (s. 52-64), za pomocą którego, w sobie właściwy sposób, Badiou przechodzi do teorii i treści prawdy, a następnie konstrukcji podmiotu. W założeniu anty-teologiczna, teoria ta uwypukla nade wszystko swoje dwa elementy formalne – prawdę i podmiot jako wytwory lokalne i historyczne. To podmiot sprawia, że prawda jest możliwa w jakiejś sytuacji, a zarazem prawda przekracza podmiot. Prawda jest bowiem nieskończona, a podmiot jest skończony. Podmiot wierzy, że jest jakaś prawda, co ujawnia się u niego jako wiedza. Tę „poznającą wiarę” Badiou nazywa zaufaniem (s. 76-77). Zarazem Phelps zauważa, że Badiou, konstruując swoją teorię, nie może uwolnić się od teologicznych pojęć, co w pewien sposób osłabia i komplikuje jego „anty-teologiczną trajektorię” od wydarzenia do prawdy. Potrafi bowiem pisać nawet o „zmartwychwstaniu” prawdy (s. 82, więcej w rozdziale IV).

W tej anti-teologicznej wizji prawda ma charakter zewnętrzny do filozofii, filozofia nie konstruuje ani prawd, ani ich podmiotów. Właściwie należy mówić o czterech „prawdach” (albo „procedurach prawdy”), które się ukazują w czterech dziedzinach – nauce, sztuce, polityce i miłości, czego początki Badiou widzi jeszcze u Platona (s. 87nn). W budowaniu takiej wizji filozoficznej trzeba się też odnieść do anti-filozofii i sofistyki, albowiem obie te dwie rzeczywistości rodzą podejrzliwość w stosunku do prawdy. Według Phelps’a ta anti-filozofia zbliża się u Badiou (wbrew założeniom) do teologii i religii. Do anti-filozofów Badiou zalicza na przykład św. Pawła, Kierkegaarda czy Pascala. Nazywa ich tak, gdyż – zwłaszcza w świetle zmartwychwstania – podważają oni potrzebę filozofii rezygnując z racjonalności (która jest dla filozofii rozstrzygająca), a tym samym ukazują „ogółocenie kategorii prawdy” (s. 117). Sam św. Paweł jest anti-filozofem „dokładnie dlatego, że swoją myśl przypisuje do pojedynczego wydarzenia, a nie do zbioru pojęciowych ogólników [...] Dla Pawła to wydarzenie prawdy [o zmartwychwstaniu] zaprzecza Prawdzie filozoficznej, podczas gdy dla nas fikcyjny wymiar tego wydarzenia zaprzecza jego aspiracjom do rzeczywistej prawdy” (*Saint Paul: The Foundation of Universalism*, s. 108; tutaj s. 132).

Odnosząc się do różnych ocen obecności teologii w filozofii Badiou, z założenia anti-teologicznej, Phelps pokazuje, jak w istocie Badiou używa języka teologicznego dla zbudowania swojej teorii i jej głównych pojęć, nawet jeśli sam tłumaczy ich jedynie metaforyczny charakter (s. 129). Stąd nieco przekornie, ale i zasadnie jeden z rozdziałów swojego opracowania Phelps zatytułował „teologia Badiou” (s. 121nn). W tym sensie nawet jeśli Badiou konsekwentnie buduje swoją teorię w duchu anti-teologicznym, nie potrafi się od teologii wyzwolić i pozostaje w jej bliskości, zwłaszcza w obszarze eschatologii.

Opracowanie Phelps’a to próba odtworzenia swoistej konstrukcji myślowej, o znamionach całościowego systemu, w której Badiou usiłuje przeciwstawić się teologii w imię radykalnego zanegowania Boga. Jego cały wywód wymaga wiele uwagi, także ze względu na swoiste rozumienie pojęć i terminów, którym w innym kontekście przypisuje się inne znaczenie. U Badiou nawet takie idee, jak wydarzenie, prawda czy podmiot zawierają w sobie inną treść, niż rozumie się to w powszechnym dyskursie. Dodatkowo komplikując swoją teorię, Badiou wyróżnia trzy typy podmiotu (wierny, reakcyjny i niejasny), za czym dochodzi różne odniesienie do wydarzenia i prawdy – podmiot wierny tworzy prawdę, podmiot reaktywny zaprzecza prawdzie i wydarzeniu, a podmiot niejasny zmierza do zakrycia prawdy wydarzenia (s. 80-81). Mimo tego zawikłania myśli, języka i argumentacji Badiou, studium Phelps’a należy uznać za nad wyraz udaną próbę wyjaśnienia tego, co wydaje się niejasne i jakby hermetycznie zamknięte. Phelps wielokrotnie powtarza pewne tezy czy wnioski Badiou, aby przez inne odniesienia i przykłady skuteczniej objaśnić tę anti-teologiczną

ną teorię. Wielokrotnie przywołuje słowa samego „anty-teologa” z różnych jego pism, by wykazać, gdy trzeba, jego ewoluujące czy nawet zmieniające się poglądy. Potwierdza to, że Phelps ma wysoki stopień zorientowania w analizowanej i krytykowanej przez siebie wizji francuskiego filozofa. Łatwo też dostrzec, że Phelps zna inne opracowania, które jeszcze przed nim usiłowały rozeznaczyć się w anty-teologicznej koncepcji Badiou. Warto tu wspomnieć takich autorów, jak P. Hallward, S. Critchley, S. Zizek, P.J. Griffiths, O. Feltham i in. Phelps kilkakrotnie podkreśla też przynależność Badiou do marksistowskiej i maoistowskiej spuścizny filozoficznej, co ujawnia się nie tylko w materialistycznych założeniach jego teorii, ale i np. wtedy, gdy wśród „chwalebnego panteonu rewolucyjnych bohaterów” wymienia Lenina, Różę Luxemburg, Mao i Che Guevarę (s. 157).

Na koniec swojego teologicznego odczytania anty-teologicznej filozofii Badiou Phelps podsumowuje swój wywód w taki sposób: „Możemy więc powiedzieć, że filozofia Badiou sytuuje się między filozofią a anty-filozofią i wskutek tego między teologią a anty-teologią. Dla Badiou Bóg z pewnością nie żyje, ale cień Boga mimo to pozostał” (s. 168). Warto jeszcze dostrzec podany przez Phelpsa obszerny wykaz literatury (s. 176-179), który potwierdza jego wyjątkowe zorientowanie w przedstawionych zagadnieniach. Pożyteczny jest także indeks osobowo-rzeczowy (s. 181-182), który jednak w tym kontekście jawi się jako zbyt ubogi. Bez wątplenia jednak *Alain Badiou: Between Theology and Anti-Theology* to dojrzałe i spójne opracowanie, które pozwala dobrze zorientować się w anty-teologicznej teorii jednego z bardziej znanych współczesnych filozofów anty-postmodernizmu.

Transhumanizm i ludzie „ulepszeni”

Michael Hauskeller, *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*, Durham: Acumen 2013, ss. X+212.

Jeszcze niedawno nieznane pojęcia, brzmiące jak wymysły autorów *science fiction*, stają się coraz bardziej obecne w literaturze i rozpoznawalne. Transhumanizm, posthumanizm, ulepszanie człowieka, a tym bardziej biomedycyna, biotechnologia czy nanotechnologia – to już nie są terminy obce. Liczba publikacji na te tematy bardzo narasta, potwierdzając rosnące zainteresowanie i zaangażowanie różnych środowisk. Co szczególnie intrygujące w tym kontekście, to głoszona możliwość „poprawienia” i „udoskonalenia” człowieka, jego natury i to nie tylko biologicznej – jak twierdzą entuzjaści tych nowych możliwości.

A jeśli to poprawianie czy ulepszanie, to czy można być przeciw? – pyta retorycznie Hauskeller (por. s. 2). Wiele ważnych pytań jawi się w kontekście takiego myślenia i coraz częstszego działania naukowców. W swojej pracy Hauskeller przyznaje, że ogranicza się do jednego zagadnienia, a mianowicie do założenia (zwolenników „ulepszania” człowieka), że dla realizacji tego programu wystarczy wiedza techniczna – jak to robić. Ale w tym, według autora, kryje się główne źródło niepokoju, gdyż w istocie nie jest jasne, co kryje się w pojęciu *better humans* („lepsi ludzie”; por. s. 2-4).

Michael Hauskeller to Niemiec, który urodził się w 1964 r. w Mönchengladbach, a studia z filozofii i literatury odbył na uniwersytecie w Bonn. Doktorat, a następnie habilitację z filozofii uzyskał w Darmstadt i tam też uczył przez kilka lat. Od 2003 r. mieszka w Anglii. Obecnie jest profesorem filozofii na uniwersytecie w Exeter. Recenzowana tu książka została w pewien sposób dopełniona opracowaniem *Sex and the Posthuman Condition*, które ukazało się w 2014 r. Wcześniej, z zakresu podobnej problematyki, wydał m.in. *Biotechnology and the Integrity of Life: Taking Public Fears Seriously* (Farnham: Ashgate 2007). Przed wyjazdem do Anglii opublikował szereg książek po niemiecku, niektóre z nich przetłumaczono na kilka języków.

„Transhumanista to ktoś, kto wierzy, albo utrzymuje, że wierzy, że powinniśmy zrobić wszystko, co możliwe, by pozostawić za sobą ludzką kondycję i przekształcić się w coś lepszego niż człowiek” (s. 75). W ten sposób ludzie mogą (a nawet powinni) wziąć w swoje ręce swój los i teraz już pod własną kontrolą poprowadzić dalej ewolucję, na którą wcześniej nie mieli wpływu. Hauskeller przywołuje tu np. J. Harrisa i jego *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People* z 2007 r., który z hurraoptymizmem wypowiada się o takich możliwościach współczesnej nauki, a zarazem wręcz wyśmiewa tych, którzy przed tym przestrzegają (jak M. Sandel, L. Kass czy F. Fukuyama). Takie przekonania o niemal nieograniczonych możliwościach coraz bardziej rozwiniętej biotechnologii stają w sprzeczności z przekonaniami wspomnianych trzech „biokonserwatystów”, którzy podkreślają, że człowiek nie ma całkowitej władzy nad sobą i nie powinien kontrolować i przekształcać wszystkiego, co staje się technicznie możliwe (por. s. 76-78).

Wizję, ku czemu zmierza projekt transhumanistyczny, nastawiony na maksymalne udoskonalanie człowieczeństwa, widać już z samej struktury opracowania Hauskellera. Omawia on poszczególne aspekty i etapy rozwoju tytułowego „lepszego człowieka”, który ma być mądrzejszy, coraz lepszy, ma się lepiej czuć, dłużej żyć (a nawet osiągnąć nieśmiertelność), stawać się coraz bardziej cybernetyczny, ma dobrze wyglądać i czuć się istotą prawdziwie światową. Ta wizja przemiany człowieka w „lepszego człowieka” nie może się ograniczać do ludzkiego ciała czy nawet psychiki, ale ma zmierzać do czegoś, co np. J. Savulescu, głośny i kontrowersyjny australijski bioetyk z Oksfordu,

nazywa „polepszaniem moralnym”, za czym ma się kryć wykorzystanie narzędzi biomedycznych w celu osiągnięcia lepszego moralnie działania (post) człowieka. W jego (i podobnych jemu transhumanistów) zamierzeniu miałby to być najważniejszy z aspektów całego dzieła udoskonalania człowieka. Gdy stanie się to możliwe, zwolennicy tej idei widzą w „polepszaniu moralnym” nie tylko możliwość, ale wręcz konieczność dla wszystkich. Jest to bowiem „zbyt ważne, by pozwolić komukolwiek uniknąć tej procedury i pozostać moralnie niepolepszonym” (s. 43). Już to ujawnia totalitarne skłonności tych, którzy popierają i propagują swoje transhumanistyczne plany.

Transhumanistyczni entuzjaści nie ukrywają, że ich wizja w konieczny sposób ma prowadzić do „cyborgizacji” człowieka, pod czym rozumie się, że istota ludzka (postludzka?) będzie się składać przynajmniej częściowo ze sztucznych części. Stopniowo ma to prowadzić do coraz większego uniezależnienia się od natury i osiągnięcia pełnej autonomii. Albowiem „jak długo jesteśmy wszczepieni w organiczne ciało, nigdy nie będziemy w pełni wolni i bezpieczni” (s. 117). Stopniowe uwalnianie się od takiego ciała, ułomnego i kruchego, a zastępowanie go w pełni kontrolowanymi elementami sztucznymi i mechanicznymi, ma być drogą do prawdziwej niezależności, a przez to do szczęścia. Przeniesienie danych ludzkiego umysłu do komputera ma pozwolić człowiekowi na przeniesienie jego egzystencji do cyberprzestrzeni, gdzie nie ma żadnych czasowych czy przestrzennych ograniczeń. Byłoby to autentyczne uwolnienie człowieka-cyborga (por. s. 118).

Hauskeller oczywiście nie tylko prezentuje te często szalone pomysły, ale znajduje też miejsce na to, by prezentowane wizje „ulepszania” człowieka ukazać w krytycznej ocenie takich znanych amerykańskich filozofów moralnych, jak L. Kass czy M. Sandel. Nawet jeśli autor nie podziela niektórych z ich argumentów, przedstawia założenia ich krytyki idei udoskonalania ludzi (por. np. s. 163nn). Hauskeller wydaje się stać na stanowisku, że właściwie samo polepszanie człowieka nie jest ani dobre, ani złe. Ważniejszy problem z tą ideą i ewentualną praktyką tkwi nie w tym, co człowiek chce osiągnąć, ale w tym, czego nie wiemy, co będzie z człowiekiem ulepszonym i poprawionym. Jak pisze, nawet jeśli pewnego dnia ludzie staną się „cudowni ponad wyobraźnię”, a z ludzkiego życia znikną wszelkie zmartwienia i cierpienia, to wcale nie oznacza, że to będzie dla nas dobre czy że będziemy przez to autentycznie („ponad miarę”) szczęśliwsi. Mając świadomość niepewności jutra i coraz szybszego postępu biotechnologicznego, Hauskeller pesymistyczno-optymistycznie apeluje na koniec, by „żyć swoim życiem, i żyć nim teraz i jak najlepiej to możliwe” (s. 189).

Nawet jeżeli niemiecki filozof z Exeter wydaje się niejednoznaczny w ocenie analizowanego zjawiska, jego książka to cenna refleksja nad współczesnymi wyobrażeniami i rzeczywistymi próbami przemiany człowieka w postczłowie-

ka, ludzkości w postludzkość za pomocą coraz szerzej dostępnych narzędzi biotechnologii i biomedycyny. Takiego namysłu coraz bardziej potrzeba, im bardziej idee transhumanistyczne ze sfery teorii przechodzą w realną rzeczywistość i nie ograniczają się jedynie do wąskiej grupy zapaleńców, a raczej szaleńców. Wielokrotnie Hauskeller przywołuje szczególnie głośnych entuzjastów wizji transhumanistycznej, jak np. N. Bostrom, R. Kurzweil, J. Savulescu, I. Persson czy J. Harris. *Better Humans? Understanding the Enhancement Project* to nie jest opracowanie wyczerpujące, ale nie takie było założenie autora, jak wyżej wspomniano. Jest to jednak praca warta uważnej lektury, by pojąć podstawowe założenia transhumanizmu, a zarazem zrozumieć, gdzie ta koncepcja jawi się jako niepokojąca, a nawet zagrażająca przyszłości ludzkości. Swoim opracowaniem Hauskeller potwierdza pośrednio, jak fundamentalnie ważna jest kwestia antropologiczna, a więc właściwe rozpoznanie, kim jest człowiek, jakie miejsce zajmuje etyka w ludzkim życiu, gdzie kryje się sens życia człowieka i jakie jest jego przeznaczenie. Czy jest on całkowicie samowystarczalny, czy może jednak jest tak, że samowystarczalność i absolutna autonomia to pokusa, której uleganie może doprowadzić go do zguby.

Pożyteczny słownik terminów teologicznomoralnych

James T. Bretzke, *Handbook of Roman Catholic Moral Terms*, Washington, DC: Georgetown University Press 2013, ss. XV+260.

Nawet jeśli niektórzy nie należą do entuzjastów tego typu słownikowych i encyklopedycznych opracowań, mają one swoją wartość i dobrze służą wstępnemu zaznajomieniu się z ważnymi pojęciami określonej dyscypliny czy dziedziny wiedzy. *Handbook of Roman Catholic Moral Terms* nie jest pierwszą tego typu publikacją jezuitę Jamesa Bretzke'ego (ur. 1952). Znany jest on w środowisku teologów amerykańskich zwłaszcza z pionierskich prób stworzenia ekumenicznej koncepcji i wykładu teologii moralnej, co wcześniej prezentował swoim studentom m.in. jako profesor na University of San Francisco, a ostatnio w Boston College. W swoich wykładach zajmuje się także wybranymi zagadnieniami z zakresu bioetyki teologicznej. Obok uczelni amerykańskich od lat prowadzi też wykłady z teologii moralnej w Loyola School of Theology w Manili na Filipinach. Wcześniej opublikował m.in. *Consecrated Phrases: A Latin Theological Dictionary* (Collegeville: Liturgical Press 1998, wyd. 3: 2013), *A Morally Complex World: Engaging Contemporary Moral Theology* (Collegeville: Liturgical Press 2004) i *Research Bibliography in Christian Ethics and*

Catholic Moral Theology (Lewiston: Edwin Meller Press 2006). Recenzowana tu najnowsza książka Bretzke'ego poniekąd odwołuje się do jego wcześniejszych, metodologicznie podobnych prac, ale jest nowym, pod wieloma względami starannie opracowanym słownikiem czy vademecum katolickich (autor pisze „rzymskokatolickich”) terminów moralnych.

Hasła są tu głównie rzeczowe, choć jest także pewna liczba haseł osobowych, w tym współczesnych papieży z akcentem na ich wkład do nauki moralnej. Jak sam Bretzke tłumaczy, pewnych pojęć nie umieścił w swym zbiorze (np. łaska), choć mają one oczywiste znaczenie dla teologii czy życia moralnego. Są jednak (a przynajmniej powinny być) wystarczająco znane czytelnikowi. Zaznacza również, że jego *Handbook* nie jest „ani wyczerpującą encyklopedią teologii moralnej, ani kompendium obecnego stanowiska Kościoła co do terminów i związanych z nimi dyskusji” (s. IX).

Autor słusznie zachowuje analogiczną strukturę poszczególnych haseł. Po wstępnym wyjaśnieniu terminu, niekiedy także etymologicznym, referuje odnośne elementy rozwoju rozumienia problemu, często z przywołaniem dokumentów czy wybranych publikacji. W kolejnych hasłach czytelnik szybko zauważy wytluszczenia ważniejszych pojęć, nazw czy osób, co wskazuje, że terminy te mają swoje własne, odrębne hasła. Pod koniec niemal każdego hasła można dostrzec odesłanie do innych haseł, zapisanych kursywą, dla dopełnienia wyjaśnienia określonej kwestii (ang. *See also*). Pod koniec hasła autor podaje także tytuły książek i artykułów obszerniej tłumaczących zagadnienie (ang. *For further reading*). W wielu hasłach widać cenne cytaty i odniesienia do dokumentów Kościoła, w tym do *Katechizmu Kościoła Katolickiego* czy różnych encyklik i innych dokumentów papieskich. Gdzie to potrzebne, Bretzke podaje również terminy techniczne po łacinie, co ma swoje wartości. Całość tego słownikowego opracowania poprzedza przedmowa i wykaz zastosowanych skrótów (s. IX-XV), a pod koniec uzupełnia raczej krótka wybrana bibliografia, zawierająca zwłaszcza słowniki i leksykony, także niekatolickie (s. 259-260).

Przy omawianiu zagadnień niejednoznacznie interpretowanych w literaturze teologicznomoralnej, zauważa się cenne zdystansowanie autora, by w miarę obiektywnie przedstawić problem. Zarazem zdarza się, że Bretzke używa rozpowszechnionych we współczesnym piśarstwie określeń, które rodzą u czytelnika podejrzliwość czy uprzedzenie. Przykładem takiego określenia jest „konserwatywny”, co dla wielu oznacza „zacofany” czy „anachroniczny”. W tym sensie Bretzke nie uchronił się przed takimi uproszczeniami, których w opracowaniach słownikowych należy szczególnie unikać. Przy niejednokrotnie widocznej trosce o obiektywizm takie nachylenie ideologiczne da się dostrzec dla przykładu w hasle *John Paul II – Pope* (s. 130), którego nazywa „teologicznie konserwatywnym”, a ponadto jako poszerzającą lekturę poleca jedynie *The Moral Theology of Pope John Paul II* C. Currana, skądinąd kon-

trowersyjnego autora. Ten przykład pokazuje, że Bretzke, choć ogólnie godny uznania za swój *Handbook*, prezentuje – przynajmniej do pewnego stopnia – ducha tego grona amerykańskich teologów moralistów, które jest podejrzliwe i krytyczne wobec Magisterium Kościoła. Przy tym hasle warto też zauważyć jego pobieżność, gdyż pisząc o papieskiej wizji moralności chrześcijańskiej Bretzke nie wspomniał np. o podstawowej kwestii relacji osoba–czyn, akcentie na integralną antropologię czy wszechobecnym w papieskim nauczaniu chrystocentryzmie życia moralnego.

Czytelnik łatwo dostrzeże, że szczególną uwagę autor słownika poświęca, w dużym stopniu słusznie, pojęciom przez wielu uważanych za kontrowersyjne, np. terminom bioetycznym. To oczywiście ma swoją wartość. Widać jednak również, że Bretzke podziela wydźwięk licznych dyskusji wśród moralistów zachodnich, którzy krytycznie odnoszą się – dla przykładu – do encykliki Pawła VI *Humanae vitae*. Widać to w hasle *Pontifical Commission on Births*, zresztą jednym z najobszerniejszych w słowniku (s. 180-182), której wniosków końcowego raportu Paweł VI nie podzielił. Ten sposób prezentowania niektórych zagadnień można dostrzec w cytowanym powyżej sformułowaniu o „*obecnym* stanowisku Kościoła” (s. IX – podkreślenie moje) co do prezentowanych problemów. Taki duch myślenia i pisanie o wypowiedziach Kościoła kryje w sobie założenie, że chodzi o *obecną* czy *bieżącą* opinię, a nie o nauczanie o określonej trwałości.

Bretzke nie ustrzegł się niekonsekwencji czy przeoczeń, spośród których trzeba zwrócić uwagę na następujące: czasami widać nierównomierność w opracowaniu haseł, np. bardzo zdawkowe jest hasło *Laborem exercens* (s. 135), podczas gdy kilkakrotnie obszerniej mówi się np. o probabilizmie (s. 188); sama obecność i względnie obszerne przedstawienie hasła *Lambeth Conference* wydaje się uzasadnione głównie osobistym zainteresowaniem Bretzke’ego etyką ekumeniczną (s. 135); pobieżnie i upraszczająco opracowano hasło *Veritatis splendor* (s. 244), nawet jeśli autor słusznie odwołuje się niejednokrotnie do tej encykliki w wielu innych hasłach; bardzo skrótowe jest hasło *Theological virtues* (s. 232), równie bardzo pobieżnie opracowano hasło *Charity* (s. 34), a brak jest odrębnych haseł o wierze i nadziei i ich wymiarze moralnym; dziwne dane w hasle *Francis – Pope* (że sam sobie gotował, jeździł autobusem itp.), a niemal nic o nauce moralnej (s. 92-93); podobnie upraszczająco przedstawiono hasło *Benedict XVI – Pope* (s. 18-19); zresztą Benedykt XVI ma dodatkowe krótkie hasło *Ratzinger Joseph* (s. 196), podczas gdy inni papieże są omówieni tylko w jednym hasle pod imieniem papieskim; w hasle *ABC* dość tendencyjnie jako argument za używaniem prezerwatyw przywołuje się wypowiedź jakiegoś biskupa z RPA (s. 1); w hasle *Catechism of the Catholic Church* brak choćby krótkiego omówienia części III pt. *Życie w Chrystusie*, dotyczącej katolickiej wizji życia moralnego (s. 30-31); brak

przynajmniej wspomnienia o prawosławnej nauce moralnej, podczas gdy jest hasło *Protestant ethics* (s. 191); w haśle *Homosexuality* autor pozwala sobie na uszczypliwość pod adresem Magisterium, które homoseksualizm „przedstawia jak chorobę na podobieństwo cukrzycy” (s. 109). Należy stwierdzić również nieco jednostronny dobór haseł osobowych, które łatwo potwierdzają bardzo amerykański kontekst opracowania *Handbook*. Trzeba także zauważyć, że najdłuższym hasłem jest *Humanae vitae* (s. 111-116), którego treść pozwala też zrozumieć sytuację wśród amerykańskich teologów, którzy w dużej liczbie kontestowali nauczanie Pawła VI, czego skutkiem jest do dzisiaj zauważalny wśród nich podział. Spośród nielicznych, ale oczywistych błędów i nieścisłości trzeba wskazać na następujące: encyklika *Veritatis splendor* ukazała się w roku 1993, a nie w 1992 (s. XV), choć poprawnie jest na s. 130; kilkakrotnie błędny zapis greckiego terminu *adikia*, np. w hasłach *Adikia* (s. 5-6) i *Hamartia* (s. 103-104); sporadyczne powtórzenia (np. s. 180: powtórzona informacja o raporcie końcowym zwanym także „raportem większości”).

Nawet jeśli *Handbook of Roman Catholic Moral Terms* jawi się jako opracowanie niejednoznaczne, warto docenić wartość merytoryczną wielu haseł. Wśród zalet jest też jasny, zwięzły i precyzyjny język, jak i pomocny w lekturze przyjazny kształt graficzny tekstu. Traktowany z odpowiednim krytycyzmem, *Handbook* będzie pożyteczny dla wszystkich poszukujących podstawowych informacji na temat różnych pojęć i zagadnień teologicznomoralnych.

Eklezjologia *communio* 50 lat po Vaticanum II

International Eucharistic Congress 2012 [Dublin 2012], *Proceedings of the International Symposium of Theology: The Ecclesiology of Communion Fifty Years after the Opening of Vatican II*, Dublin: Veritas Publications 2013, ss. 1024.

Mijające 50-lecie otwarcia Vaticanum II zaznaczyło się w życiu Kościoła na wiele sposobów, a zwłaszcza przez ogłoszenie przez Benedykta XVI Roku Wiary. Szczególnym akcentem był również kolejny, już 50. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny, który odbył się w Dublinie w czerwcu 2012 r. Kongres poprzedziło międzynarodowe sympozjum teologiczne, które miało miejsce w St. Patrick's College w irlandzkim Maynooth w dniach 6-9 czerwca 2012. Tematem wiodącym sympozjum była refleksja nad eklezjologią *communio* w 50 lat po rozpoczęciu Vaticanum II. Recenzowany tutaj bardzo obszerny tom jest zbiorem materiałów z tego sympozjum, bardzo starannie wydany przez prestiżowe irlandzkie wydawnictwo Veritas.

Eklezjologia *communio* to wiodąca koncepcja eklezjologiczna obecna w dokumentach soborowych, która nadała swoisty kształt zarówno autorefleksji Kościoła nad własną tajemnicą w świetle tajemnicy komunii Trójjedynego Boga, a zarazem wskazała na istotne rysy relacji Kościoła do świata, do którego Kościół został posłany przez swego Boskiego Założyciela. Irlandzkie sympozjum postawiło sobie za cel zbadanie *status quaestionis* eklezjologii komunijnej w pięć dziesięcioleci po Soborze, jak zaznaczył H.G. Connolly, prezydent St. Patrick's College (s. 16-17). Stąd kard. M. Ouellet, jako papieski legat na Kongres i autor wprowadzającego referatu, przedstawił istotę komunijnej wizji Kościoła na bazie ostatnich 50. lat (s. 30-51). To interesujące i twórcze ujęcie zagadnienia, które zarazem rysuje możliwe przyszłe kierunki rozwoju tej refleksji teologicznej, jak np. uwzględnienie perspektywy oblubieńczej, maryjnej czy jej związków z charyzmatami. Eklezjologia komunii już „ożywiła Kościół *ad intra* oraz zwielokrotniła jego ekumeniczne i misyjne otwarcie *ad extra*”, a zarazem nadal potrzebuje „głębszej refleksji teologicznej i wdrożenia pastoralnego” (s. 47). Wydaje się również, że organizatorzy sympozjum i redaktorzy tego tomu uznali (słusznie!), że umiejscowienie sympozjum i kongresu w Irlandii to okazja, by przypomnieć i docenić wieloraki wkład chrześcijaństwa irlandzkiego w dzieje i teologię Kościoła powszechnego. Stąd kilka referatów, które ukazały, dla przykładu, eklezjologię zawartą w celtyckiej Księdze z Kells z VIII wieku, irlandzką teologię i pobożność eucharystyczną późnego średniowiecza czy tematykę eucharystyczną w dawnej i nowszej sztuce irlandzkiej (por. s. 52-83).

Analizowany tom zachował w swej strukturze wierność sympozjalnej chronologii, a zarazem dzieli się na dwie duże części – najpierw są to wszystkie referaty głównych spikerów, a potem wystąpienia kilkunastu początkujących naukowców, których zaproszono do dyskusji. Pierwszy dzień obrad koncentrował się wokół „źródeł i dróg komunii”, a łącznie wystąpiło wtedy 20. mówców z różnych stron świata. Przykładowo warto wskazać na wykład o patrystycznych intuicjach *communio* (F. Clancy z Dublina, s. 192-222), o antropologicznych korzeniach *communio* (P. O'Callaghan z Rzymu, s. 287-301), o Eucharystii jako „sercu kosmosu” (B. Purcell z Sydney, s. 250-265), o implikacjach komunijnych dla gospodarki (S. Zamagni z Bolonii, s. 415-445). Te i pozostałe wystąpienia dały zróżnicowane i bogate spojrzenie na rzeczywistość komunii w jej eklezjologicznym kontekście, nie zamykając się wcale w granicach Kościoła. Niekiedy naukowej prezentacji towarzyszyło nadzwyczajne zaangażowanie emocjonalne, płynące z żywej wiary i zaangażowania, jak w przypadku Nigeryjki T. Okure, która na kanwie biblijnej mówiła o chrystocentryzmie Eucharystii i konieczności świadectwa takiej eucharystycznej wiary w codziennym życiu. Właśnie Eucharystia jest dla każdego chrześcijanina „życiodajnym pokarmem” i tylko ona pozwala wierzącemu w Chrystusa „żyć życiem w Jezusie i karmiąc się Nim na wzór krzewu winnego i latorośli czy ciała i jego członków” (s. 111).

Również tego dnia na sympozjum zabrzmiał polski akcent w referacie o eklezjologii komunijnej u Jana Pawła II (s. 302-325). Przedstawił go ks. Sławomir Nowosad z KUL-u, który swoją refleksję oparł szczególnie na cyklu dość rzadko analizowanych posynodalnych adhortacji papieskich, które powstawały po kolejnych synodach biskupów dla poszczególnych kontynentów. Okazuje się, że tam właśnie odnaleźć można niezwykle bogactwo tematyki powszechnej *communio ecclesialis*, widzianej w zróżnicowanym kontekście kulturowym i historycznym. Pozwoliło to ukazać istotę i aspekty tej *communio*, a następnie jej wielorakie owoce, jak głębokie zrozumienie własnej tożsamości ludzkiej i chrześcijańskiej, dowartościowanie rzeczywistości stworzonego świata, umocnienie zadania ewangelizacyjnego i powołania misyjnego, ewangelizowanie wszystkich kultur w duchu powszechnego braterstwa i szerzenie duchowości komunii. Dzięki temu udało się mocno docenić uniwersalność idei komunijnej, skoro „dar komunii z Bogiem” chrześcijanie mają dzielić ze wszystkim ludźmi, gdyż „wszyscy zostali dotknięci przez Boga i stali się w ten sposób wrażliwi na tajemnicę *communio* ofiarowanej wszystkim w Chrystusie” (s. 320; por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Oceania*, nr 7).

Kolejny dzień sympozjum miał nachylenie wyraźnie ekumeniczne, czemu wyraz dali zaproszeni goście pochodzący z różnych tradycji chrześcijańskich. Wstępny referat wygłosił kard. K. Koch, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, który przedstawił ekumeniczne ujęcie relacji Eucharystii i komunii eklezjalnej (s. 488-501). Wskazał, że zwłaszcza wzajemna relacja chrztu i Eucharystii precyzyjnie pokazuje, gdzie znajduje się współczesny ekumenizm – „pomiędzy podstawową komunią sakramentalnych więzów chrztu z jednej strony, a jeszcze niemożliwą pełną komunią w Eucharystii z drugiej strony” (s. 499). Różne ekumeniczne aspekty komunijnej koncepcji Kościoła omawiali kolejni referenci, wychodząc z własnych kościelnych punktów widzenia. Byli wśród nich anglikanin N. Sagovsky z Liverpoolu (s. 502-516), kalwinistka J. Canlis z Aberdeen (s. 517-529), metodysta G. Wainwright z amerykańskiego Durham w Płn. Karolinie (s. 530-558) oraz prawosławny Metropolita Francji Emmanuel (s. 559-571). W bardzo przekonujący sposób ten ostatni uwypuklił mistyczne aspekty *communio*, gdzie chodzi o ascezę, o moc Imienia Jezus oraz „spełnienie się komunii w ciszy” – wtedy „sam Logos przekracza słowa [ludzkiej] modlitwy”, a „dialog i komunია zostają przemienione w «czystą modlitwę»” (s. 569).

Ostatni dzień sympozjum zwrócił się niejako na zewnątrz i zarazem ku przyszłości, poszukując dróg spotkania i współdziałania komunii i misji. Wśród autorów referatów tego dnia był kard. O.A. Rodriguez Maradiaga z Hondurasu, który ukazał, jak Eucharystia (a więc i komunია) jest punktem kulminacyjnym misji (s. 583-613). Objawia się to w pełni w „celebracji eucharystycznej jako nowość życia i misji we wszystkich wymiarach egzystencji osobistej i spo-

łecznej” (s. 584). Podobnie tłumaczył M. McCabe z Nairobi, który w misji upatrywał „spełnienia Eucharystii” (s. 574-582). Ponieważ Chrystus żył, umarł i zmartwychwstał, by ustanowić królestwo Boże na ziemi, „cała misja [pełniona] w imię Jezusa ukierunkowana jest na całkowitą przemianę świata, w którym żyjemy” (s. 581). Perspektywę azjatycką jedności misji i ewangelizacji ukazał pochodzący z Indii T. Mascarenhas, członek Papieskiej Rady ds. Kultury (s. 614-623). Przywołując wielokrotnie adhortację *Ecclesia in Asia* Jana Pawła II, podkreślał zwłaszcza znaczenie dialogu na kontynencie azjatyckim: ponieważ „Eucharystia jest wielkim dialogiem miłości między Bogiem a Jego ludem”, konieczny jest „dialog z azjatyckimi kulturami, dialog z azjatyckimi religiami i dialog z ubogimi” (s. 621). Na współczesny kontekst zsekularyzowanych kultur zwrócił uwagę J. Geldhof z Leuven (s. 624-641). Dokonawszy krótkiej analizy nowożytnej sekularyzacji i trudnej relacji Kościoła z taką kulturą, wskazał na możliwe drogi ponownego odkrycia znaczenia Eucharystii w głęboko świeckiej kulturze: „nadszedł czas przesunięcia uwagi teologicznej z «sakramentalnego minimalizmu» do «liturgicznego maksymalizmu», a więc ku *leitourgia* w najprawdziwszym sensie tego słowa: jako dzieła ludu Boga, tak, ale również dzieła Boga *dla* swego ludu” (s. 636).

Druga część analizowanego tomu zawiera wygłoszone w Maynooth referaty młodych i ambitnych (głównie) teologów (s. 648-1024). Pochodzili oni z różnych krajów europejskich i amerykańskich, a tematyka ich referatów ogniskowała się wokół kilku zagadnień: eklezjologia komunii u J. Ratzingera/Benedykta XVI, dzisiejsza ewangelizacja, maryjny profil Kościoła, liturgia, aspekty sakramentalne i hierarchiczne eklezjologii komunii czy muzykologia a komunია. Te referaty to interesujące efekty wysiłku badawczego młodych ludzi, zdobywających dojrzałość naukową na różnych europejskich i amerykańskich uniwersytetach i poszukujących głębszego zrozumienia *mysterium Ecclesiae* jako *communio*. Da się zauważyć, jak uważnie, a zarazem twórczo czytają oni poważne dzieła teologiczne czy dokumenty Kościoła, uwzględniając kontekst społeczny czy kościelny. Dla przykładu – S. Karottu z Leuven wyprowadził komunijny wymiar liturgii z teologii eucharystycznej tradycji syro-malabarskiej (s. 797-810). J.A. Berry z Malty uwypuklił współodpowiedzialność jako owoc udziału w darze Eucharystii, gdyż jest ona „ze swej istoty [...] szkołą współodpowiedzialności i dzielenia się” (s. 816). Także wśród tych tekstów jest kilka cennych akcentów ekumenicznych. E. Walsh z dublińskiego Trinity College zarysował główne aspekty anglikańskiej eklezjologii, tłumacząc, że kryzys – ostatnio szczególnie często wspominany w kontekście anglikańskim – należy niejako do „anglikańskiego DNA”. Anglikanizm, będąc „niedbały, niekompletny i eklektyczny”, widzi siebie jako „tymczasowy” i „skromny” w tym sensie, w jakim „wszystkie Kościoły są tymczasowe w świetle jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła, do którego wszyscy chrześcijanie dążą, ale

ciągle nie dorastają” (s. 952). A. Wooden z Waszyngtonu krótko przedstawiła prawosławną wizję eklezjologii eucharystycznej M. Afanasiewa i jej możliwe przyszłe interakcje z teologią katolicką. Ta doktorantka z Catholic University of America zwróciła uwagę na oczywistą bliskość między podstawową zasadą soborowej eklezjologii eucharystycznej „Eucharystia tworzy Kościół” a tezą Afanasiewa, że „gdzie jest zgromadzenie eucharystyczne, tam jest Chrystus i tam jest Kościół Boży w Chrystusie” (s. 983).

Cały ten tom *Proceedings of the International Symposium of Theology* to staranne opracowanie wszystkich kilkudziesięciu wystąpień i referatów z kongresowego sympozjum. Wszystkim tekstom towarzyszą zwykle rozbudowane i liczne przypisy. Warto przy tej okazji docenić umiejętność organizacyjną kadry naukowej St. Patrick's College, której udało się poprawnie i koherentnie zbudować zarówno samo spotkanie naukowe, jak i recenzowane tu materiały sympozjalne. Szkoda tylko, że nie przygotowano indeksu, który zawsze bardzo pomaga zorientować się w tak obszernym zbiorze. Nie jest też jasne, dlaczego tekst N.M. Ni Mhaoileoin (s. 880-890) podano w języku (chyba) celtyckim, niezrozumiałym przecież dla (niemal) wszystkich czytelników spoza Irlandii. Należało przynajmniej przetłumaczyć tytuł czy podać krótko zarys treści. Chyba że redaktorzy potraktowali to po prostu jako ciekawostkę? Można też sądzić, że opracowanie tego tomu było dziełem wielu redaktorów, gdyż wydawca nie podał żadnego nazwiska na karcie tytułowej. Jest zarazem oczywiste, że książka *Proceedings of the International Symposium of Theology: The Ecclesiology of Communion Fifty Years after the Opening of Vatican II* będzie obowiązkową lekturą dla wszystkich, którzy będą chcieli odczytać tajemnicę Kościoła jako *communio* w świetle Vaticanum II i całej późniejszej myśli teologicznej.

Od świętości osoby do praw człowieka

Hans Joas, *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*, tłum. A. Skinner, Washington, DC: Georgetown University Press 2013, ss. XI+219.

Współczesne zmiany, czasem bardzo radykalne, w rozumieniu człowieka, jego natury i praw, prowadzą do niepokojących pytań. Od pewnego czasu mówi się o tzw. nowym modelu kulturowym człowieka, który pod wieloma względami jawi się jako istota różna od przekonania, do jakiego doszła cywilizacja chrześcijańska definiując pojęcie osoby. Niektóre koncepcje formułują wprost postulat przekroczenia granic człowieczeństwa, by osiągnąć stan post-ludzki. Niemal wszystkie takie wizje w istocie zaprzeczają istnieniu trwałej

natury ludzkiej, czyniąc z człowieka jedynie materiał możliwy do dowolnego kształtowania. Nie bez powodu w grudniu 2012 r. Benedykt XVI w takim kontekście mówił o „rewolucji antropologicznej”. Książka Hansa Joasa wpisuje się w te antropologiczne dyskusje i teorie, już w tytule uwypuklając zwłaszcza przekonanie o świętości osoby.

Hans Joas (ur. 1948) jest znanym na świecie niemieckim socjologiem, obecnie wykładającym głównie na amerykańskim University of Chicago, ale też na niemieckim University of Freiburg. Jego nazwisko najczęściej wiąże się z badaniami i dążeniem do odrodzenia koncepcji amerykańskiego pragmatyzmu, który sformułował George Herbert Mead (†1931). Joas opublikował wcześniej szereg cenionych w środowiskach socjologicznych prac, m.in. (tłumaczenia angielskie) *G.H. Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought* (Cambridge: MIT Press 1985), *The Creativity of Action* (Chicago: University of Chicago Press 1996), *The Genesis of Values* (Chicago: University of Chicago Press 2000), *War and Modernity* (Cambridge: Polity 2003), *Do We Need Religion?: On the Experience of Self-Transcendence* (Boulder: Paradigm Publishers 2008). Jak sam pisze, *The Sacredness of the Person* jest niejako ciągiem dalszym wcześniejszych *The Genesis of Values* (wyd. pol. *Powstawanie wartości*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza 2009) i *War and Modernity*. W tych wcześniejszych pracach ukazał swoją teorię wartości, a tu chciał ją zweryfikować na przykładzie historii praw człowieka (por. s. IX).

Joas w nowy sposób podejmuje tu zagadnienie praw człowieka, pytając o ich pochodzenie w kontekście kształtowania się idei godności człowieka. Jeśli obecnie niemal powszechnie przyjmuje się, że u początków idei praw człowieka jest bądź francuskie oświecenie, bądź tradycja chrześcijańska z jej ewangelicznym rozumieniem człowieka i filozoficznie wpracowanym personalizmem średniowiecza, Joas prezentuje inną możliwą teorię. Nawet gdyby przyjąć, że prawa człowieka to nowożytnie sformułowanie dawnego chrześcijańskiego etosu, kluczem do wyjaśnienia tej teorii jest dla niego swoisty proces sakralizacji (uświęcenia), gdzie każdą pojedynczą osobę ludzką coraz bardziej uważano za „świętą” (niekonieczne w sensie religijnym), co w końcu nabrało wyrazu formalnego w ustanowionym prawie. W tym sensie centralną i kluczową ideą tej książki Joasa jest przekonanie, że „historia praw człowieka to historia sakralizacji – historia sakralizacji osoby” (s. 5). Dla tego procesu „sakralizacji osoby” szczególne znaczenie miało powszechne w ludzkich dziejach doświadczenie przemocy, a zwłaszcza – jak pokazuje powstanie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ – tragiczne skutki niemieckiego narodowego socjalizmu i II wojny światowej. Zarazem Joas zauważa, jak w okresie dyskusji i formułowania ONZ-owskiej deklaracji zaznaczyła się wybiórczość w debacie nad prawami człowieka. Gdy, słusznie, uznano za nieludzkie zbrodnie hitleryzmu, w inny sposób potraktowano przejawy innych masowych zbrodni nie

tylko w Europie, ale i w innych rejonach świata, jak choćby stalinizm i cały sowiecki system totalitarny (por. s. 74-75).

Jako wyjątkowo ważne dla dojrzewania świadomości o „sakralności” osoby było według Joasa zniesienie tortur i niewolnictwa. Dla wykazania słuszności swoich rozważań i też widzi w tym kluczowy przykład: abolicjonizm, czyli ruch społeczny na rzecz zniesienia niewolnictwa, „był z pewnością najważniejszym ruchem praw człowieka w XIX wieku” (s. 86). Zaznacza zarazem, jak skomplikowany i trudny był to proces, zarówno w samych Stanach Zjednoczonych, jak i w Wielkiej Brytanii czy innych krajach. W abolicjonizmie widzi „moralnie dojrzały ruch, który odpowiedział na wezwanie, zawsze należące do istoty wiary chrześcijańskiej, do moralnego scentrowania, do spojrzenia na świat z perspektywy innych, a nie tylko tych, z którymi jesteśmy połączeni przyjętymi więzami uczuciowymi – co mogłoby być niczym więcej, jak poszerzeniem miłości własnej – ale z perspektywy «braci moich najmniejszych» (Mt 25, 40)” (s. 91). To pozwala zrozumieć, że dla tego niemieckiego socjologa historyczne dojrzewanie koncepcji praw człowieka to nie tyle prosty rozwój samej idei czy postęp legislacyjny, ile raczej złożony proces transformacji wielu zjawisk i tradycji kulturowych, społecznych, prawnych itp. na drodze – jak to wielokrotnie nazywa – „generalizacji wartości”.

Joas jest też zdania, że powstanie i kształtowanie się idei praw człowieka i przynależnej wszystkim takiej samej godności osobowej, pojmowanej jako proces „sakralizacji osoby”, nie jest bezpośrednim skutkiem jakiejś określonej tradycji, w tym chrześcijańskiej, gdyż „tradycje jako takie niczego nie tworzą”. Rozstrzygające jest tu bowiem raczej to, „w jaki sposób są one przywłaszczane przez współczesnych aktorów [życia społecznego] w specyficznych okolicznościach i pośród wielu napięć, w jakich się znajdują, na co składają się praktyki, wartości i instytucje” (s. 140). Interesujące są również, jak Joas broni w człowieku duszy, która we współczesnej filozofii i kulturze jest coraz bardziej zapomniana, a nierzadko wręcz wykluczana. Pozwala mu to z kolei na obronę „logiki daru” i pojmowania „życia jako daru”, bez czego nie da się nadać powszechnego charakteru idei godności osoby ludzkiej jako przysługującej wszystkim (por. s. 159). Odwołując się do przesłania ewangelicznego, Hans Joas podkreśla, że „życie Jezusa jest darem od Boga w o wiele bardziej radykalnym sensie niż wcześniej rozumiano życie każdej jednostki” (s. 164). Przez takie pojmowanie życia jako daru nie chce udowodniać istnienia Boga Stwórcy czy nieśmiertelności człowieka, ale „w duchu pragmatyzmu moim celem było jedynie wykazać, że takie przekonanie nie jest sprzeczne z rozumem” (s. 170).

Ten znany współczesny socjolog zdaje sobie w pełni sprawę ze złożoności ludzkiej historii oraz z coraz głębszego zróżnicowania współczesnej kultury i systemów wartości, o czym wielokrotnie pisze. Jednocześnie wyraża przekonanie, że możliwe jest znalezienie wspólnego gruntu dla powszechnej zgody

co do wartości podstawowych, czego przykładem i dowodem jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Właśnie temu dokumentowi poświęca ponownie uwagę w końcowej partii swojego opracowania (s. 173-193), usiłując nawet określić, kto był w istocie bezpośrednim redaktorem tego tekstu. Trzeba jednoznacznie podkreślić, że zarówno tutaj, jak i w całej swojej treści *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights* domaga się szczególnego uznania dla autora za kompetencję, niezwykle rozeznanie w literaturze socjologicznej (np. E. Durkheim, M. Weber, E. Troeltsch), filozoficznej (np. I. Kant, G.W.F. Hegel, F. Nietzsche, J. Habermas), a nawet teologicznej (np. J. Milbank, R. Guardini), za krytyczne otwarcie na różne idee, a także umiejętność argumentacji na rzecz swoich przekonań. Lekturę tej książki trzeba polecić jako obowiązkową nie tylko socjologom, ale i filozofom czy teologom, a tak naprawdę wszystkim, którym nieobce jest upowszechnianie i troska o prawa człowieka i uniwersalną godność każdej osoby ludzkiej w dzisiejszym świecie.

Dobre i złe strony przedłużania życia

Gilbert Meilaender, *Should We Live Forever? The Ethical Ambiguities of Aging*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2013, ss. XIV+121.

Autor tej niewielkiej książki, Gilbert C. Meilaender (ur. 1946), to znany w USA teolog i etyk luterński, który od 1996 do 2014 r. był profesorem na Valparaiso University w stanie Indiana. Nadal uczy i publikuje głównie na tematy bioetyczne oraz relacji teologii do etyki. Regularnie jego teksty ukazują się zwłaszcza na łamach amerykańskich czasopism „The New Atlantis” i „First Things”. W latach 2002-2009 był członkiem amerykańskiej Prezydenckiej Komisji Bioetycznej. Obecnie jest członkiem wpływowego Notre Dame Center for Ethics and Culture. Z jego wcześniejszych książek warto wskazać: *Bioethics: A Primer for Christians* (Grand Rapids: Eerdmans 1996), *Neither Beast Nor God: The Dignity of the Human Person* (New York: Encounter Books 2009) oraz wydany wraz z W. Werpehowskim *The Oxford Handbook of Theological Ethics* (Oxford–New York: Oxford University Press 2005).

Should We Live Forever? to zbiór sześciu artykułów, które podejmują zagadnienie – jak wskazuje podtytuł tej książki – etycznej ambiwalencji starzenia się, a raczej dążenia do odsunięcia w czasie (a nawet pokonania) starości i przedłużania życia (por. s. X). Rozważania te zrodziły się podczas realizowanego wcześniej projektu na Uniwersytecie Chicagowskim, kiedy – jak sam autor przyznaje – szybko doszedł do przekonania, że znalezienie odpowiedzi

na rodzące się tu wątpliwości i pytania domagają się nie tylko refleksji filozoficznej czy metafizycznej, ale szczególnie potrzebne jest tu światło wiary. Cały ten zbiór tekstów, z których część ukazała się drukiem wcześniej (we wspomnianych wyżej „First Things” i „The New Atlantis”), dzieli się wyraźnie na dwie części. Najpierw chodzi o samo przedłużanie życia (wedle niektórych nawet do nieskończoności) widziane z różnych perspektyw i podstawowe pytanie z tym związane, czy człowiek powinien do tego dążyć i stawiać to sobie za cel. W drugiej części Meilaender usiłuje pokazać życie moralne człowieka właśnie w kontekście nieskończonego przedłużania życia ludzkiego.

Starość to naturalny, kolejny etap i ta część ludzkiego życia, która prowadzi do jego pełni. Meilaender często wyraża przekonanie, że każdy człowiek powinien pamiętać o tym etapie ludzkiej drogi i stopniowo dojrzewać do starzenia się na sposób *ludzki* (s. 4). Nie chodzi więc o biologiczny wymiar starości i starzenia się (o czym nauka wie coraz więcej), ale o jego aspekt moralny, duchowy, a nawet religijny. Jak w całym życiu, także tutaj nieusuwalne znaczenie ma miłość. Stąd „potrzebujemy pełniejszej wizji naszego człowieczeństwa oraz głębszego i bogatszego zrozumienia miłości – takiej, której kształt nadaje cierpliwość i nadzieja w dążeniu do zrozumienia, co tak naprawdę jest dla nas dobre” (s. 19).

Przy tego typu problematyce współcześnie nie sposób pominąć zamysłów i obietnic posthumanistów, którzy w głośnej Deklaracji Transhumanistycznej (pierwotnie z 1998 r., zmodyfikowanej w 2009) jako jeden z celów stawiają sobie przezwyciężenie starości. Teolog amerykański traktuje cały ten projekt wyraźnie krytycznie, widząc w nim tak naprawdę rezygnację z człowieczeństwa, gdyż ludzki organizm ma być tu zamieniony w mechanizm, natomiast ludzka egzystencja, podłączona do sieci, swoiście przedłużyłaby się w nieskończoność (por. s. 31). Przywołując św. Tomasza z Akwinu autor pisze, że prawdziwie ludzka nadzieja to nie nadzieja na więcej życia, na długie życie czy nawet na kompletne życie, ale na życie jako trwały związek z Bogiem, Boże piękno i dobro, bo to tylko jest w stanie poruszyć i napełnić ludzkie serce. Wtedy człowiek dobrze zrozumie, że życia w istocie nie da się „wyprodukować” ani „polepszyć”, ale „może ono być jedynie przyjęte jako dar” (s. 37).

Ciekawe są rozważania Meilaendera, w których, odwołując się do opinii psychologów i biologów, wskazuje na relację starzenia się do chęci posiadania potomstwa. Wielu autorów, wśród nich Leon Kass, były szef Prezydenckiej Komisji Bioetycznej, wyraża przekonanie, że znaczne przedłużanie życia będzie prowadzić do coraz silniejszej i powszechniejszej rezygnacji z posiadania dzieci. Nawet jeśli tę tezę trudno zweryfikować, wydaje się prawdopodobne, że decyzja o rodzicielstwie może być przynajmniej osłabiona wskutek radykalnego wzrostu długości życia ludzkiego. Taka sytuacja w niepojęty jeszcze dzisiaj sposób naruszałaby treść ludzkiego życia, która ujawnia się i ubogaca w rela-

cjach międzypokoleniowych. W tym kontekście Meilaender wraca ponownie do koncepcji życia jako daru, co implikuje przekonanie, że „celem życia nie powinno być jego nieskończone przedłużanie”, ale raczej „jego przekazanie, aby doszło do następstwa pokoleń”. W ten sposób relacje między pokoleniami stają się „szkołą cnót, gdzie uczymy się wdzięcznej wierności wobec daru życia, który otrzymaliśmy, i wspaniałomyślnej nadziei wobec tych, którym ten dar przekazujemy, i miłości, która darmo daje to, co darmo otrzymała” (s. 73).

W wielu miejscach swojego opracowania Meilaender pisze o znaczeniu cnót w życiu każdego człowieka. Swoiste znaczenie pełni tu cnota cierpliwości, pomagająca człowiekowi trwać i akceptować chwile słabości czy bezradności, która stałaby się w pewien sposób niekonieczna, a nawet bez znaczenia w sytuacji radykalnego przedłużenia życia. W takim stanie człowiek nie czeka już więcej na Boga – wedle pragnień swego serca – ale raczej zwraca uwagę na siebie. Przywołując zwłaszcza K. Bartha i S. Kirkegaarda, autor podkreśla, że cierpliwość trzeba ocalić, by ocalić to, co w człowieku ludzkie. Jeśli nawet – jak chcą niektórzy – nie musi być nic złego w opóźnianiu starzenia się i przedłużaniu życia, takiemu ludzkiemu dążeniu towarzyszy zwykle pragnienie w stylu „szybciej, proszę”. Meilaender tłumaczy, że wtedy przed człowiekiem stają różnego rodzaju zagrożenia. Może – dla przykładu – przestać postrzegać siebie jako istotę z ograniczeniami, a raczej widzieć życie jako coraz bardziej nieograniczone i w pełni pod własną kontrolą. Tymczasem, cytując M. Sandela, teolog amerykański podkreśla, że jest błogosławieństwem, a więc i dobrodziejstwem ludzkiego życia, że „nie jesteśmy w pełni odpowiedzialni za to, jacy jesteśmy” (s. 84). Człowiek może też stracić doświadczenie znaczenia i sensu, tego co robi, gdy jego życie i działanie w jakiś sposób nie miało zwieńczenia. Bez poczucia i świadomości końca jakiegokolwiek dzieła niemal niemożliwe jest odkrycie jego pełnego znaczenia. Być może największą stratą dla człowieka w takich okolicznościach byłaby utrata świadomości obdarowania życiem. Właśnie cierpliwość odsłania życie jako dar i robi miejsce dla cnoty wdzięczności, gdy dojrzewa pewność otrzymanej łaski. Wołanie, by było „szybciej”, „więcej” czy „dłużej” prowadzi do niecierpliwości, która „czyni ślepym na otrzymany dar (życia) i uniemożliwia wdzięczność” (s. 86).

Odwołania i cytaty z różnych źródeł – teologicznych, filozoficznych, ale i niejako świeckich, literackich – wypełniają większość ostatniego rozdziału tej książki. To ciekawe poszukiwanie sensu, znaczenia, pełni, spełnienia itp. życia, co przecież zawsze zajmowało ludzki umysł. Więcej uwagi Meilaender poświęca tutaj K. Barthowi, u którego znalazł wiele cennych uwag zwłaszcza co do starości i świadomości zbliżającego się kresu życia. Ludzi dojrziałych i zbliżających się do starości, pełnych życiowych doświadczeń postrzega Barth jako „przykład – zarówno dla starszych, jak i dla młodszych – ludzi, którzy prawdziwie dojrzeliby do posłuszeństwa” (s. 101). Kryje się za tym głębokie

i zasadnicze u Bartha przekonanie o nieodzowności Boga dla człowieka na każdym etapie jego życiowej drogi. W tym sensie samo przedłużenie życia nie jest tym, czego człowiek w istocie pragnie i poszukuje. W ostatnich zdaniach tej części swojej – tu niemal wyraźnie – medytacji Meilaender przywołuje homilię Benedykta XVI z Wigilii Paschalnej z 2010 r.: prawdziwym „lekarstwem na śmierć” nie może być przedłużanie obecnego życia, ale raczej „przemiana naszego życia od wewnątrz, stworzenie nowego życia w nas, prawdziwie odpowiedniego dla wieczności” (s. 106).

Ostatnia partia pracy, nazwana posłowiem (s. 107-113), literacko inna i jakby doczepiona do właściwego tekstu, to wyimaginowana rozmowa trzech osób, które po lekturze tej książki usiłują dojść do jednoznacznych przekonań i ocen moralnych, co okazuje się trudne. Tym samym autor wydaje się dopowiadać czytelnikowi, że wobec takich zagadnień każde dalsze poszukiwanie i nowy namysł będzie służył jeszcze bardziej wszechstronnemu zrozumieniu omawianego problemu, a przez to bardziej odpowiedzialnym wyborom. Akcent kilkakrotnie pada tu na powszechne ludzkie pragnienie nie tyle życia długiego (czy coraz dłuższego), ile raczej pełnego czy kompletnego. A dla tej pełni potrzeba każdego z etapów życia, w tym starości, a nawet doświadczenia słabości, a nie po prostu – jak chcą niektórzy – nieskończonego życia wieku średniego.

Styl całej książki *Should We Live Forever?* jest bardzo refleksyjny, jakby poetycki, choć wiele tu przywołań i odniesień do danych naukowych, precyzyjnych, opartych na źródłach biologicznych, ale i filozoficznych, teologicznych, a nawet literackich. Wielokrotnie przywołuje się tu m.in. Arystotelesa, S. Kierkegaarda, C.S. Lewisa czy wspomnianych K. Bartha i Benedykta XVI. W tym sensie nie jest to poetycka medytacja, ale filozoficzno-teologiczna refleksja nad ważnym dla każdego człowieka problemem, z należnym uwzględnieniem postępu współczesnych nauk biologicznych i medycznych. Zarazem dużo tu Boga, cytatów biblijnych, ale i poezji, która ze swą refleksyjnością i namysłem pozwala lepiej zrozumieć rzeczywistość ludzkiego życia i związane z nią pytania moralne. Meilaender jakby wzywał dzisiejszego człowieka do odrzucenia pokusy technologicznie kreowanej nieskończoności życia, domagając się raczej wytrwałego namysłu nad życiem w jego całości, nawet gdy przynosi ono rozmaite ograniczoności, kruchość i cierpienie.

Luterańska wizja eklezjologiczna

Cheryl M. Peterson, *Who Is the Church?: An Ecclesiology for the Twenty-First Century*, Minneapolis: Fortress Press 2013, ss. VIII+153.

Eklezjologia należy we współczesnej (i nie tylko) teologii do tematów najbardziej podstawowych i zawsze ważnych. Coraz większa liczba publikacji potwierdza, że zajmuje ona nie tylko teologów katolickich, bardzo często przywołujących i pogłębiających koncepcje eklezjologiczne Vaticanum II czy nauczanie św. Jana Pawła II. Warte lektury opracowania na ten temat pojawiają się również wśród autorów protestanckich, a przykładem tego jest recenzowane tutaj studium Cheryl M. Peterson. Po kilku latach prowadzenia wykładów na Marquette University w Milwaukee jest ona od dziesięciu lat profesorem teologii systematycznej w Trinity Lutheran Seminary w amerykańskim Columbus. Jest także pastorem amerykańskiego Kościoła luterańskiego (Evangelical Lutheran Church in America). *Who Is the Church?* to jej pierwsza publikacja książkowa, która zyskała przychylne recenzje zwłaszcza wśród czytelników protestanckich. Książka ta opiera się w dużym stopniu na jej rozprawie doktorskiej pt. *The Question of the Church in North American Lutheranism: Toward a Theology of the Third Article*, obronionej na Marquette University w 2004 r.

Odwołując się zarówno do reformacyjnych założeń rozumienia Kościoła, jak i do niektórych współczesnych jego wizji, Peterson stawia podstawową tezę o konieczności pogłębienia tożsamości eklezjalnej i eklezjologicznej, a nie jednostronnego odczytywania sytuacji społeczno-kulturowej dzisiejszych społeczeństw, co wydaje się dominować szczególnie w środowiskach luterańskich. Stąd jej tytułowe pytanie o to, kto jest Kościołem, a nie co Kościół ma robić i jak działać (np. inicjując cenne skądinąd różnego rodzaju akcje ewangelizacyjne). W jej opinii amerykańscy protestanci błędnie koncentrują się na wyszukiwaniu coraz to nowych strategii przetrwania, a nie dostrzegają – jak pisał R. McNeal – że wiele protestanckich wspólnot jest „bardziej świeckich, niż otaczające je kultury”. Dochodzi do tego, że „przychodzący do kościoła ludzie, spodziewający się znaleźć tam Boga, napotyka tam często zebranie klubu religijnego, gdzie Bóg jest zdecydowanie nieobecny” (s. 3). Tymczasem Kościół staje dzisiaj wobec głębokiego kryzysu tożsamości, który domaga się powrotu do samego Boga, a zwłaszcza otwarcia się na działanie Ducha Świętego, który w „Bożej ekonomii znanej jako *missio Dei* nadaje Kościołowi wyróżniającą go tożsamość” (s. 6).

Swoje systematyczne, dojrzałe refleksje Peterson zaczyna od najlepiej znanego sobie kontekstu kościelnego, jakim jest amerykański protestantyzm. W pierwszej partii swojej książki daje zarys jego koncepcji eklezjologicznych

od purytańskich początków w XVII wieku do sytuacji obecnej (por. s. 14-32). Na tle tak rozpoznanej wielonurtowej eklezjologii protestanckiej autorka przedstawia i analizuje dwa szczególnie ważne modele eklezjologiczne – Kościół jako słowo-wydarzenie i jako *communio* (grec. *koinonia*). Pierwsza z tych koncepcji pochodzi od samego M. Lutra i opisuje Kościół jako „stworzony przez słowo”. Teologicznym punktem wyjścia jest tu Boże przesłanie skierowane do ludzi, a w konsekwencji „nasze spotkanie ze Słowem, żyjącym Chrystusem, uobecnianym w wierzącym w kerygmie, czyli przepowiadaniu Ewangelii” (s. 37), co jednocześnie stwarza „wydarzenie” Kościoła, gdy człowiek z wiarą przyjmuje to Słowo. Dla wielu protestantów (jak K. Barth) jest to najbardziej klasyczny, tradycyjny model eklezjologiczny, gdzie Kościół widziany jest jako *creatura Evangelii*, jak to określono w dokumencie katolicko-luterańskim *Kościół i usprawiedliwienie* z 1994 r. Peterson podkreśla, że dla wielu teologów protestanckich takie rozumienie Kościoła jest głównym dziedzictwem reformacji, którego nie można zapoznać. Uważa ona zarazem, że taki paradygmat eklezjologiczny jest w pewien sposób niewystarczający, gdyż nie koncentruje się na istocie Kościoła, ale raczej na tym, co czyni w nim Bóg. Pojawia się tu niebezpieczeństwo ujęcia funkcjonalnego, a przez to redukcyjnego. Z kolei model Kościoła jako *communio* Peterson przedstawia za nauką katolicką, zwłaszcza za Vaticanum II. Podkreśla tu swoje uznanie dla wartości tego modelu, który bardziej niż poprzedni ogniskuje swoją myśl na tym, czym Kościół jest, a nie co robi czy co się w nim dzieje. Zwraca też uwagę, że to ten model stał się preferowanym przedmiotem wielu dialogów ekumenicznych jako „obietująca koncepcja na drodze do osiągnięcia chrześcijańskiej jedności” (s. 64). Za nieodzowną i centralną wizję Kościoła uznaje ją także wiele ważnych ciał protestantyzmu światowego, zarówno luterańskiego, jak i reformowanego, choć ta świadomość wydaje się bardzo mało znana wśród zwykłych protestantów. Dostrzegając wartość idei *communio* dla rozumienia Kościoła, Peterson sądzi zarazem, że potrzeba tu uzupełnienia o wspomniany już akcent na misyjność Kościoła, która wyrasta z podwójnego *missio Dei*: „posłaniu Syna we wcieleniu i posłaniu Ducha Świętego w Dzień Pięćdziesiątnicy” (s. 76).

Ten akcent na posłanie, według pani teolog z Columbus, odsłania najbardziej adekwatne podejście do Kościoła, jakim jest zwrócenie się ku Duchowi Świętemu tworzącemu Kościół jako wspólnotę misyjną. Wcześniej opisane wizje są właściwe, ale niewystarczające we współczesnym kontekście głębokiego zeświecczenia, gdy Kościół przestał być widocznym i skutecznym znakiem zmieniającym świat. Potrzeba nowego rozpoznania i przyjęcia Kościoła jako społeczności (wspólnoty) misyjnej na wzór samego Chrystusa i Jego misji od Ojca do świata. Kościół w swej istocie to uczestnictwo w *missio Dei*. Przywołując głosy dwóch innych protestanckich teologów, D. Gudera i C. van Geldera, Peterson opowiada się za rozumieniem Kościoła jako rzeczywistości przez

Ducha stworzonej i przez Niego prowadzonej. Ten silny akcent pneumatologiczny umieszcza całą wizję w kontekście teologii wschodniej, zwłaszcza pojęcia *perichoresis*, co oznacza wzajemne zamieszkanie i przenikanie się zwłaszcza Osób Trójcy Świętej. Właśnie w tym posłaniu Ducha jako istocie „*missio Dei* Kościół znajduje swoją tożsamość i cel [...]”. Bóg Ojciec posyłający Syna oraz Bóg Ojciec i Syn posyłający Ducha”, a „Duch Święty posyłający Kościół na świat” (s. 94-95). W taki sposób należy dzisiaj pojmować Kościół w całej jego Bożej tajemnicy i misji. Używając metody narracyjnej w kolejnych partiach swojego studium, Peterson prowadzi swoją myśl wychodząc od pneumatologicznych treści Dziejów Apostolskich, by przedstawić „eklezjologię narracyjną, którą zaczyna od Ducha” (s. 105). To „zaczynanie od Ducha” kieruje ją w końcu do *credo* apostolskiego, by – idąc z kolei za wskazaniem Lutra w *Dużym Katechizmie* – ukazać Kościół jako wspólnotę uświęcaną przez Ducha oraz uczestniczącą w darze przebaczenia, czyli w owocach Ducha. Ten Kościół jest „przez Ducha natchniony, prowadzony i posłany, by żyć antycypując swoje ostateczne przeznaczenie w królestwie Bożym, żyjąc nowym życiem danym mu w zmartwychwstaniu jako świętych obcowanie” (s. 127). Według Peterson tę wizję Kościoła można też użyć, by na nowo odczytać cztery istotne właściwości Kościoła z *credo* nicejskiego (por. s. 131-137).

Przy całym dowartościowaniu potrzeby samego teologicznego wysiłku nowego, pełniejszego i aktualnego ukazania Kościoła, Peterson wyraża na koniec nadzieję, że takie uświadomienie sobie swojej tożsamości pozwoli Kościołowi (czyli chrześcijaństwu protestanckiemu) pojąć, jak praktycznie i konkretnie odrodzić życie chrześcijańskie w różnych wspólnotach. Zarazem jako wspólnota życia z Chrystusem Kościół będzie „ludem posiadającym tchnienie Ducha, który jest posłany na świat, by nieść temu cierpiącemu i podzielonemu światu Boże przebaczenie i *koinonia*” (s. 147).

To uważnie skonstruowane opracowanie, które konsekwentnie przechodzi do kolejnych etapów refleksji, cechuje jasny i precyzyjny język oraz ogólna logika wywodu. Po każdym rozdziale autorka formułuje kilka pytań do dalszej refleksji i dyskusji, co może być szczególnie przydatne przy wykorzystaniu tej książki na zajęciach dla studentów teologii. Nie zabrakło też zawsze pożytecznego indeksu osobowo-rzeczowego (s. 149-153). Szkoda natomiast, że Peterson nie podała zestawu przynajmniej wybranej literatury. Autorka przywołuje również licznych autorów katolickich (wśród których jest np. A. Dulles, Y. Congar, N. Healy), ale oczywiście głównie autorów protestanckich, szczególnie amerykańskich (obok XVI-wiecznych twórców reformacji, zwłaszcza takich współczesnych teologów, jak K. Barth, prezbiterianin D. Guder, luteranin R.W. Jenson, episkopalianin M. Volf, teolog reformowany C. Van Gelder). Wartością szczególną tego studium, teologicznie pogłębionego i uporządkowanego, jest także widoczne wszędzie osobiste zaangażowanie autorki jako

osoby głęboko wierzącej, której nieobcy jest los Bożego słowa i misja Kościoła w dzisiejszym świecie. Również dlatego lektura tej rozprawy może być owocna także dla czytelnika katolickiego, nawet jeśli krytycznego co do pewnych tez teologii poreformacyjnej, zwłaszcza w zagadnieniach eklezjologicznych.

Liberalny sekularyzm jako wróg sumienia

Robert P. George, *Conscience and Its Enemies: Confronting the Dogmas of Liberal Secularism*, Wilmington: ISI Books 2013, ss. XII+290.

Nie tylko dla teologów czy etyków, ale i dla każdego, kto ma świadomość tematyki współczesnych debat publicznych czy choćby kształtu stanowionego prawa jest oczywiste, że problematyka sumienia należy do kwestii centralnych i zawsze aktualnych. Do sumienia odwołują się niemal wszyscy dla uzasadnienia swoich racji, a zarazem widać, że te racje mogą być rozbieżne, a nawet ze sobą sprzeczne. To potwierdza, jak ważna i niezbędna jest właściwa refleksja nad tym zagadnieniem, od czego zależy nie tylko słuszność i dobroć osobistych wyborów, ale i kształt życia społecznego w jego różnych obszarach. Robert P. George to jeden z tych autorów, do których można i należy się odwoływać, by lepiej zrozumieć podstawowe problemy życia moralnego, zwłaszcza w ich wymiarze filozoficznym i prawnym. Od prawie 30. lat wykłada na Princeton University, ale też gościnnie na Uniwersytecie Harwardzkim, będąc jednocześnie czynnym uczestnikiem życia publicznego, np. jako powołany przez prezydenta członek Komisji Praw Obywatelskich czy Prezydenckiej Rady Bioetycznej. Jego wcześniejsze publikacje zawsze budziły szerokie zainteresowanie i liczne komentarze, gdyż wytrwale broni tam takich podstawowych wartości i idei, jak życie ludzkie, małżeństwo czy prawo naturalne. Warto tu wspomnieć np. *In Defense of Natural Law* (Oxford: Oxford University Press 1999), *Embryo: A Defense of Human Life* (wraz z C. Tollefsenem, New York: Doubleday 2008) czy pod redakcją jego i J.B. Elshtain *The Meaning of Marriage: Family, State, Market and Morals* (Dallas: Spence Publications 2006). Te publikacje i inne wypowiedzi George'a to bogate źródło argumentów i lepszego zrozumienia podstawowych rzeczywistości ludzkiego życia.

George ma świadomość, że współczesne liberalne rozumienie takich podstawowych spraw ludzkich, jak wartość życia czy kształt i znaczenie małżeństwa, kwestionuje ich trwałość i podstawową wartość, rodząc w społeczeństwie przekonanie o ich nieoczywistości i możliwości kwestionowania. Tymczasem chce on z pomocą tej książki (jak też swoich wcześniejszych publikacji)

„odstłonić pustkę tego przekonania” i ujawnić, że – wbrew popularnym te-
zom – nawet embriologia, biologia rozwojowa i inne nauki pozwalają „ustalić
pewne niezaprzeczalne fakty, które kwestionują żarliwie głoszone przekonania
moralne świeckich liberalistów” (s. XI). Na całość *Conscience and Its Enemies*
składa się kilkadziesiąt tekstów zorganizowanych w cztery części: zagadnienia
fundamentalne, moralność a sfera publiczna, problem życia i śmierci oraz kilka
esejów o godnych uznania albo krytyki współczesnych postaciach. Wielokrot-
nie pisze o sprawach, wydawałoby się, oczywistych, które dla zwolenników
zwłaszcza różnej maści liberalizmów wcale nie są oczywiste, wskutek czego je
redefiniują czy wprost odrzucają. Już w pierwszym esej George wskazuje na
trzy (oczywiste przecież) filary każdego zdrowego społeczeństwa, dotąd po-
wszechnie przyjmowane (choć już nie zawsze jednoznacznie interpretowane),
jak szacunek dla osoby ludzkiej, rodzina oraz sprawiedliwy i skuteczny system
prawa i rządu (por. s. 3-6). Jak jednak łatwo dostrzec, nawet te fundamenty są
dzisiaj kwestionowane i modyfikowane z liberalnego punktu widzenia.

Przywołując wielokrotnie liberalne tezy George wyjaśnia, że kryje się za
nimi radykalny indywidualizm, który we własnych, subiektywnych potrzebach
i pragnieniach widzi klucz do swoście pojmowanej autentyczności jako kry-
terium wszelkich wyborów. W centrum jest tu dążenie, by móc robić to, co
się naprawdę chce robić, wtedy bowiem człowiek będzie autentyczny i praw-
dziwie wierny sobie. W takich okolicznościach normy moralne czy zasady
życia społecznego, uniemożliwiające tak indywidualnie i subiektywnie pojętą
drogę do realizacji siebie, należy odrzucić jako ograniczające własną wolność.
W szczególności dotyczy to całego obszaru etyki seksualnej (por. s. 28-31).
W liberalizmie widzianym jako powszechny styl życia odrzuca się przekonanie,
że współżycie seksualne winno być ograniczone do relacji małżeńskiej. Nie ma
więc powodów dla wyrażania zastrzeżeń moralnych co do relacji seksualnych
pozamałżeńskich, gdzie jedynym kryterium jest zgoda i brak przymusu czy
oszustwa. Nawet cudzołóstwo w tzw. otwartym małżeństwie przestaje być
problematyczne moralnie, skoro o wszelkich zachowaniach decydują „subiek-
tywne preferencje” jednostki (s. 136-137).

Niemal poprzez wszystkie rozdziały tej książki George odnosi się do za-
wsze ważnego zagadnienia roli moralności w sferze publicznej. Można po-
wiedzieć, że w typowo amerykańskim stylu autor często przywołuje dawne
przekonania ojców założycieli, najważniejszych prezydentów amerykańskich
czy samej Deklaracji Niepodległości, by zilustrować czy wyjaśnić konkretny
problem (nie pomijając zarazem Sokratesa, Arystotelesa, Akwinaty czy Kanta).
Dotyczy to np. podkreślenia znaczenia prawa naturalnego jako nieodzownego
dla zdrowego i właściwego pojęcia całej ludzkiej rzeczywistości, zwłaszcza ludz-
kiej godności i należycie pojętych praw człowieka. George wyraża przekonanie,
że „jeśli jest jakiś zestaw norm moralnych, w tym norm sprawiedliwości i praw

człowieka, poznawalnych na drodze racjonalnego dochodzenia, zrozumienia i osądzenia, nawet niezależnie od specjalnego objawienia, te normy prawa naturalnego dostarczają podstawy dla wspólnego pojmowania praw człowieka – pojmowania możliwego do przyjęcia nawet przy braku zgody religijnej” (s. 84). Choć oczywiście nie da się zaprzeczyć, że zarówno wśród wierzących, jak i wśród sceptyków są tacy, którzy będą to kwestionować.

Odwołując się do danych naukowych George przypomina o wartości każdego ludzkiego życia w każdym stadium jego rozwoju. Od dawna jest znany jako jednoznaczny obrońca życia ludzkiego zwłaszcza w okresie prenatalnym. Bazując na samych racjach rozumowych i osiągnięciach nauki, George wyjaśnia, jak „współczesna embriologia potwierdza poza wszelką wątpliwością, że nigdy nie byliśmy częścią [ciał] naszych matek; od początku byliśmy kompletnymi, samointegrującymi się organizmami, które rozwinęły się do dojrzałości na drodze stopniowego, nieprzerwanego i ukierunkowanego przez samego siebie procesu” (s. 95; por. s. 165nn). A każdemu człowiekowi, w każdym stadium jego rozwoju, należy się szacunek i ochrona. W rozdziale pt. *Sumienie i jego wrogowie*, od którego cała książka zaczerpnęła swój tytuł (s. 155-164), George przywołuje, jak pisze, „prerażający” postulat pewnego grona amerykańskich ginekologów i położników o konieczności prawnego ograniczenia wolności sumienia lekarzy w sferze medycyny reprodukcyjnej. Tu i w innych miejscach filozof z Princeton podkreśla, że obrazuje to radykalne zmiany w mentalności (a w konsekwencji w prawodawstwie) odnośnie do rozumienia medycyny, która „zasadniczo nie zajmuje się już ochroną i przywracaniem zdrowia rozumianego jako rzeczywistość obiektywna i dobro człowieka, ale raczej jako zaspokajanie osobistych upodobań czy pragnień związanych ze stylem życia ludzi, którzy przychodzą do lekarza żądając zabiegów chirurgicznych czy innych usług niezależnie od tego, czy mają one jakiś sens z punktu widzenia medycyny” (s. 157). Dotyczy to niejednokrotnie np. żądania aborcji jako „usługi” przynależnej kobiecie ze względu na jej swoiste pojęte zdrowie. W tym kontekście George wspomina swoje wypowiedzi na forum Prezydenckiej Komisji Bioetycznej, wskazując jak ważna jest obecność i wyrażanie opinii w tego typu gronie, nawet dostrzegając jego kontrowersyjność. W tym i innych miejscach George zwraca też uwagę na moralnie naganne liczne deklaracje i decyzje prezydenta Obamy, zwłaszcza te, które zagrażając życiu ludzkiemu w łonie matki, naruszają też wolność sumienia. Mamy więc obowiązek sprzeciwiać się temu „nie tylko ze względu na obronę życia naszych najbardziej bezbronnych braci i siostr – dzieci w łonie [matki] – ale także w obronie tego, co James Madison [główny twórca konstytucji USA] nazwał «świętymi prawami sumienia»” (s. 163). Do tematyki nienaruszalności i świętości życia nienarodzonych wraca wielokrotnie w swojej książce, np. w ostatniej jej części, gdy wspomina różne

postaci życia publicznego (jak B. Nathanson, G.E.M. Anscombe, R.J. Neuhaus, J. Finnis, E. Fox-Genovese).

Podobnie Robert George pisze o rozumieniu i konieczności obrony rzeczywistości małżeństwa (do czego zresztą wraca w swej książce kilkakrotnie), a w tym kontekście o znaczeniu seksualności w życiu człowieka i właściwym pojmowaniu samej osoby ludzkiej. Tłumaczy, że – dokonująca się już w niektórych społeczeństwach zachodnich – redefinicja małżeństwa poprzez akceptację związków dwóch osób tej samej płci oznacza nie tylko faktyczną rezygnację z podstawowej i wyłącznej koncepcji małżeństwa jako związku jednej kobiety i jednego mężczyzny, ale również w nieunikniony sposób doprowadzi do poliamorii, czyli tzw. związków mnogich (por. s. 101-102, także s. 137-138).

Również tytułowe zagadnienie sumienia powraca wielokrotnie w zbiorze R.P. George'a, nie tylko w odniesieniu do konkretnych zagadnień, ale i w dyskusji na poziomie bardziej fundamentalnym, np. gdy odnosi się do dwóch koncepcji wolności – J.S. Milla i J.H. Newmana. W tym kontekście George wskazuje na racje słusznego uznawania wolności religijnej za „pierwszą wolność” – odnosi ona bowiem człowieka do rzeczywistości ostatecznych, prowadzi go do uznania i przyjęcia „transcendentnych źródeł znaczenia i wartości”, natomiast sama religia jest nie tylko podstawowym dobrem dla człowieka, ale i „wrodzonym i konstytutywnym aspektem naszego integralnego dojrzewania jako osób ludzkich oraz dobrem, które kształtuje i integruje wszystkie inne wrodzone i konstytutywne aspekty ludzkiej pomyślności i spełnienia” (s. 113).

Ostatnie, krótkie eseje książki George'a prezentują kilka postaci współczesnego życia publicznego, o których warto pamiętać, niekoniecznie za ich zasługi, ale także za ich winę. George wspomina tutaj np. H. Blackmuna („nudnego” prawnika, który odegrał wiodącą rolę w decyzji Sądu Najwyższego z 1973 r. o legalizacji aborcji w USA), A. Sullivana, R.J. Neuhaus, G.E.M. Anscombe, Bernarda Nathansona (lekarza aborcjonisty, mającego na sumieniu ponad 60 tys. zabiegów przerywania ciąży, który potem stał się wielkim obrońcą dzieci nienarodzonych). Przypominając Nathansona, George daje wyraz bardzo osobistym przekonaniom o wartości i konieczności obrony życia: „w ruchu pro-life nam nie chodzi o to, by zniszczyć wrogów. Naszym orężem jest czysty oręż ducha: prawda i miłość. Nasze zadania to nie pokonać oponentów, ale zdobyć ich dla sprawy życia [...]. Nie ma nikogo – *nikogo* – czyje serce byłoby tak twarde, by on czy ona nie dali się przekonać. Nie traćmy wiary w moc naszego oręża przemiany nawet najbardziej zdecydowanych zwolenników aborcji” (s. 226).

Styl tej książki jest swobodny, czasem z akcentami humorystycznymi, ale zawsze poważny. Jest tu wiele odniesień do współczesności, do wydarzeń z życia politycznego, a nawet konkretnych wypowiedzi polityków (jak P. Ryan, kandydat na wiceprezydenta z 2012 r., gubernator M. Cuomo, prezydent B. Obama), czy do kultury (np. do filmu *Downton Abbey*), co czyni tekst łatwiej

zrozumiałym i bliskim życiu, ale też pomaga w lekturze. Robert Peter George to szanowany profesor akademicki, który rozumie, że nie może dystansować się wobec konkretnych zagadnień i problemów życia społecznego, dla którego nauka nie ogranicza się do sali wykładowej. Dostrzega on społeczne, a nawet antropologiczne znaczenie wizji filozoficznych czy trendów kulturowych, co stara się uświadomić swoim studentom i czytelnikom, gdyż dotyczą one konkretnych ludzkich doświadczeń i wyborów. W tym sensie treść tej książki nie ma charakteru akademickiego, ale jest raczej podana lekturze szerszego społeczeństwa. Wskazuje niejednokrotnie na różne publikacje warte lektury, dzięki czemu czytelnik, a więc i uczestnik życia społecznego lepiej zrozumie współczesne przemiany kulturowe, a zwłaszcza błędne założenia i tezy liberalizmu. Chodzi mu zarówno o autorów niejako klasycznych (jak J. Rawls, J. Finnis), ale i np. dokumenty Kościoła katolickiego, które nawet niewierzącym mogą pomóc pojąć sens religii czy wolności religijnej jako wartości zasadniczych dla życia osobistego i społecznego (np. dokumenty Vaticanum II *Dignitatis humanae* i *Nostra aetate*, s. 120nn). George jasno i zdecydowanie wykazuje też fałsz czy bezsensowność w wypowiedziach postaci życia publicznego, w tym katolików, jak choćby w często używanej przez polityków argumentacji, że „osobiście są przeciw” (np. przerywaniu ciąży), ale nie mogą „narzucać” swoich przekonań innym (np. s. 186-193).

Ta książka, przy całym jej zorientowaniu na szeroko rozumianą współczesną kulturę, by wykazać jej częstą wewnętrzną niekoherencję i skrajną subiektywizację, jest też bezpośrednią krytyką kultury amerykańskiej. Nie tylko w jej wymiarze akademickim – choć ten jest z oczywistych powodów stale obecny – ale i szerszym – prawnym, obyczajowym czy politycznym. George cierpliwie i na różne sposoby pokazuje, jak absolutyzacja i subiektywizacja wolności w istocie zwraca się przeciwko samemu człowiekowi, a zwłaszcza deformuje i deprecjonuje jego sumienie. To zafałszowanie, być może szczególnie wyraźnie obecne w świecie uniwersyteckim, polega na przeciwstawieniu sobie wolności i prawdy oraz przyjęciu, że obrona wolności domaga się przyjęcia relatywizmu, subiektywizmu czy radykalnego sceptycyzmu (por. s. 40). Sposób argumentacji, odwoływanie się do pojęć i zasad filozoficznych oraz racjonalnych (a nie teologicznych, choć sam George jest gorliwym katolikiem) sprawia, że jest on przekonujący i dla wielu ludzi (w tym niewierzących) może być pomocny w wyjaśnianiu swoich przekonań. George ma też odwagę wielokrotnie przywoływać – współcześnie podejrzane dla wielu – pojęcie prawdy i tłumaczyć jej znaczenie dla każdego człowieka, nawet jeśli tak często głosiceli prawdy uważa się dzisiaj za „fundamentalistów czy zwolenników totalitaryzmu” (s. 94). Ze względu na walory tej książki nawet liberalny „The New York Times” (z 21 czerwca 2013) zamieścił jej przychylną recenzję.

Z niepodważalną kompetencją George potrafi analizować nie tylko wydarzenia czy głoszone poglądy różnych autorów, ale też skomplikowane orzeczenia prawne amerykańskich sądów, jak np. dotyczące zmiany polityki segregacji rasowej czy akcji afirmatywnej w USA (por. s. 42-60). Umiejętnie wykazuje moralną niedopuszczalność akceptowanych w wielu środowiskach teorii etycznych, jak np. konsekwencjalizm, który „okazał się głęboko destrukcyjną siłą, nie tylko w etyce rozumianej jako sfera filozofii akademickiej, ale również w życiu etycznym jednostek i kultur” (s. 235). Mimo niemal powszechnie obecnej mentalności liberalnej w amerykańskim (i zachodnim w ogóle) społeczeństwie, George wyraża przekonania, że liberalizm już „się prawie wyczerpał. [...] czołowi teologowie liberalnej religii, w tym zwłaszcza zmarły John Rawls z Harvardu, nie zdołali stworzyć intelektualnie przekonującej obrony jego dogmatów” (s. 209).

Dostrzegalne niekiedy w tekście drobne powtórzenia (np. w kontekście problematyki małżeńskiej czy życia ludzkiego), wynikające najpewniej z pochodzenia poszczególnych tekstów, które powstawały w rozmaitych okolicznościach i dla różnych czytelników czy słuchaczy, w niczym nie umniejszają wartości tego opracowania. Bogate udokumentowanie w szerokiej literaturze potwierdza wysokie zorientowanie George’a we współczesnej filozofii, jurysprudencji, a nawet teologii. Ta książka to okno na świat, dzięki któremu współczesny świat widać lepiej, także w tych jego obszarach, gdzie jest wyraźnie zagubiony i na różne sposoby staje się nie tylko wyzwaniem, ale i zagrożeniem dla człowieka.

Jeszcze o Soborze Trydenckim

John W. O'Malley, *Trent: What Happened at the Council*, Cambridge–London: The Belknap Press of Harvard University Press 2013, ss. 335.

Tak jak XVI-wieczna reformacja nie była wydarzeniem wyłącznie wewnątrz chrześcijańskim, ale miała liczne reperkusje kulturowe i polityczne, podobnie Sobór Trydencki nie był wydarzeniem jedynie kościelnym, ale wpłynął na sytuację społeczną w całej Europie. Ze względu na jego długość i wielowymiarowość pozostaje zagadnieniem badawczym, do którego warto wracać nawet po latach. Tak właśnie zrobił o. John W. O'Malley (ur. 1931), jezuita z Georgetown University, od lat prowadzący tam wykłady z tematyki kulturowej (zwłaszcza renesansu włoskiego), historycznej i jezuickiej. Najbardziej znane jego wcześniejsze prace to zwłaszcza wielokrotnie tłumaczona na inne języki

The First Jesuits (Cambridge: Harvard University Press 1993; wyd. pol. Kraków: WAM 1999), *What Happened at Vatican II* (Cambridge: Harvard University Press 2008; wyd. pol. Kraków: WAM 2011). W języku polskim szczególną popularność zyskała *Historia papieży* (Kraków: WAM 2011; wyd. oryginalne: *A History of the Popes: From Peter to the Present*, Lanham: Sheed & Ward 2010). Recenzowana tu praca jest niejako drugim podejściem O'Malleya do *Concilium Tridentinum*, gdyż wcześniej wydał już *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (Cambridge: Harvard University Press 2000). Widać autor uznał, że bogactwo materiału badawczego kazało mu ponownie sięgnąć do tych czasów, by jeszcze lepiej odczytać i przedstawić to, co się wtedy wydarzyło.

Dla współczesnych badaczy podstawowym opracowaniem historycznym Soboru Trydenckiego jest czterotomowa *Geschichte des Konzils von Trient* Huberta Jedina (Freiburg: Herder 1949-1975). O'Malley ma świadomość wyjątkowego znaczenia tej, jak i innych prac Jedina czy wielości innych opracowań na ten temat, jakkolwiek zdecydował się napisać to jednotomowe, w miarę wyczerpujące wydanie o charakterze „wprowadzenia do soboru, które będzie przystępne dla przeciętnego czytelnika i może pomocne dla zawodowego historyka i teologa” (s. 11). Takie założenie, zawsze trudne do wykonania, zostało tu udanie zrealizowane, co świadczy o wysokiej kompetencji jezuickiego historyka, który potrafił oddzielić fakty od narosłej przez wieki trydenckiej mitologii w sposób przystępny dla różnych czytelników.

Struktura recenzowanego studium odpowiada kolejnym głównym fazom soboru (na które w sumie złożyło się 25 sesji w Trydencie oraz 11 sesji w Bolonii), co poprzedzone jest dwoma rozdziałami, pokazującymi XV-XVI-wieczny historyczno-kościelny kontekst oraz trudności i zmagania papieża, związane z samym zwołaniem soboru. Pokazuje, jak niestabilna sytuacja polityczna w Europie wpływała na sytuację Kościoła i na decyzje papieża Pawła III, który sobór zwołał (jak też papieży Juliusza III i Piusa IV, którzy kolejno kierowali soborem do jego zamknięcia). W tych niezwykle trudnych okolicznościach Kościół musiał stawić czoła radykalnym wyzwaniom i zagrożeniom ze strony reformacji, która głęboko zmieniła nie tylko religijny, ale i polityczno-społeczny krajobraz ówczesnej Europy. O'Malley potrafi z krytyczną precyzją wskazać na niepokojące okoliczności życia ówczesnego Kościoła, ale i podkreślić, że do reformacji mogło dojść jedynie w społeczeństwie żarliwie zaangażowanym w sprawy religijne. Jednocześnie tłumaczy, że do reformacji nie doszłoby, gdyby nie głębokie zmiany polityczne w Europie w latach 1509-1520 (por. s. 48). Długotrwałe polityczne i religijne skomplikowanie sytuacji w Europie prowadziło potem do wstrzymywania czy przekładania obrad soborowych, jak np. za pontyfikatu Juliusza III, gdy zawieszenie obrad trwało aż 10 lat. Po śmierci Juliusza III, po trzytygodniowym pontyfikacie Marcelina II, papieżem został

Paweł IV, który zmarł po czterech latach, nie zdołał przywrócić soboru. Dopiero Pius IV zainaugurował trzecią fazę i ostatecznie doprowadził do finału długi sobór. Jak niełatwe to było, świadczą choćby trudności Piusa IV z ponownym jego zwołaniem. Gdy w listopadzie 1560 r. papież wydał bullę o rozpoczęciu obrad na Wielkanoc 1561, do Trydentu przyjechało zaledwie czterech biskupów. Faktycznie sobór wszczął swoje prace dopiero w styczniu 1562 (por. s. 167-168).

O'Malley podkreśla znaczącą rolę teologów podczas obrad soborowych, którzy byli przysyłani do Trydentu przez monarchów, biskupów bądź przełożonych zakonnych, jak i przez samego papieża. Dawało im to często dużą niezależność od papieża czy hierarchów rzymskich. Dla przykładu – w drugiej fazie soborowej brało udział dwóch teologów papieskich, aż siedmiu od cesarza, królowa Maria Węgierska przysłała ośmiu, biskupi łącznie piętnastu, a zakony dwudziestu dwóch (por. s. 85). Jeszcze większą rolę – obok biskupów i kardynałów – grali przedstawiciele głów tych państw, z których pochodzili biskupi biorący udział w soborze. Ta złożona struktura uczestników soboru, którzy pełnili tam różne role, dawała szansę na owocniejsze dyskusje i lepsze przygotowanie ostatecznych dokumentów, choć zarazem rodziło to różne, niekiedy sprzeczne wpływy na obrady i przygotowywane teksty. Soborowe gremium, któremu ostatecznie przewodniczył papież przez swoich legatów, w tym sensie było wielkim przedsięwzięciem, które podejmowało podstawowe zagadnienia wiary chrześcijańskiej, kwestionowane, a nawet atakowane przez Lutra i innych reformatorów. Przykładem takich złożonych, długich debat i dochodzenia do sformułowania nauczania soborowego były te, które dotyczyły rozumienia grzechu pierworodnego i usprawiedliwienia (por. s. 102-116).

Najbardziej owocną fazą obrad soborowych był jego okres ostatni, na który papież zamierzał nawet zaprosić przedstawicieli odłączonych Kościołów wschodnich, co się jednak nie udało. O'Malley wspomina przy okazji, że papieskie „kilkakrotne próby sprowadzenia patriarchy rosyjskiego z Moskwy zostały zablokowane przez Polaków” (s. 169). Papieskie zaproszenie spotkało się z odrzuceniem także ze strony niemieckich luteranów. Z podobnym zlekceważeniem zaproszenia papież spotkał się nawet ze strony niektórych katolickich uniwersytetów, jak Leuven, Kolonia, Fryburg czy Ingolstadt. Wysłany do Niemiec papieski legat Giovanni Francesco Commendone pisał potem, nie bez szczypty złośliwości, do kard. Karola Boromeusza: „Protestanci wszędzie czuwają, katolicy głęboko śpią. Można mieć wrażenie, że to nie protestanci, ale katolicy wierzą w wiarę bez uczynków, skoro tak mało wysiłku wkładają w powstrzymanie całkowitego upadku katolicyzmu w Niemczech” (tamże). Jednym z legatów mianowanych wtedy przez Piusa IV do przewodniczenia obradom soborowym był kard. S. Hozjusz. Wcześniej O'Malley wspomina też o Pawle Głowskim, przysłanym przez arcybiskupa gnieźnieńskiego w listopadzie 1551 r.,

który jako pierwszy Polak wziął udział w soborze (por. s. 149). Ta ostatnia faza miała swoje dodatkowe kłopoty, związane zwłaszcza z nagłą śmiercią dwóch przewodniczących obradom legatów papieskich w marcu 1563 r. – kard. E. Gonzagi i kard. G. Seripando, co sprawiło, że sam „los Soboru Trydenckiego ważył się na szali” (s. 204). Dopiero kard. G. Morone, jako nowy legat papieski, zdołał przezwyciężyć kryzys i doprowadził obrady soborowe do szczęśliwego finału. Ostatnim aktem soborowym był „zaledwie kilkuwersowy dekret, ratyfikujący zamknięcie soboru i zwracający się z prośbą do papieża o zatwierdzenie jego dekretów” (s. 246). Oficjalne podpisy pod dekretami na koniec złożyli „4 legaci, kardynałowie de Guise i Madruzzo, 3 patriarchowie, 25 arcybiskupów, 168 biskupów, 7 opatów i 7 zakonnych przełożonych generalnych” (s. 247), co było największą liczbą zgromadzonych ojców soborowych przez cały czas jego trwania. Dodano jeszcze nazwiska 19. nieobecnych biskupów. 4 grudnia 1563 r., przy dziękczynnej modlitwie i śpiewie *Te Deum*, kard. Morone ogłosił zamknięcie soboru. Mimo „silnej opozycji” w Kurii Rzymskiej, Pius IV 26 stycznia 1564 r. wydał bullę *Benedictus Deus*, zatwierdzającą i promulgującą wszystkie dekrety soborowe.

Przy całym uznaniu dla wysiłku i dzieła soborowego, O'Malley wskazuje na dwie poważne słabości zaangażowanych w niego teologów – częste wyrwanie z kontekstu krytykowanych tez protestanckich (do czego zresztą przyczyniał się sam Luter swoim nieprecyzyjnym językiem) oraz słabe zrozumienie dla – dzisiaj oczywistego – sensu podejścia historyczno-krytycznego, szczególnie gdy pewnym sformułowaniom teologicznym przypisywano nazbyt jednoznacznie pochodzenie apostoelskie. O. O'Malley podkreśla, że nawet jeśli soborowi nie udało się doprowadzić do pojednania z „luteranami” (protestantami), osiągnął on pojednanie w świecie katolickim i zapobiegł dalszej schizmie w łonie Kościoła. Chociaż monarchowie poszczególnych krajów przypisywali sobie prawo formalnej akceptacji decyzji soborowych, wielu tak dość szybko zrobiło, jak – wspomniany przez O'Malleya – król Polski Zygmunt II August (por. s. 250-251).

To szczegółowe i dojrzałe opracowanie jezuickiego historyka z Georgetown w całości zasługuje na wysoką ocenę. Zarazem szczególną uwagę warto zwrócić na epilog (s. 248-275). Autor formułuje tu wiele interesujących uwag na temat samego soboru i jego dokumentów, okoliczności, sytuacji Kościoła, relacji politycznych itp. Gdy analizuje przykładowo dekret o usprawiedliwieniu z 1547 r., doktrynalnie centralny dla nauki soborowej w odniesieniu do tez luteranckich, zauważa jego wyważenie i troskę o precyzyjne sformułowania. Poszczególne partie dekretu i jego całość jest spójna, wystarczająco szczegółowa, z konsekwentnie prowadzoną myślą i ujęta jako „problem intelektualny i pastoralny”, podczas gdy „dla Lutra była to kwestia życia i śmierci, za którą był gotów ryzykować życiem. Tu właśnie leży główna rozbieżność w kwestii

usprawiedliwienia między Lutrem a Trydentem” (s. 254). O'Malley dostrzega także „potrydenckie” dzieje Trydentu, gdzie zwraca specjalną uwagę na św. Karola Boromeusza, który przez 19 lat kierował wielką diecezją mediolańską. Postanowienia z kilkunastu zwołanych przez niego synodów, aplikujących naukę Tridentinum, zostały łącznie opublikowane jako *Acta Ecclesiae Mediolanensis* (1582), które były powszechnie studiowane i wielokrotnie powielane w całej Europie jako przykład wzorcowego wprowadzania reform soborowych. O'Malley wspomina w tym kontekście polskie biblioteki, gdzie można znaleźć ok. 40 różnych wydań tych *Akt* (por. s. 260). Należy też pamiętać o *Katechizmie Rzymskim*, który ukazał się już po soborze, w 1566 r. za Piusa VI, ale był głęboko osadzony w nauczaniu soborowym. Innym, cennym owocem soboru było poprawione wydanie Biblii łacińskiej, która ukazała się w 1592 r. za Klemensa VIII. Warto też zauważyć pośredni wpływ postanowień trydenckich na rozwój kultury europejskiej, zwłaszcza sztuk plastycznych, przez poparcie dla tworzenia wizerunków i obrazów religijnych, oraz na historiografię, z której korzystanie służyło – wobec zarzutów protestantów – wykazaniu ciągłości nauki katolickiej z czasami apostołskimi. Zarazem trzeba też dostrzec, że sobór nic nie powiedział np. o zadaniu misyjnym Kościoła czy tylko wspomniał o rozwoju szkolnictwa (jezuickiego). Ostatecznie trzeba stwierdzić, że Sobór Trydencki odegrał wielką rolę w życiu Kościoła katolickiego i bardzo wpłynął na swoją epokę, a jego owoce można dostrzec także współcześnie (por. s. 273-275). Opracowanie o. Johna O'Malleya zamyka szczegółowy wykaz 25. sesji soborowych i *Professio Fidei Tridentinae* (s. 279-285). Wykaz skrótów, przypisy i indeks osobowo-rzeczowy dopełniają całości tomu (s. 287-335).

Trent: What Happened at the Council to niewątpliwie cenne i informacyjne wyjątkowo bogate opracowanie, w naukowo dojrzały sposób skomponowane, wierne faktom i umiejętnie odczytujące ich wpływ na trydenckie obrady i dokumenty. Jego barwny język, bogaty stylistycznie, niepozbawiony akcentów humorystycznych, wcale nie narusza powagi całej narracji. Sposób przedstawiania licznych i ważnych wydarzeń, nawet drobnych, a zarazem prezentacja postaci z kręgów Kościoła czy ze świata polityki i władzy, w całości komponują się w cenne studium historyczne, które zgodnie z założeniem autora, z pewnością będzie pomocne tak dla początkujących badaczy XVI-wiecznej historii Europy i Kościoła, jak i dla specjalistów.

Encyklopedia światowego metodyzmu

The Ashgate Research Companion to World Methodism, red. W. Gibson, P. Forsaith, M. Wellings, Farnham: Ashgate 2013, ss. XII+537.

Metodyzm, który jako odrębna denominacja poreformacyjna zrodził się w łonie XVIII-wiecznego anglikanizmu w środowisku oksfordzkim, należy do bardziej znanych i rozwiniętych teologicznie oraz misyjnie zaangażowanych nurtów protestantyzmu, będąc jednocześnie bardzo aktywny w sferze dialogów ekumenicznych. Recenzowany tu *Leksykon światowego metodyzmu* to z założenia obszerne i wielotematyczne opracowanie, dające wgląd w różne, istotne aspekty tego odłamu chrześcijaństwa poreformacyjnego – historyczne, teologiczne, eklesjalne, liturgiczne, a nawet społeczne i kulturowe. Chociaż pierwotnie metodyzm był zjawiskiem wewnątrzanglikańskim i angielskim, współcześnie jest to wyznanie chrześcijańskie o zasięgu światowym, do którego przyznaje się ok. 80 mln wiernych. Redaktorzy tego *Leksykonu* to znani badacze metodyzmu. W. Gibson jest profesorem historii Kościoła na Oxford Brookes University, znanym autorem studiów historycznych (m.in. *The Church of England 1688-1832: Unity and Accord*, London: Routledge 2001; (wraz z K.A. Francis) *The Oxford Handbook of the British Sermon 1689-1901*, Oxford: Oxford University Press 2012). Jest współredaktorem cennej serii wydawniczej Wesley and Methodist Series. P. Forsaith wykłada na tym samym uniwersytecie, a specjalizuje się w XVIII-wiecznej historii religii i kultury angielskiej (wydał m.in. *Unexamined Labours: The Letters of the Revd John Fletcher to Leaders in the Evangelical Revival*, Peterborough: Epworth 2008). Z kolei M. Wellings jest znanym w Oksfordzie działaczem i ministrem metodystycznym, byłym prezesem World Methodist Historical Society (autor m.in. *Evangelicals in Methodism: Mainstream, Marginal or Misunderstood?*, Ilkeston: Moorley's 2005). Autorami poszczególnych artykułów są teologowie, historycy i działacze metodystyczni z Wielkiej Brytanii i USA.

Całość tego obszernego zbioru kilkudziesięciu artykułów uporządkowano, po wprowadzeniu, w cztery części: kontekst historyczny, metodyzm światowy, wiara i praktyka oraz kultura i społeczeństwo. Pozwala to dostrzec logiczny układ treści i jej wyczerpujące przedstawienie merytoryczne. *Leksykon* nie ogranicza się do zagadnień wewnętrznych metodyzmu, ale szczególnie w ostatniej części usiłuje pokazać jego wpływ na różne sfery życia społecznego. Słusznie redaktorzy najpierw zwracają uwagę na okoliczności historyczne tak samego powstania tego ruchu, jak i jego rozwoju w kolejnych stuleciach aż po pierwsze dziesięciolecie XXI wieku. Początki metodyzmu jako ruchu odnowy anglikanizmu z czasów braci Wesleyów są dość dobrze znane, także jego póź-

niejszy rozwój, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych. K. Watson zwraca uwagę, że pierwotny metodyzm doznawał wielu podziałów na różne grupy, które w istocie, poza wyjątkami, mało różniły się między sobą teologicznie, a spory narastały raczej o władzę i przywództwo, przy okazji nie bez uwikłania się w zależności polityczne (por. s. 39-42). Z czasem, zwłaszcza pod koniec XIX i na początku XX wieku, powstał wielki ruch „ponownego łączenia się i fuzji” odłamów i środowisk w różnych krajach, czemu zresztą towarzyszył „udział w szerszej protestanckiej tendencji na rzecz dialogu ekumenicznego” (s. 57), o czym pisze M.L. Davis. Ostatecznie pozwala to mówić o względnej globalnej jedności metodyzmu w ramach Światowej Rady Metodystycznej, grupującej ok. 80 autonomicznych Kościołów. Warto zwrócić uwagę na artykuł B. Becka, który usiłuje odczytać najnowsze zmiany i tendencje w tym ruchu aż po czasy najnowsze, czyli pierwsze dziesięciolecie XXI wieku. W działalności misyjnej i relacjach ekumenicznych obraz jest zróżnicowany, gdyż zarówno pojedyncze Kościoły, jak i metodyzm w całości angażuje się w misje i różne dialogi dwu- i wielostronne. Do ważniejszych komisji dwustronnych należy istniejący od 1971 r. Dialog z Kościołem rzymskokatolickim, a także z Światową Federacją Luterąską, Światowym Aliansem (obecnie: Wspólnotą) Kościołów Reformowanych i Wspólnotą Anglikańską. Charakterystyczne jest natomiast, że metodyści nie prowadzą dialogu z baptystami i zielonoświątkowcami (s. 126nn). Mimo pewnego zróżnicowania praktyk liturgicznych i akcentów w nauce teologicznej, metodyzm usiłuje zachować wierność swojej tradycji. Jest jednak pod silnym wpływem głębokich zmian kulturowych, co się szczególnie ujawnia w nauce moralnej i praktyce duszpasterskiej. Widać raczej powszechną tendencję „przynajmniej w Europie i Ameryce, na rzecz bardziej liberalnego podejścia do stylu życia i w mniejszym stopniu postrzegania chrześcijaństwa w kategoriach kontrkultury [...] choć np. zachowania homoseksualne pozostają kwestią głęboko dzielącą [wspólnoty]” (s. 82). Ostatecznie Davis raczej pesymistycznie pisze o metodyzmie jako ruchu, który łączy dzisiaj jedynie „wspólna historia”. W 1987 r. wpływowy Oxford Institute of Methodist Theological Studies zrezygnował z próby ustalenia podstawowej doktryny metodystycznej, wskazując, że „każda wspólnota musi sama dla siebie określić, co konstytuuje autentyczną tożsamość metodystyczną” (s. 84). W tym kontekście zwraca się uwagę na ciągle podejmowane studia nad dziedzictwem teologicznym braci Wesleyów, co ma pozwolić współczesnym metodystom lepiej zrozumieć swoje pochodzenie i swoistość swojej misji w zmieniającym się świecie. J.E. Vickers widzi w Wesley Studies nową szansę na lepsze przygotowanie się całego ruchu na nadchodzącą przyszłość, a chodzi w tym nie tyle o głębsze ujęcie Wesleyów jako teologów, ile raczej o ukazanie ich jako świętych, jako „wzory ewangelicznej i misjonarskiej gorliwości – jako nieustannie zaangażowanych w głoszenie Ewangelii” (s. 116).

Metodyzm niemal zawsze przejawiał otwartość na zaangażowania na rzecz pojednania i wspólnego świadectwa o Bogu wobec świata. Towarzyszy temu swego rodzaju łatwość w gotowości wzajemnego uznawania eklezjalności w relacjach z innymi denominacjami chrześcijańskimi. D.M. Chapman nazywa to „redukcjonizmem w eklezjologii”, gdy Kościół sprowadza się niemal do określenia jako „wspólnoty odkupionej i odkupiającej”. To z kolei sprawia, że sami metodyści „z irytacją reagują, gdy partnerzy w dialogu opowiadają się za ściślejszym stanowiskiem eklezjologicznym, które wskazuje na istniejące w metodyzmie braki zasadniczych elementów eklezjalnych” (s. 124). Metodyści sądzą, że ich własna tradycja i teologia mogą w specjalny sposób przysłużyć się ekumenii, poprzez wsparcie w zdefiniowaniu metody ekumenicznej, istoty ekumenicznych uzgodnień, dowartościowaniu pierwszeństwa misyjnego zaangażowania czy rozumienia urzędu pasterskiego w Kościele. Metodyści są także gotowi do wejścia w relacje wielorakiej współpracy z przedstawicielami innych religii, co zrodziło się z misyjnej ekspansji na różnych kontynentach. Wielu znanych metodystów zainicjowało takie relacje np. ze starożytnymi religiami Azji i pierwotnymi religiami Afryki. To doświadczenie pozwoliło metodystom wypracować zręby metodystycznej teologii dialogu międzyreligijnego, ale także swoistej strategii takich stosunków z możliwą korektą swojego dawnego, historycznego pragnienia, by „być przyjaciółmi wszystkich, a niczymi wrogami” (s. 140).

W całej historii, już od Johna Wesleya, charakterystyczne dla metodyzmu było wezwanie do świętości. Od końca XIX wieku ten rys złączył się w pewien sposób z protestanckim ruchem zielonoświątkowym, o czym szerzej pisze P. Pope-Levison (s. 141-155). Kolejne partie *Companion to World Methodism* poświęcone są kilku problemom wybranym, uznanym za ważne przedstawienia, jak metodyzm wobec kobiet (s. 157-174), wobec teologii wyzwolenia (s. 175-198) i wobec globalizacji (por. s. 199-213). Taki globalny zasięg otwarcia i zaangażowania metodystów, jak pisze K. Robbins, należy od początku do ich chrześcijańskiej wizji, a dał temu wyraz sam John Wesley w liście do swego ucznia z Oksfordu J. Herveya: „Traktuję cały świat jak moją parafię” (s. 207). Stąd sam Wesley był pierwszym misjonarzem, który zaniósł metodyzm do Ameryki, o czym jego bliski współpracownik G. Whitefield napisał, że „niemożliwe do opisania jest dobro, jakie Wesley uczynił w Ameryce, [gdzie] jego imię stało się czymś bardzo cennym wśród ludu” (s. 210).

Umiejętnie o ważniejszych zagadnieniach należących do wiary i wymiaru praktycznego metodyzmu traktują eseje kolejnej części recenzowanego opracowania. To ciekawe, jakkolwiek znane skądinąd tematy, jak znaczenie Biblii, muzyka i hymny czy kaznodziejstwo. Autorzy tych tekstów wielokrotnie zwracają uwagę na różnicowanie się roli i sensu np. tych samych urzędów w różnych odłamach światowego metodyzmu. R.E. Richey tłumaczy, jak zmienia się

funkcja biskupów (superintendentów) w społeczeństwie brytyjskim i amerykańskim z racji różnego kontekstu kulturowego i politycznego, czemu towarzyszą zmiany w eklezjologii. Charakterystyczny dla metodystów jest ustrój oparty na konferencyjności i swoście pojęta „związkowość” poczynając od parafii aż po wymiar globalny. Odwołując się do samego J. Wesleya, który metodystyczne klasy, grupy i społeczności widział jako „związek”, „metodyści wszędzie opowiedzieli się za poglądem, że jako lud wiary zmierzamy razem połączeni [w związku] i w przymierzu jeden z drugim” (s. 259). Niemal wszystkie nurty chrześcijaństwa specjalną uwagę przykładają do życia duchowego i praktyk liturgicznych. Metodizm w sferze liturgii w większym lub mniejszym stopniu pozostaje w zależności od liturgii anglikańskiej wyrażonej w *The Book of Common Prayer*. K.B. Westerfield Tucker zauważa, że zwłaszcza w XX wieku, nie bez wpływów ekumenizmu, odnowy liturgicznej i ruchu charyzmatycznego, metodystyczne księgi liturgiczne okazały się otwarte na tradycje i teksty innych chrześcijan. Oznaczało to z jednej strony (zwłaszcza pod wpływem tradycji katolickiej) ubogacenie o wyraźniejsze akcenty sakramentalne i eucharystyczne, ale z drugiej (pod wpływem nurtu charyzmatycznego) zawężanie do samego głoszenia słowa Bożego. Ta otwartość może iść aż tak daleko, jak dzieje się to wśród metodystów koreańskich, którzy często gromadzą się „nad ranem, gdy jeszcze jest ciemno” (Mk 1,35) i modlą się na sposób charyzmatyczny, włączając w to nawet elementy buddyjskie, taoistyczne i konfucjańskie (por. s. 286). Wydaje się, że inaczej działało się w sferze metodystycznej duchowości, której korzenie sięgają odrodzenia ewangelikalnego w XVIII-wiecznym Church of England. Mimo różnych okoliczności historycznych i kulturowych w opinii I.M. Randalla w swej istocie duchowość ta zachowuje tradycyjne akcenty na miłość rodzącą się z nawrócenia, świętość, bliskość Biblii, korzystanie z łask Komunii świętej, modlitwę i czynne zaangażowanie misyjne (por. s. 304).

Szczególnie interesujące w *Companion to World Methodism* są ostatnie artykuły, gdzie autorzy usiłują odczytać ukierunkowanie metodyzmu na zewnątrz, ku różnym aspektom życia społecznego. W poszukiwaniu metodystycznych założeń dla życia politycznego sięga się, co zrozumiałe, zwłaszcza do wypowiedzi J. Wesleya. S.J. Plant dostrzega tam kilka fundamentalnych przekonań, jak wolność religijna i ład społeczny, ale najpierw chodzi zawsze o „głoszenie Jezusa Chrystusa i to ukrzyżowanego”. Ma to prowadzić do wejścia na drogę świętości, co z kolei ma swoje implikacje społeczne: „głoszenie Ewangelii zbawienia jest nierozzerwalnie związane ze *społeczną* świętością” (s. 350). Choć z trudem, metodyzm stopniowo otwierał się na wymagania sprawiedliwości społecznej, zwłaszcza wobec takich zagadnień, jak niewolnictwo w Ameryce. Nierzadko jeszcze w XIX wieku czarni członkowie Episkopalnego Kościoła Metodystycznego „byli oddzielani w odrębnych kongregacjach, a afro-amerykańskim kaznodziejom nie udzielano pełnej ordynacji aż do 1864 r.”

(s. 494). Z kolei dla określenia metodystycznego odniesienia do biznesu cytuje się zwykle powiedzenie J. Wesleya z Kazania 50 pt. „Używanie pieniędzy”: „Zarabiaj, ile możesz, oszczędzaj, ile możesz, rozdawaj, ile możesz”. D.J. Jeremy daje historyczne spojrzenie na aktywność gospodarczą różnych metodystów w brytyjskim i amerykańskim społeczeństwie, by pokazać, jak obecność chrześcijan w tym świecie nie zawsze jest łatwa, a zarazem jak hojność bogatych służy dobrem celom w życiu społecznym. Ponieważ problem pozostaje niełatwy i niejednoznaczny, główna lekcja z tego jest taka, że „wartości Królestwa Bożego w nieunikniony sposób stanowią wyzwanie dla wartości bogatych i możnych” (s. 453). Trzy eseje z ostatniej części analizowanej książki odnoszą się do zagadnień z zakresu kultury, jak literatura, architektura i edukacja. W tym kontekście P. Forsaith odrzuca głoszoną niekiedy opinię o zdystansowaniu się metodyzmu względem tych obszarów ludzkiej twórczości, zwłaszcza kultury materialnej, ukazując to na przykładzie architektury i sztuki (por. s. 387-406). Przyznaje jednak, że potrzeba tu dalszych gruntownych badań, by odrzucić tezę o „chorobie” metodyzmu na „poważną wizualną anoreksję” (s. 405). Natomiast w sferze szkolnictwa i edukacji metodyści odznaczyli się wyjątkowym zaangażowaniem, prowadząc tzw. szkoły niedzielne. J.T. Smith wykazuje, że w USA i Kanadzie jeszcze w XIX wieku przez tysiące takich szkół przeszły setki tysięcy uczniów (por. s. 410-411).

To obszerne opracowanie encyklopedyczne daje wieloraki wgląd w bogate dzieje i sytuację współczesną metodyzmu jako ważnego nurtu protestantyzmu o zasięgu światowym. Warto zwrócić uwagę i na to, że metodyzm, zwłaszcza w początkowym okresie, niósł w sobie głęboką niechęć do „skorumpowanego i tyrańskiego systemu papizmu” (s. 491). W tym sensie ruch braci Wesleyów dziedziczył anglikańską wrogość do katolicyzmu i samego papieża, choć sam miał często niełatwe relacje z Church of England, zarzucając mu nawet, że się staje coraz bardziej „rzymski” (por. np. s. 352-353, 414).

Autorzy kolejnych artykułów tego tomu mają też świadomość, że nie wyczerpali wszystkich aspektów omawianych zagadnień, nawet jeśli niekiedy zdarzają się powtórki, a pewne teksty na siebie zachodzą. M.L. Davis wyraża przekonanie, że potrzeba dalszych, poważnych studiów nad bogatą historią misji metodystycznych, zwłaszcza wpływu zaangażowania misyjnego na różne Kościoły lokalne i owocności tej formy głoszenia Ewangelii w przeobrażaniu różnych społeczeństw. Obok badań nad zagadnieniami szczegółowymi potrzebne są kolejne próby ujęć syntetycznych, by wyjaśnić, jak pisze, swoiście imperialny charakter tej religii (por. s. 63-64). Wiele szczegółowych kwestii jest tu czasem tylko zasygnalizowanych, a jednocześnie cała książka obfituje w bogate przypisy, które przywołują liczne, bardziej szczegółowe publikacje. Redaktorzy zamieścili również obszerny wykaz takiej literatury, mogącej służyć dalszym studiom (s. 501-513). W tak dużym opracowaniu zawsze wielką

pomocą jest indeks osobowo-rzeczowy, tutaj uważnie przygotowany (s. 515-537), czy zwięzłe informacje o autorach poszczególnych artykułów (s. XI-XII). Bardzo starannie zredagowany *Companion to World Methodism* będzie dobrze służył czytelnikom zarówno już rozeznany w tej problematyce, jak i tym, którzy dopiero poszukują wprowadzenia do tego ruchu odnowy anglikanizmu, wyrosłego w środowisku uniwersyteckim Oksfordu głównie dzięki braciom Wesleyom i G. Whitefieldowi, który potem stał się odrębnym, protestanckim wyznaniem o zasięgu globalnym.

Granice ulepszania człowieka

Nicholas Agar, *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*, Cambridge–London: MIT Press 2014, ss. XVI+214.

Gwałtownemu współczesnemu rozwojowi biotechnologii, nauk medycznych i innych pokrewnych dyscyplin towarzyszy nie mniej obfity wysyp publikacji, które podejmują etyczny wymiar tych przemian i rodzących się w tym kontekście nowych ludzkich możliwości. Do takich wartych uwagi prac należy *Truly Human Enhancement*, której autorem jest Nicholas Agar (ur. 1965) z Nowej Zelandii. Od prawie 20 lat jest on profesorem na Victoria University of Wellington, a jego zainteresowania naukowe i problematyka publikacji koncentrują się głównie na etycznych aspektach nowej genetyki, tzw. ulepszania człowieka, filozofii umysłu itp. Wcześniej ukazało się już kilka jego książek o podobnej tematyce, m.in. *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement* (Malden–Oxford: Blackwell Publishing 2004) i *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement* (Cambridge–London: MIT Press 2010). Jego poglądy co do etycznej dopuszczalności ulepszania człowieka wydają się przesuwać w kierunku coraz większej ograniczoności tych procedur, gdy wcześniej opowiadał się bardziej za ich akceptacją. *Truly Human Enhancement* została wydana jako 41. tom z serii Basic Bioethics, wydawanej przez wydawnictwo uniwersyteckie Massachusetts Institute of Technology.

Książka Agara ma bardzo rozbudowaną, szczegółową strukturę, gdzie dziesięć rozdziałów zostało podzielonych na szereg szczegółowych kwestii, krócej lub dłużej przedstawionych. Kilka fragmentów tej książki zostało już wcześniej opublikowanych jako artykuły w „Journal of Medical Ethics” oraz w dwóch pracach zbiorowych. Już we wstępie autor zaznacza, że chodzi mu tutaj o moralne, ostrożnościowe (roztropnościowe) granice korzystania z coraz bardziej doskonałych i dostępnych technologii poprawiania i ulepszania natury

ludzkiej. Agar jest przekonany, że w obecnym „wieku ulepszania człowieka” sama idea takiego ulepszania jest czymś dobrym, ale zarazem odróżnia „umiarkowane ulepszanie”, które akceptuje, od „ulepszania radykalnego”, które odrzuca (s. XI). Ma jednocześnie świadomość, że trudno o wyznaczenie precyzyjnej granicy między jednym a drugim.

Opracowanie Agara, w wielu miejscach dobrze porządkujące dzisiejsze rozumienie i ocenę zjawiska polepszania człowieka, jest bogate w informacje i dostępne dzisiaj dane z zakresu biotechnologii czy biomedycyny. Chociaż w tej dziedzinie pojawia się wiele nowych pojęć czy procedur, autor stara się być precyzyjny w sformułowaniach, definicjach i ocenach. Widać to np. w rozdziale II, gdzie jasno opisuje i wyjaśnia podstawowe zagadnienia związane z ulepszaniem człowieka, a zwłaszcza jego oceną moralną. Tłumaczy to według niego dwojaka koncepcja uznawania ulepszania na moralnie wartościowe, którą nazywa ideałem obiektywnym oraz ideałem antropocentrycznym. Ideałom tym odpowiada dwojaki sposób postrzegania polepszanych ludzkich zdolności za wartościowe – albo są wartościowe instrumentalnie, albo uznaje się ich wartość samą w sobie. Poszukując definicji ulepszania, precyzuje, że może być ono widziane albo jako „poprawianie”, albo przez odnoszenie ulepszania do ludzkich norm (głównie biologicznych) – ulepszanie byłoby tutaj przekraczaniem tych norm (por. s. 18-20). Przyjmując to drugie rozumienie, tutaj i w kolejnych trzech rozdziałach uwaga autora skupia się na ulepszaniu zdolności poznawczych i fizycznych, natomiast rozdział VI odnosi się do takiego ulepszania, które prowadzi do „radykalnego wydłużenia życia”. Gdy mowa o ulepszaniu zdolności fizycznych i poznawczych, a więc uzdalnianiu człowieka do ponadludzkich wyczynów w tych sferach życia, Agar opowiada się za ich dopuszczalnością, ale zaznacza, że konieczne jest tu umiarkowanie. Trzeba też pamiętać, że zwłaszcza radykalne technologie ulepszające mogą doprowadzić do zerwania ciągłości w ludzkim myśleniu i dojrzewaniu, gdyż zagrażają „ciągłości pamięci autobiograficznej, która leży u podstaw naszej samoświadomości jako istot trwających w czasie” (s. 137). Ponieważ nowe umiejętności nie łączą się – jak jest normalnie w życiu – z wysiłkiem poznawczym i trudem kształcenia się w określonej dziedzinie, łatwo tu o zakłócenie świadomości własnej tożsamości i jedności osoby ludzkiej. Może to też prowadzić do prób „nieskończonego ulepszania”, co nazywa „tragedią” (por. s. 76-79). Coraz dalej idące ulepszanie zdolności poznawczych wpłynęłoby też radykalnie na rozumienie i uprawianie nauki, czego skutkiem może być głębokie zakłócenie wspólnej dla ludzkości wizji świata czy życia: „Naukowcy z intelektem o radykalnie większych możliwościach od naszego intelektu będą prawdopodobnie rozumieli świat w sposób odmienny od naszego sposobu jego rozumienia” (s. 112).

Jeśli zapowiedzi radykalnego ulepszania człowieka mają prowadzić do jego radykalnych zmian, fizycznych czy intelektualnych, to – jak zauważa Agar – oczekiwanie na radykalne wydłużenie życia (według niektórych nawet do tysiąca lat) ma na celu zachowanie człowieka od zmian, przynajmniej związanych ze starzeniem się. Autor przedstawia w zarysie już istniejące badania zmierzające do zatrzymania procesu starzenia się postrzeganego jako „choroba”, zwłaszcza analizuje wizję i działalność gerontologa A. de Greya. Filozof nowozelandzki sprzeciwia się jednak takiej kwalifikacji starości, a wobec oczywistej konieczności wielokrotnego testowania antystarzeniowych środków czy zabiegów medycznych, przewiduje głęboko niemoralne eksperymentowanie i manipulowanie ludźmi, zwłaszcza ubogimi. W kontekście współczesnego globalnego wykluczenia narodów ubogich ze świata bogatych możliwe staje się, że ci wykluczeni poddadzą się takim eksperymentom, by zmienić swój los: „jest to forma wyzysku, która dokonuje się za zgodą wyzyskiwanych” (s. 131).

Agar stawia tezę, że umiarkowane, tytułowe „prawdziwie ludzkie ulepszanie” da się moralnie obronić. Choć ma świadomość nieostrości swojej definicji i kryterium odróżniania ulepszania radykalnego od umiarkowanego, wskazuje tu na zakres zmian w ludzkich możliwościach: „ulepszenie radykalne poprawia istotne cechy i umiejętności do poziomu, który *znacznie przekracza* to, co dla istot ludzkich obecnie jest możliwe, natomiast ulepszanie umiarkowane to ulepszanie, które poprawia istotne cechy i umiejętności do poziomu *w zakresie czy blisko* tego, co dla istot ludzkich obecnie jest możliwe” (s. 137-138). Opowiadając się za moralną godziwością ulepszania umiarkowanego, Agar widzi siebie pomiędzy opiniami skrajnymi, za które z jednej strony uznaje odrzucających jakiegokolwiek ulepszanie człowieka biokonserwatystów (jak L. Kass, F. Fukuyama, B. McKibben), a z drugiej aprobujących różne sposoby ulepszania człowieka transhumanistów (jak N. Bostrom, M. Walker, J. Hughes, M. More; por. s. 138). W zakres tego umiarkowanego, ulepszania człowieka wchodziłoby według Agara także ulepszanie genetyczne, które wbrew pozorom nie musi być moralnie problematyczne. Bardziej szczegółowo analizuje i w konsekwencji odrzuca sześć możliwych zastrzeżeń dla akceptacji takiego ulepszania (por. s. 146-154).

Na koniec swojego studium Agar zwraca uwagę na możliwe takie radykalne ulepszanie poznawcze, które podniosłoby status moralny osób ludzkich. Wskutek tego ci „ulepszeni moralnie” będą wyraźnie uprzywilejowani w dostępie do różnych dóbr czy w zakresie swojej ochrony. Niektórzy radykalni zwolennicy ulepszania człowieka mają bowiem na celu stworzenia „post-osób”, czyli „istot o statusie moralnym wyższym niż osoby” (s. 157). Inni, jak J. McMahan, wolą mówić raczej o „ponad-osobach” (por. s. 163-164). Chociaż takie zamysły wydają się zupełnie abstrakcyjne i czysto futurystyczne, Agar przekonująco wyjaśnia, że dla niektórych wcale nie jest to tak bardzo niemożliwe. Przywołuje

w tym kontekście opinie różnych autorów, jak A. Buchanan (krytyczny wobec takich zamysłów) czy D. DeGrazia (zwolennik takiego ulepszania). Ten drugi pisze o przyszłych postosobach, którym miałyby przysługiwać „wyższy status moralny”, co Agar uważa za groźne dla życia społecznego, a zwłaszcza dla wszystkich o „niższym statusie moralnym”, którzy staną się w istocie „niewolnikami” (por. s. 167nn). Stąd według Agara sam zamiar podwyższania statusu moralnego niektórych ludzi prowadzi do złych konsekwencji, „tak złych, że [nawet] umiarkowane prawdopodobieństwo ich wystąpienia czyni niemoralnym i nierozsądnym unikanie samego ich zapobiegania” (s. 181).

W całej pracy widać, że autor *Truly Human Enhancement* ma szerokie rozeznanie we współczesnym postępie nauk biotechnologicznych, biomedycznych czy cybernetycznych, co wzmacnia jego argumentację filozoficzną i etyczną. Odwołuje się do wielu źródeł i autorów. Pisząc o niegodziwości radykalnego ulepszania, wyjątkowo często krytycznie odnosi się do opinii R. Kurzweila, być może najbardziej głośniego dzisiaj zwolennika transhumanizmu. W kontekście nowej, często niejednoznacznej terminologii transhumanistycznej warto podkreślić troskę Agara o uważne, przekonujące nazywanie zagadnień i prowadzenie swojej argumentacji. Wielokrotnie powtarza i tłumaczy swoje podstawowe przekonanie co do – tytułowego – moralnie dopuszczalnego, „prawdziwie ludzkiego” ulepszania człowieka, co sprawia, że zróżnicowany w przytaczane koncepcje i sądy tekst książki jest dla czytelnika jaśniejszy w odbiorze. Choć sama problematyka, względnie nowa, a terminologicznie wielodyscyplinarna, nie jest łatwa w lekturze, Agar stosuje często porównania i podaje przykłady, które umożliwiają właściwe zrozumienie jego myśli i opinii. Argumentacja jest tu wyraźnie filozoficzna, zwykle roztropnościowa, nie ma tu odniesień do kryteriów czy norm teologicznych (zresztą zgodnie ze wskazaniem podtytułu). Tekst jest zarazem przekonujący i z pewnością wart lektury, nawet jeśli czytelnik znajdzie tu opinie, które budzą zastrzeżenia czy wyraźny sprzeciw. Na bazie lektury tego studium Agara można też dostrzec, jak argumentacja filozoficznomoralna, odwołująca się w duchu konsekwencjalizmu do kalkulacji dobrych i złych skutków działania, przejawia wyraźną słabość, gdyż brak jej założeń prawnonaturalnych (a tym bardziej teologicznomoralnych).

Naturalizm nie wyklucza Boga

Fiona Ellis, *God, Value and Nature*, Oxford: Oxford University Press 2014, ss. VIII+220.

Dyskusje wokół natury i nadnatury od dawna zajmują tych, którzy poszukują odpowiedzi na zasadnicze pytania z pogranicza filozofii i teologii. Dr Fiona Ellis należy do tych, którzy podejmują takie refleksje ze szczególną uczciwością i zaangażowaniem, a zarazem potrafią o tym przekonująco pisać i argumentować. Ellis od 2004 r. jest wykładowcą w znanym jezuickim, 400-letnim Heythrop College należącym do University of London. Wcześniej pracowała w oksfordzkich Wadham College i Queen's College. W Londynie kieruje również Centre for Philosophy of Religion.

God, Value and Nature to owoc jej wieloletnich poszukiwań, w których przyznaje się do wpływu takich filozofów brytyjskich, jak m.in. David Wiggins, John McDowell czy Roger Scruton. Ta książka w niektórych fragmentach sięga do kilku wcześniejszych artykułów, które Ellis opublikowała zwłaszcza w „Ratio” oraz „Religious Studies”. Już we wprowadzeniu do swojej pracy autorka podkreśla, że w całej bogatej debacie o rozumieniu natury centralne i nieusuwalne dla niej jest pojęcie Boga, wbrew przekonaniom niektórych jej profesorów, których poglądy nazywa „naturalizmem scjentystycznym”. Jest przekonana (czego wielokrotnie broni w swojej książce), że możliwy, a nawet konieczny jest – jak to nazywa – naturalizm ekspansywny o charakterze teistycznym, który nie wymaga wyboru wykluczającego między naturą a tym co nadprzyrodzone, ale „może uwzględnić rozróżnienie, a nawet relację, między Bogiem a naturą” (s. 2). Naturalizm więc nie wyklucza teizmu, według Ellis jest nawet przeciwnie. W tym sensie cała recenzowana książka ma na celu wykazanie, że autentyczny, pozbawiony uprzedzeń, naturalizm jest w pełni do pogodzenia z uznaniem istnienia i znaczenia Boga. Podważa więc właściwe dla większości naturalistów przekonanie, że „mówienie o Bogu należy do sfery jałowej metafizyki” (s. 3).

W początkowych partiach swojego studium Ellis najpierw analizuje założenia samej idei naturalistycznej, często zaprzeczającej wszelkiej nadprzyrodzoności, którą ostatecznie można określić jako naturalizm scjentystyczny. Odwołuje się on bowiem do zredukowanej scjentystycznej metody badawczej, która „naturą” zajmuje się tylko z punktu widzenia naukowego eksperymentu. W takim podejściu „naukowi naturaliści” opowiadają się za restrykcyjną koncepcją natury, a więc i nauk przyrodniczych, gdzie jest miejsce jedynie na fizykę, ewentualnie z chemią i biologią (por. s. 16). W kontekście takich redukcjonizmów rodzą się pytania o takie rzeczywistości, jak np. wartości i normy, czy w ogóle ludzkie doświadczenie moralne, wobec którego naturalista będzie

miał trudności w określeniu i wyjaśnieniu. W interesujący sposób rozważania te sięgają do kilku wiodących filozofów o wyraźnym nachyleniu naturalistycznym, w tej części zwłaszcza do P. Railtona, etyka z University of Michigan, i D. Wigginsa, emerytowanego profesora Oksfordu. Zresztą do obu autorów Ellis odwołuje się niemal w całej swojej pracy.

W kolejnych rozważaniach uwaga koncentruje się na samym naturalizmie ekspansywnym według trzech autorów, ale nie w duchu scjentystycznym. Naturalizm ten sytuuje się pomiędzy z jednej strony naturalizmem upraszczającym, redukcyjnym, a z drugiej supernaturalizmem (por. s. 50). Odwołując się do filozofii greckiej, można w naturalizmie ekspansywnym dostrzec powiązanie platońskiej mądrości i arystotelesowskiego rozsądku, czego efektem jest przekonanie, że „w takiej ontologii jest miejsce dla wartości” (s. 71) jako przynależnych do świata naturalnego. Taki naturalista nie odrzuca naukowego badania rzeczywistości (natury), ale zarazem kwestionuje tezę o jego wyłączności. Natura jest bowiem rzeczywistością bogatszą, a nauka może ją poznać i wyjaśnić tylko po części (por. s. 73). To dlatego naturalista scjentystyczny będzie miał problem z wartościami i uzna je za coś dziwnego, podczas gdy naturalista ekspansywny przyjmuje, że są one częścią rzeczywistości naturalnej i naturalnego doświadczenia człowieka.

Dyskusje dotyczące rozumienia natury i w ogóle tego, co przyrodzone, w oczywisty sposób wiążą się z zagadnieniem nadprzyrodzoności. W związku z tym Ellis przywołuje ciekawe opinie i spory, jakie miały miejsce między E.L. Mascalliem (*The Openness of Being: Natural Theology Today*, London: Darton, Longman and Todd 1971) a J.A.T. Robinsonem (*Honest to God*, London: SCM Press 1963). Obaj autorzy opowiadają się oczywiście za stanowiskiem teistycznym, jakkolwiek różnią się w sformułowaniach. Obaj zarazem sprzeciwiają się takiemu ujęciu, które „zrywa wszelki związek między Bogiem a naturą, a przez to i związek między Bogiem a człowiekiem” (s. 91). Ellis znajduje w tym wsparcie dla swoich przekonań co do naturalizmu, który nie wyklucza, a przeciwnie, przyjmuje istnienie Boga i możliwość jego poznania przez człowieka. Według Mascalla bowiem człowiek trwa „w najbardziej intymnej relacji z tym Bytem całkowicie innym, co przynależy do naszego naturalnego uzdolnienia” (s. 93). Postrzegając naturę w perspektywie teistycznej, nie wolno zarazem zapomnieć o tym, że jest On „całkowicie inny”. Można więc mówić o różnych koncepcjach Boga, czemu literatura filozoficzna i teologiczna od dawna daje wiele świadectw (por. cały rozdział V, s. 94-116).

Na trzecie z pojęć zawartych w tytule recenzowanej książki, obok natury i Boga, czyli na wartość autorka zwraca swoją uwagę szczególnie w rozdziale VI. W jej przekonaniu „całkowita inność” Boga nie wyklucza Jego bliskiej łączności z naturą i człowiekiem, a zwłaszcza jego doświadczenia wartości. W istocie jej teza brzmi: „odnosimy się do Boga odnosząc się do wartości”

(s. 117). Odwołuje się tutaj zwłaszcza do myśli Levinasa, dla którego podstawowe znaczenie ma idea zobowiązania moralnego, rodzącego się z osobistego spotkania z drugim. W tym sensie oblicze drugiego staje się „źródłem normatywności”, gdzie „ja staję się wezwany do odpowiedzialności za drugiego” (s. 129). Takie rozumowanie jawi się bliskie dla zwolenników naturalizmu ekspansywnego. Jak widać, relacje międzyludzkie mają charakter moralny, ale i prowadzą do Boga, gdyż – jak pisze Levinas – „nie ma «poznania» Boga bez relacji do ludzi”. Nie jest to jakaś forma ateizmu, gdyż Boga nie można zredukować do drugiego (człowieka), ale międzyludzkie relacje domagają się Boga, bo same stawiają człowieka w relacji do Niego. Nawet jeśli sam Levinas nie godziłby się na to, Ellis wyraża przekonanie, że taki tok rozumowania prowadzi w końcu do Boga chrześcijańskiego, o którym Levinas miał błędne wyobrażenia (por. s. 145). Cały VII rozdział to próba wypracowania dalszych konsekwencji tego biegu myśli, by dojść nie tylko do prawdy o Bogu miłości, ale i do Boga wcielonego w swoim Synu Jezusie Chrystusie: Bóg nie jest już całkowicie dla nas niedostępny, ale wręcz jest tak, że „w Jezusie możemy zobaczyć Ojca” – Ellis dość niespodziewanie wprost cytuje tutaj *Deus caritas est* Benedykta XVI (s. 172-173). W tym i kolejnej, ostatniej już partii swojej książki Ellis wyraźnie przekracza granice filozofii i odsłania swoje teologiczne zainteresowania i poszukiwania, nie tylko w obszarze teologii naturalnej (z pomocą I. Kanta czy M. Heideggera, ale także W. Kaspera czy K. Rahnera). Robi to jednak zawsze na bazie przekonania, że właściwie, niescjentystycznie pojmowany naturalizm sam w sobie otwiera się na Boga i tylko na tej drodze da się rozpoznać i uzasadnić istnienie i znaczenie wartości w życiu człowieka (czego nie jest w stanie wyjaśnić naturalizm scjentyistyczny).

W swoich dojrzałych i precyzyjnych rozważaniach Fiona Ellis ostatecznie dochodzi do tezy, że istnieją racjonalne powody dla uznania istnienia i sensu rzeczywistości nadprzyrodzonej, a nawet dla pokazania, że wiara w Boga jest „intelektualnie godna szacunku”. Pozwala na to uczciwe otwarcie się na współczesną filozofię naturalistyczną w jej najlepszym wydaniu, nieograniczającą się do redukcjonistycznego, scjentyistycznego podejścia do natury. Właśnie tutaj, jak sądzi, możliwe jest „prawdziwe połączenie mądrości Platona i rozsądku Arystotelesa” (s. 204).

Obok wielu walorów tego opracowania warto też docenić zdrową pokorę autorki, która będąc świadoma swoich argumentów, zarazem gotowa jest przyjąć, że w dalszej refleksji filozoficznej mogą się pojawić argumenty jej przeciwne bądź domagające się dalszych wyjaśnień. To ciekawe stanowisko, które nie jest rezygnacją z własnego przekonania, ale raczej z otwartości na uzasadnienia wcześniej niedostrzegane (por. s. 7). Analizy Ellis są uważne, argumentacja precyzyjna i odważnie krytyczna, a towarzyszy temu stylistycznie bogaty i dojrzały język. Dla czytelnika pomocny będzie nie tylko osobowo-rze-

czowy indeks (s. 215-220), ale też bogaty zestaw literatury źródłowej (s. 205-213). W kontekście współczesnych, dość licznych nurtów filozofii niechętniej, a przynajmniej obojętniej na nadprzyrodzoność i samego Boga, *God, Value and Nature* to książka intrygująca, a zarazem inspirująca do myślenia odważnego i otwartego na to, do czego nie jest w stanie sięgnąć ograniczony scjentyzm.

Bibliografia

- Agar N., *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, Malden–Oxford: Blackwell Publishing 2004.
- Agar N., *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, Cambridge–London: MIT Press 2010.
- Agar N., *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*, Cambridge–London: MIT Press 2014.
- Alternative Service Book 1980, The*, London: Clowes/SPCK–Cambridge: Cambridge University Press 1980.
- Ames W. [Guiljelmi Amesij], *De conscientia, et eius iure vel casibus, libri quinque*, Amstelodami [Amsterdam]: Apud Ioannem Ianssonium 1630.
- Anglican Moral Choice, The*, red. P. Elmen, Harrisburg: Morehouse Publishing 1983.
- Anglicanism: The Thought and Practice of the Church of England Illustrated from the Religious Literature of the Seventeenth Century, The*, red. P.E. More, F.L. Cross, London: SPCK 1935.
- Apologia Konfesji augsburskiej* (por. www.luteranie.pl).
- Appiah K.A., *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York: W.W. Norton 2006.
- ARCIC I, *The Final Report*, London: CTS/SPCK 1982.
- ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church. An Agreed Statement*, London: CHP/CTS 1994.
- Arrighi J.-F., „Dekret o ekumenizmie” w myśli i działalności Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, w: *Święta tajemnica jedności. „Dekret o ekumenizmie” po dwudziestu latach*, red. W. Hryniewicz, P. Jaskóła, Lublin: RW KUL 1988, s. 13-24.
- Ashgate Research Companion to World Methodism, The*, red. W. Gibson, P. Forsaith, M. Wellings, Farnham: Ashgate 2013.
- At the Roots of Christian Bioethics: Critical Essays on the Thought of H. Tristram Engelhardt*, red. A.S. Iltis, M.J. Cherry, Salem: M&M Scrivener Press 2010.
- Auricular Confession in the Protestant Episcopal Church*, New York: Putnam 1850.
- Autonomy of Law: Essays on Legal Positivism, The*, red. R.P. George, Oxford: Clarendon Press 1996.

- Aveling J.C.H., Loades D.M., McAdoo H.R., *Rome and the Anglicans: Historical and Doctrinal Aspects of Anglican–Roman Catholic Relations*, Berlin–New York: W. de Gruyter 1982.
- Avis P., *Gore: Construction and Conflict*, Worthing: Churchman 1988.
- Avis P., *Anglicanism and the Christian Church: Theological Resources in Historical Perspective*, Edinburgh: T&T Clark 1989.
- Avis P., *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology*, London: Routledge 1999.
- Avis P., *The Identity of Anglicanism: Essentials of Anglican Ecclesiology*, London–New York: T&T Clark 2007.
- Avis P., *Reshaping Ecumenical Theology: The Church Made Whole?*, London–New York: T&T Clark 2010.
- Badiou A., *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, tłum. R. Brassier, Stanford: Stanford University Press 2003.
- Badiou A., *Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology*, tłum. N. Madarasz, Albany: State University of New York Press 2006.
- Banner M., *Christian Ethics and Contemporary Moral Problems*, Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- Banner M., *Christian Ethics: A Brief History*, Chichester: Wiley-Blackwell 2009.
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik*, t. 1-4, Zollikon–Zürich: Evangelischer Verlag 1932-1970.
- Beach W., *Christian Ethics in the Protestant Tradition*, Atlanta: John Knox Press 1988.
- Bell G.K.A., *Foreword*, w: D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, New York: Macmillan 1979, s. 7-8.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan: LEV 2005.
- Benedykt XVI, Homilia *Zjednoczenie chrześcijan naszą wspólną misją* (Watykan, 25.01.2006), „L'Osservatore Romano” 27(2006), nr 3, s. 29-30.
- Benedykt XVI, Katecheza *Idziemy powoli, ale stanowczo ku jedności* (Watykan, 24.01.2007), „L'Osservatore Romano” 28(2007), nr 3, s. 15-16.
- Benedykt XVI, Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański *Ruch ekumeniczny* (Watykan, 21.01.2007), „L'Osservatore Romano” 28(2007), nr 3, s. 14.
- Benedykt XVI, Katecheza *Św. Augustyn (V)* (Watykan, 27.02.2008), „L'Osservatore Romano” 29(2008), nr 4, s. 41-43.
- Benedykt XVI, *Address to the Ecumenical Delegation of the Lutheran Church of Finland on the Occasion of the Feast of Saint Henrik* (Watykan, 17.01.2013, por. www.vatican.va).
- Benne R., *Lutheran Ethics: Perennial Themes and Contemporary Challenges*, w: *The Promise of Lutheran Ethics*, red. K.L. Bloomquist, J.R. Stumme, Minneapolis: Fortress Press 1988, s. 11-30.
- Bennett J.C. [i in.], *Storm over Ethics*, Philadelphia: United Church Press 1967.
- Bertone T., *Letter [Signed by Card. Tarcisio Bertone, Secretary of State, on behalf of His Holiness Benedict XVI] to Frère Alois, Prior of the Taizé Community on the Fifth Anniversary of the Death of Frère Roger* (Watykan, 9.07.2010, por. www.vatican.va).
- Biggar N., *The Hastening that Waits: Karl Barth's Ethics*, Oxford: Clarendon 1993.

- Bioethics Critically Reconsidered: Having Second Thoughts*, red. H.T. Engelhardt, Dordrecht–New York: Springer 2012.
- Black R., *Christian Moral Realism: Natural Law, Narrative, Virtue, and the Gospel*, Oxford: Oxford University Press 2000.
- Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought, The*, red. A.E. McGrath, Oxford: Blackwell 1993.
- Boley W.H., *Wesleyan Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, red. J.F. Childress, J. Macquarrie, London: SCM Press 1986, s. 658-660.
- Bonhoeffer D., *The Cost of Discipleship*, tłum. R.H. Fuller, New York: Macmillan 1979.
- Bonhoeffer D., *The Way to Freedom: Letters, Lectures and Notes 1935-1939*, tłum. E.H. Robertson, J. Bowden, London–New York: Collins 1982.
- Bonhoeffer D., *Ethics*, tłum. N.H. Smith, New York: Simon & Schuster 1995.
- Bonhoeffer D., *Letters and Papers from Prison*, tłum. R.H. Fuller, New York: Simon & Schuster 1997.
- Book of Common Prayer, The*, [1662], Cambridge: The University Press [b.r.w.].
- Braaten C.E., *Principles of Lutheran Ethics*, Philadelphia: Fortress Press 1983.
- Braaten C.E., *Protestants and Natural Law*, „First Things” 1992, nr 19 [January], s. 20-26.
- Braaten C.E., *A Response*, w: *A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law*, red. M. Cromartie, Grand Rapids: Eerdmans 1997, s. 31-40.
- Bretzke J.T., *Consecrated Phrases: A Latin Theological Dictionary*, Collegeville: Liturgical Press 1998.
- Bretzke J.T., *A Morally Complex World: Engaging Contemporary Moral Theology*, Collegeville: Liturgical Press 2004.
- Bretzke J.T., *Research Bibliography in Christian Ethics and Catholic Moral Theology*, Lewiston: Edwin Meller Press 2006.
- Bretzke J.T., *Handbook of Roman Catholic Moral Terms*, Washington, DC: Georgetown University Press 2013.
- Brooks D., *Obama, Gospel and Verse*, „The New York Times” (z 26.04.2007; www.nytimes.com).
- Brown C.C., *Niebuhr and His Age: Reinhold Niebuhr's Prophetic Role and Legacy*, Harrisburg: Trinity Press International 2002.
- Brugger E.C., *Capital Punishment and Roman Catholic Moral Tradition*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2003.
- Brunner E., *The Divine Imperative: A Study in Christian Ethics*, tłum. O. Wyon, London: Lutterworth 1937.
- Brunner E., *Dogmatics*, t. 1-3, tłum. O. Wyon, Philadelphia: Westminster Press 1950-1979.
- Cahill L.S., *Sexual Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 579-583.
- Calhoun Commission, *The, The Relation of the Church to the War in the Light of the Christian Faith* (1944), w: *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, red. R.B. Miller, Louisville: Westminster/John Knox Press 1992, s. 71-124.
- Calvin J., *Institutes of the Christian Religion*, tłum. F.L. Battles, Philadelphia: Westminster Press 1960.

- Catholic Theological Ethics in the World Church: The Plenary Papers from the First Cross-cultural Conference on Catholic Theological Ethics*, red. J.F. Keenan, London–New York: Continuum 2007.
- Catholic Theological Ethics, Past, Present and Future: The Trento Conference*, red. J.F. Keenan, Maryknoll: Orbis 2011.
- Cereti G., *Ecumenismo IV: I rinnovamenti nella teologia morale*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1990, s. 290-292.
- Chadwick H., *Tradition, Fathers and Councils*, w: *The Study of Anglicanism*, red. S. Sykes, J. Booty, London: SPCK/Fortress Press 1988, s. 91-105.
- Charles J.D., *Protestants and Natural Law*, „First Things” 2006, nr 168 [December], s. 50-56.
- Childress J.F., *Sin(s)*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 585-586.
- Childress J.F., *Situation Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 586-588.
- Christian Answer, The*, red. H.P. Van Dusen, New York: C. Scribner's Sons 1945.
- Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, red. I.T. Ramsey, London: SCM Press 1966.
- Christian Social Ethics in a Changing World: An Ecumenical Theological Inquiry*, red. J.C. Bennett, New York: Association Press 1966.
- Christian Social Responsibility*, red. H.C. Letts, t. 1-3, Philadelphia: Muhlenberg Press 1957.
- Church of England, *Family in the Contemporary Society*, London: SPCK 1957.
- Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, red. E.B. McLean, Wilmington: ISI Books 2000.
- Common Worship: Christian Initiation*, London: Church House Publishing 2006.
- Companion to Richard Hooker, A*, red. T. Kirby, Leiden–Boston: Brill 2008.
- Complete Works of Menno Simons, The*, Elkhart: John F. Funk 1871.
- Considering Veritatis Splendor*, red. J. Wilkins, Cleveland: Pilgrim 1994.
- Cosin J., *A Collection of Private Devotions*, red. P.G. Stanwood, D. O'Connor, Oxford: Oxford University Press 1967.
- Crouter R., *Reinhold Niebuhr on Politics, Religion and Christian Faith*, New York: Oxford University Press 2010.
- Crowe M.B., *The Pursuit of the Natural Law*, w: *Natural Law and Theology* [Readings in Moral Theology 7], red. C.E. Curran, R.A. McCormick, New York–Mahwah: Paulist Press 1991, s. 296-332.
- Curran C.E., *The Catholic Moral Tradition Today: A Synthesis*, Washington, DC: Georgetown University Press 1999.
- Curran C.E., *The Moral Theology of Pope John Paul II*, Washington, DC: Georgetown University Press 2005.
- Davis H., *Moral and Pastoral Theology: A Summary*, London: Sheed and Ward 1934.
- Demarinis V., Dyck A.J., *Procreation*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 499-502.
- Derailing the Constitution: The Undermining of American Federalism*, red. E.B. McLean, Bryn Mawr: ISI 1995.

- Dewar L., Hudson C.E., *Christian Morals: A Study in First Principles*, London: Hodder & Stoughton 1948.
- Dix G., *The Shape of the Liturgy*, London: Dacre Press 1945.
- Donovan M. [i in.], *Notes on Sins and Their Remedies: Together with the Christian's Mirror*, London: Faith Press 1935.
- Economic Growth in World Perspective*, red. D.L. Munby, New York: Association Press 1966.
- Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, red. R. Hütter, T. Dieter, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 1998.
- Ecumenism of Holiness – The Pilgrimage at the Beginning of the Third Millennium: Recommendations* (Kevelaer, 23.09.2004, por. www.cartemarialedumonde.org).
- Edwards D.L., Robinson J.A.T., *The Honest to God Debate: Some Reactions to the Book Honest to God*, London: SCM Press 1963.
- Ellis F., *God, Value and Nature*, Oxford: Oxford University Press 2014.
- Ellul J., *The Theological Foundation of Law*, tłum. M. Wieser, London: SCM Press 1961.
- Ellul J., *The Ethics of Freedom*, tłum. G.W. Bromiley, London: Mowbray 1976.
- Engelhardt H.T., *Mind-Body: A Categorical Relation*, The Hague: Martinus Nijhoff 1973.
- Engelhardt H.T., *The Foundations of Bioethics*, Oxford–New York: Oxford University Press 1986.
- Engelhardt H.T., *Bioethics and Secular Humanism: The Search for a Common Morality*, Philadelphia: Trinity Press 1991.
- Engelhardt H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse–Exton: Swets & Zeitlinger 2000.
- Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses, The*, red. R.M. Brown, New Haven: Yale University Press 1987.
- Etica teologica nelle correnti della storia. Contribuiti dall'Accademia Alfonsiana al secondo Congresso mondiale dei teologi morali cattolici*, red. V. Viva, G. Witaszek, Città del Vaticano: Lateran University Press – Editiones Academiae Alfonsianae 2011.
- Fagley R.M., *The Population Problem and Family Planning*, „The Ecumenical Review” 11(1958), nr 1, s. 22-35.
- Fant C.E., *Bonhoeffer: Worldly Preaching*, Nashville: T. Nelson 1975.
- Farley M.A., *Feminist Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 229-231.
- Fergusson D., *Community, Liberalism and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- Fisher A., *Catholic Bioethics for a New Millennium*, Cambridge: Cambridge University Press 2012.
- Fletcher J., *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia: Westminster Press 1966.
- Fletcher J., *Moral Responsibility: Situation Ethics at Work*, London: SCM 1967.
- Fletcher J., Wassmer T., *Hello Lovers! An Introduction to Situation Ethics*, Washington: Corpus Books 1970.
- Ford D.F., *Bonhoeffer, Holiness and Ethics*, w: *Holiness – Past and Present*, red. S.C. Barton, London–New York: T&T Clark 2003, s. 361-380.
- Ford N.M., *When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy and Science*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.

- Form and Matter: Themes in Contemporary Metaphysics*, red. D.S. Oderberg, Oxford: Blackwell Publishers 1999.
- Formula for Liberals: Essays in Honor of George Lipsky*, A, red. E.B. McLean, P.D. Mike-sell, D.J. Hadley, New York: UPCM Library 1979.
- Formuła zgody* (1577, www.luteranie.pl).
- Forsyth P., *Unexampled Labours: The Letters of the Revd John Fletcher to Leaders in the Evangelical Revival*, Peterborough: Epworth 2008.
- Fuchs J., *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf: Patmos 1955.
- Fuchs L.F., *Koinonia and the Quest for an Ecumenical Ecclesiology: From Foundations through Dialogue to Symbolic Competence for Communionality*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2008.
- Fuller R.H., *Scripture*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 79-91.
- Future of Christian Social Ethics: Essays on the Work of Ronald H. Preston 1913-2001*, The, red. E.L. Graham, E.D. Reed, New York–London: Continuum 2004.
- Gaume J.J., *Advice for Those Who Exercise the Ministry of Reconciliation through Confession and Absolution, Being the Abbé Gaume's Manual for Confessors*, oprac. E.B. Pusey, Oxford: James Parker & Co. 1878.
- George R.P., *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*, Oxford: Oxford University Press – Princeton: Princeton University Press 1993.
- George R.P., *In Defense of Natural Law*, Oxford: Oxford University Press 1999.
- George R.P., *Conscience and Its Enemies: Confronting the Dogmas of Liberal Secularism*, Wilmington: ISI Books 2013.
- George R.P., Tollefsen C., *Embryo: A Defense of Human Life*, New York: Doubleday 2008.
- George T., *A Response*, w: *A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law*, s. 77-83.
- Gibson W., *The Church of England 1688-1832: Unity and Accord*, London: Routledge 2001.
- Gibson W., Francis K.A., *The Oxford Handbook of the British Sermon 1689-1901*, Oxford: Oxford University Press 2012.
- Gilkey L., *On Niebuhr: A Theological Study*, Chicago: University of Chicago Press 2001.
- Gill R., *A Textbook of Christian Ethics*, Edinburgh: T&T Clark 1985.
- Gill R., *Christian Ethics in Secular Worlds*, Edinburgh: T&T Clark 1991.
- Gill R., *Moral Leadership in a Postmodern Age*, Edinburgh: T&T Clark 1997.
- Gill R., *Changing Worlds*, Edinburgh: T&T Clark 2002.
- Gill R., *Health Care and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 2006.
- Gilleman G., *Le primat de la charité en théologie morale: essai méthodologique*, Louvain: E. Nauwelaerts 1952.
- Gleghorn M., *Modern Christian Thought: The Twentieth Century (Chapters 1-9)*, (www.michaelgleghorn.com, 26.10.2014).
- Global Bioethics: The Collapse of Consensus*, red. H.T. Engelhardt, Salem: M&M Scrivener 2006.

- Globalization of Ethics: Religious and Secular Perspectives, The*, red. W.M. Sullivan, W. Kymlicka, Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- Gómez-Lobo A., *The Foundations of Socratic Ethics*, Indianapolis–Cambridge: Hackett 1994.
- Gómez-Lobo A., *Morality and the Human Goods: An Introduction to Natural Law Ethics*, Washington, DC: Georgetown University Press 2002.
- Gordon B., *Calvin*, New Haven–London: Yale University Press 2009.
- Górka L., *Współtwórcy „Dekretu o ekumenizmie”. Interwencje soborowe biskupów katolickiego Kościoła melchickiego*, w: *Święta tajemnica jedności. „Dekret o ekumenizmie” po dwudziestu latach*, red. W. Hryniewicz, P. Jaskóła, Lublin: RW KUL 1988, s. 73-81.
- Górka L., *Katolicki Kościół VI: Działalność ekumeniczna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin: TN KUL 2000, kol. 1163-1169.
- Grabowski J., *Sex and Virtue: An Introduction to Sexual Ethics*, Washington: The Catholic University of America Press 2003.
- Graham M.E., *Josef Fuchs on Natural Law*, Washington, DC: Georgetown University Press 2002.
- Graham M.E., *Sustainable Agriculture: A Christian Ethic of Gratitude*, Cleveland: Pilgrim Press 2005.
- Greniuk F., *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin: RW KUL 1993.
- Grisez G., *The Way of the Lord Jesus*, t. 1-3, Chicago: Franciscan Herald Press 1983-1997.
- Growth in Agreement III: International Dialogue Texts and Agreed Statements 1998-2005*, red. J. Gros, T.F. Best, L.F. Fuchs, Geneva: WCC Publications – Grand Rapids: Eerdmans 2007.
- Gustafson J.M., *Protestant and Roman Catholic Ethics: Prospects for Rapprochement*, Chicago: University of Chicago Press 1978.
- Gustafson J.M., *Ethics from a Theocentric Perspective*, t. 1-2, Chicago: University of Chicago Press 1981-1984.
- Gustafson J.M., *Theology and Ethics*, Chicago: University of Chicago Press 1984.
- Hall D.J., *“The Logic of the Cross”: Niebuhr’s Foundational Theology*, w: *Reinhold Niebuhr Revisited: Engagements with an American Original*, red. D.F. Rice, Grand Rapids: Eerdmans 2009, s. 55-74.
- Halliwell M., *The Constant Dialogue: Reinhold Niebuhr and American Intellectual Culture*, Lanham: Rowman and Littlefield 2005.
- Hampson D., *Christian Contradictions: The Structures of Lutheran and Catholic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- Harris J., *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton: Princeton University Press 2007.
- Hauerwas S., *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame: Fides Publishers 1974.
- Hauerwas S., *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics*, San Antonio: Trinity University Press 1975.

- Hauerwas S., *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1977.
- Hauerwas S., *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1981.
- Hauerwas S., *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1983.
- Hauerwas S., *Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1997.
- Hauskeller M., *Biotechnology and the Integrity of Life: Taking Public Fears Seriously*, Farnham: Ashgate 2007.
- Hauskeller M., *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*, Durham: Acumen 2013.
- Hauskeller M., *Sex and the Posthuman Condition*, Basingstoke–New York: Palgrave Macmillan 2014.
- Häring B., *Das Gesetz Christi. Moraltheologie*, Freiburg: Wewel 1954.
- Henry C.F.H., *Natural Law and a Nihilistic Culture*, „First Things” 1995, nr 49 [January], s. 55-60.
- Hibri [al-Hibri] A., Maguire D., Martin-Schramm J.B., *Religious and Ethical Perspectives on Population Issues*, Washington, DC: Religious Consultation on Population, Reproductive Health and Ethics 1993.
- Higginson R., *Dilemmas: A Christian Approach to Moral Decision-Making*, London: Hodder & Stoughton 1988.
- Hilton, G.F., McLean E.B., Norton E.W.D., *Retinal Detachment*, Rochester: American Academy of Ophthalmology 1979.
- Hintz M., *Poglądy etyczne Lutra*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 13(1997), nr 1, s. 17-29.
- Hintz M., *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 2007.
- Hinze C.F., *The Drama of Social Sin and the (Im)Possibility of Solidarity: Reinhold Niebuhr and Modern Catholic Social Teaching*, „Studies in Christian Ethics” 22(2009), nr 4, s. 442-460.
- Hittinger R., *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1987.
- Hittinger R., *The First Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, Wilmington: ISI Books 2003.
- Holmgren S., *Ethics after Easter*, Cambridge–Boston: Cowley Publications 2000.
- Hooker R., *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, t. 1-8, London 1593-1662.
- Horton W.M., [rec.] G. Wingren, *Theology in Conflict: Nygren, Barth, Bultmann*, „Theology Today” 15(1958), nr 3, s. 417-418.
- Human Lives: Critical Essays on Consequentialist Bioethics*, red. D.S. Oderberg, J.A. Laing, Basingstoke: Macmillan 1997.
- Human Nature in Its Wholeness: A Roman Catholic Perspective*, red. D.N. Robinson, G.M. Sweeney, R. Gill, Washington, DC: The Catholic University of America Press 2006.

- Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law*, red. D.S. Oderberg, T. Chappell, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2004.
- Ingalls R., *Sin and Grace*, w: *A Companion to Richard Hooker*, s. 151-184.
- International Eucharistic Congress [Dublin 2012], *Proceedings of the International Symposium of Theology: The Ecclesiology of Communion Fifty Years after the Opening of Vatican II*, Dublin: Veritas Publications 2013.
- Jan XXIII, Encyklika *Ad Petri cathedram* (1959, www.vatican.va).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan: LEV 1979.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, Watykan: LEV 1984.
- Jan Paweł II, Katecheza *Duch Święty źródłem jedności Kościoła* (5.12.1990), w: Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela*, Città del Vaticano: LEV 1992, s. 294-298.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Watykan: LEV 1991.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Watykan: LEV 1993.
- Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, Watykan: LEV 1994.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Watykan: LEV 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan: LEV 1995.
- Jan Paweł II, Katecheza *Problem ekumeniczny* (12.07.1995), w: Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski*, Città del Vaticano: LEV 1996, s. 607-610.
- Jan Paweł II, Katecheza *Drogi ekumenizmu* (26.07.1995), w: Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski*, s. 611-614.
- Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Przebacz, a zaznasz pokój* (1.01.1997), Watykan: LEV 1996.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego* [Wrocław, 31.05.1997], w: Jan Paweł II, *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Przemówienia z Pielgrzymki Apostolskiej do Polski w 1997 roku*, Żąbki: Apostolicum 1997, s. 19-24.
- Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis mysterium*, Watykan: LEV 1998.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Asia*, Watykan: LEV 1999.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Oceania*, Watykan: LEV 2001.
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, Watykan: LEV 2001.
- Jan Paweł II, *Address to the Greek Orthodox Delegation Sent by H. B. Christodoulos* (Watykan, 11.03.2002, www.vatican.va).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan: LEV 2003.
- Jan Paweł II, *Vespers Liturgy on the Occasion of the 40th Anniversary of the Promulgation of the Conciliar Decree Unitatis redintegratio* (Watykan, 13.11.2004, www.vatican.va).
- Jan Paweł II, *Testament*, Watykan: LEV 2005.
- Jeanes G., *A Reformation Treatise on the Sacraments*, „The Journal of Theological Studies” 46(1995), nr 1, s. 149-190.
- Jeanes G., *Cranmer and Common Prayer*, w: *The Oxford Guide to the Book of Common Prayer: A Worldwide Survey*, red. C. Hefling, C. Shattuck, Oxford: Oxford University Press 2006, s. 21-38.
- Jedin H., *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 1-4, Freiburg: Herder 1949-1975.

- Joas H., *G.H. Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought*, Cambridge: MIT Press 1985.
- Joas H., *The Creativity of Action*, Chicago: University of Chicago Press 1996.
- Joas H., *The Genesis of Values*, Chicago: University of Chicago Press 2000.
- Joas H., *War and Modernity*, Cambridge: Polity 2003.
- Joas H., *Do We Need Religion?: On the Experience of Self-Transcendence*, Boulder: Paradigm Publishers 2008.
- Joas H., *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*, Washington, DC: Georgetown University Press 2013.
- Jone H., *Moral Theology*, tłum. U. Adelman, Westminster: The Newman Bookshop 1945.
- Jonsen A.R., Toulmin S., *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley: University of California Press 1988.
- Kasper W., *Lasting Significance and Urgency of "Unitatis Redintegratio"* (11.11.2004, www.vatican.va).
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 1994.
- Kelly K.T., *New Directions in Moral Theology: The Challenge of Being Human*, London: Geoffrey Chapman 1992.
- Keenan J.F., *Moral Wisdom: Lessons and Texts from the Catholic Tradition*, Lanham: Rowman & Littlefield 2004.
- Keenan J.F., *Ethics of the Word: Voices in the Catholic Church Today*, Lanham: Rowman & Littlefield 2010.
- Keenan J.F., *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: From Confessing Sins to Liberating Consciences*, London–New York: Continuum 2010.
- Kernan D., *Jurisdiction and the Keys*, w: *A Companion to Richard Hooker*, s. 435-480.
- Kharlamov V., *Vatican II on Ecumenism and the Eastern Orthodox Church*, „Journal of Ecumenical Studies” 38(2001), nr 2-3, s. 168-188.
- Kirk K.E., *Some Principles of Moral Theology and Their Application*, London: Longmans, Green & Co. 1920.
- Kirk K.E., *Conscience and Its Problems: An Introduction to Casuistry*, London: Longmans, Green & Co. 1927.
- Kirk K.E., *The Vision of God: The Christian Doctrine of the 'summum bonum'*, London: Longmans, Green and Co. 1931.
- Kirk K.E., *The Threshold of Ethics*, London: Skeffington & Son 1933.
- Klaassen W., *Anabaptist Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 20-21.
- Klaassen W., *Mennonite Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 377-378.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi o „Raporcie końcowym” ARCIC I* [z 27.03.1982], 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, *Deklaracja Dominus Iesus*, Watykan: LEV 2000.
- Księgi wyznaniowe Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego* (www.luteranie.pl).
- Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin: TN KUL 1997.
- Kymlicka W., *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press 1989.

- Kymlicka W., *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford: Clarendon Press 1990.
- Kymlicka W., *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press 1995.
- Lambeth Conference 1930, *The Resolutions* (www.anglicancommunion.org).
- Lambeth Conference 1958, *The Resolutions* (www.anglicancommunion.org).
- Lambeth 98, *The Resolutions*, London: The Conference 1998 (www.anglicancommunion.org).
- L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica "Veritatis splendor". Atti del simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, red. R. Tremblay, L.F. Ladaria, A.R. Luño, Vatican City: LEV 2006.
- Lawrence D., *A Theological Model for Holiness Ethics*, [Library and Archives Canada] 2008.
- Lawrence J., *Bonhoeffer: A Guide for the Perplexed*, London–New York: T&T Clark 2010.
- Lazareth W.H., *Lutheran Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 360-363.
- Lehmann P.L., *Ethics in a Christian Context*, London: SCM Press 1963.
- Leibholz G., *Memoir*, w: D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, s. 11-35.
- Linking the Human Life Issues*, red. R. Hittinger, Chicago: Regnery Books 1986.
- Liturgies of the Western Church*, red. B. Thompson, Cleveland: Meridian Books 1961.
- Lloyd G., *Charles Wesley and the Struggle for Methodist Identity*, Oxford: Oxford University Press 2007.
- Long E.L., *Modern Protestant Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 383-384.
- Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, red. D.B. Robertson, Cleveland–New York: Meridian Books 1957.
- Lovin R.W., *Christian Faith and Public Choices: The Social Ethics of Karl Barth, Brunner and Bonhoeffer*, Philadelphia: Fortress Press 1984.
- Lovin R.W., *Theology, Ethics and Culture*, w: *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, t. 2, red. D.F. Ford, Oxford: Blackwell 1989, s. 75-87.
- Lovin R.W., *Christian Realism and the New Realities*, Cambridge: Cambridge University Press 2008.
- Luter M., *O wolności chrześcijańskiej*, tłum. W. Niemczyk, Warszawa: Znaki Czasu 1991.
- Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*, red. C. Gore, New York: Thomas Wittaker 1889.
- MacIntyre A.C., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1981.
- MacIntyre A.C., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1988.
- Macquarrie J., *Three Issues in Ethics*, London: SCM Press 1970.
- Macquarrie J., *Manichean Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 365-366.
- Mahoney J., *Seeking the Spirit: Essays in Moral and Pastoral Theology*, London: Sheed and Ward 1981.

- Mahoney J., *Bio-ethics and Belief: Religion and Medicine in Dialogue*, London: Sheed and Ward 1984.
- Mahoney J., *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford: Clarendon Press 1989.
- Man in Community: Christian Concern for the Human in Changing Society*, red. E. de Vries, New York: Association Press 1966.
- Maritain J., *Man and the State*, Chicago: University of Chicago Press 1951.
- Martin Luther: Selections from His Writings*, oprac. J. Dillenberger, Garden City: Anchor Books 1961.
- Marty M.E., *The Lost Worlds of Reinhold Niebuhr*, „The American Scholar” 45(1976), nr 4, s. 566-572.
- Mascall E.L., *The Openness of Being: Natural Theology Today*, London: Darton, Longman and Todd 1971.
- Mattison III W.C., *Introducing Moral Theology: True Happiness and the Virtues*, Grand Rapids: Brazos Press 2008.
- McClain L., *Troubled Consciences: New Understandings and Performances of Penance among Catholic in Protestant England*, „Church History” 82(2013), nr 1, s. 90-124.
- McCorkle M., *On Recent Political Uses of Reinhold Niebuhr: Toward a New Appreciation of His Legacy*, w: *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics: God and Power*, red. R. Harries, S. Platten, Oxford: Oxford University Press 2010, s. 18-41.
- McGrade A.S., *Reason*, w: *The Study of Anglicanism*, s. 105-117.
- McGrath A.E., *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- McGrath A.E., *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford: Blackwell 1987.
- McGrath A.E., *Reformation Thought: An Introduction*, Oxford: Basil Blackwell 1988.
- McGrath A.E., *Historical Theology: An Introduction to the History of the Christian Thought*, Oxford: Blackwell 1998.
- McGrath A.E., *In the Beginning: The Story of the King James Bible and how It Changed a Nation, a Language and a Culture*, London: Hodder and Stoughton 2001.
- McGrath A.E., *A Scientific Theology*, t. 1-3, Edinburgh–London: T&T Clark 2001-2003.
- McGrath A.E., *Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life*, Oxford: Blackwell 2005.
- McGrath A.E., *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution – A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*, New York: Harper One 2007.
- McGrath A.E., McGrath J.C., *The Dawkins Delusion?: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, London: SPCK 2007.
- McKeogh C., *Political Realism of Reinhold Niebuhr: A Pragmatic Approach to Just War*, New York: St. Martin's Press 1997.
- McLaughlin R.E., *Truth, Tradition and History: Historiography of High/Late Medieval and Early Modern Penance*, w: *A New History of Penance*, red. A. Firey, Leiden–Boston: Brill 2008, s. 19-71.
- McLean E.B., *Roman Catholicism and the Right to Work*, Lanham: University Press of America 1985.

- McLean E.B., *Law and Civilization: The Legal Thought of Roscoe Pound*, Lanham: University Press of America 1992.
- McNeill J.T., *The History and Character of Calvinism*, New York: Oxford University Press 1954.
- McNeill J.T., *Unitive Protestantism: The Ecumenical Spirit and Its Persistent Expression*, London: Epworth Press 1964.
- McWilliams W.C., *Reinhold Niebuhr: New Orthodoxy for Old Liberalism*, „The American Political Science Review” 56(1962), nr 4, s. 874-885.
- Meaning of Marriage: Family, State, Market and Morals, The*, red. R.P. George, J.B. Elsh-tain, Dallas: Spence Publications 2006.
- Mehl R., *Catholic Ethics and Protestant Ethics*, tłum. J.H. Farley, Philadelphia: Westminster Press 1971.
- Meilaender G., *Body, Soul and Bioethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1995.
- Meilaender G., *Bioethics: A Primer for Christians*, Grand Rapids: Eerdmans 1996.
- Meilaender G., *Things that Count: Essays Moral and Theological*, Wilmington: ISI Books 2000.
- Meilaender G., *Bioethics: A Primer for Christians*, Grand Rapids: Eerdmans 1996.
- Meilaender G., *Neither Beast Nor God: The Dignity of the Human Person*, New York: Encounter Books 2009.
- Meilaender G., *Should We Live Forever? The Ethical Ambiguities of Aging*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2013.
- Merecki J., *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Lublin: RW KUL 2001.
- Miscellaneous Writings and Letters of Thomas Cranmer*, red. J.E. Cox, Cambridge: The University Press 1846.
- Mitchell B., *Law, Morality and Religion in a Secular Society*, Oxford: Oxford University Press 1967.
- Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, red. D. Mieth, Freiburg: Herder 1994.
- Mortimer R.C., *The Elements of Moral Theology*, London: A.&C. Black 1947.
- Mortimer R.C., *Christian Ethics*, London: Hutchinson's University Library 1950.
- Muelder W.G., *The Ethical Edge of Christian Theology: Forty Years of Communitarian Personalism*, New York: Edwin Mellen Press 1983.
- Nagórny J., *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin: RW KUL 1989.
- Nagy S., *Trwałe wartości „Dekretu o ekumenizmie” oraz ich wpływ na katolicką postawę ekumeniczną*, w: *Święta tajemnica jedności. „Dekret o ekumenizmie” po dwudziestu latach*, s. 25-36.
- Natural Law and Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics and Politics in the Work of Germain Grisez*, red. R.P. George, Washington, DC: Georgetown University Press 1998.
- Natural Law and Theology*, red. C.E. Curran. R. McCormick [Readings in Moral Theology 7], New York: Paulist Press 1999.

- Natural Law Theory: Contemporary Essays*, red. R.P. George, Oxford: Clarendon Press 1992.
- New Dictionary of Christian Ethics*, A, red. J.F. Childress, J. Macquarrie, London: SCM Press 1986.
- New History of Penance*, A, red. A. Firey, Leiden–Boston: Brill 2008.
- New Wine, New Wineskins: A Next Generation Reflects on Key Issues in Catholic Moral Theology*, red. W.C. Mattison III, Lanham: Rowman & Littlefield 2005.
- New Yoder, The*, red. P. Dula, C.K. Huebner, Eugene: Cascade Books 2010.
- Nichols A., *The Panther and the Hind: A Theological History of Anglicanism*, Edinburgh: T&T Clark 1993.
- Niebuhr H.R., *The Kingdom of God in America*, New York: Harper 1937.
- Niebuhr H.R., *Christ and Culture*, New York: Harper 1951.
- Niebuhr H.R., *Radical Monotheism and Western Culture*, New York: Harper 1960.
- Niebuhr H.R., *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*, New York: Harper & Row 1963.
- Niebuhr R., *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, New York: Charles Scribner's Sons 1932.
- Niebuhr R., *An Interpretation of Christian Ethics*, New York–London: Harper and Brothers 1935.
- Niebuhr R., *The Christian Faith and the Common Life*, w: World Conference on Church, Community and State, *The Christian Faith and the Common Life*, red. N. Ehrenström [i in.], London: G. Allen & Unwin 1938, s. 69-100.
- Niebuhr R., *Christianity and Power Politics*, New York: C. Scribner's Sons 1940.
- Niebuhr R., *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, t. 1-2, New York: Charles Scribner's Sons 1941-1943.
- Niebuhr R., *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense*, New York: C. Scribner's Sons 1944.
- Niebuhr R., *Discerning the Signs of the Times: Sermons for Today and Tomorrow*, New York: C. Scribner's Sons 1946.
- Niebuhr R., *The Irony of American History*, New York: Scribner 1952.
- Niebuhr R., *Man's Nature and His Communities*, New York: Charles Scribner's Sons 1965.
- Nixon J., *Towards the Virtuous University: The Moral Bases of Academic Practice*, London–New York: Routledge 2008.
- Nixon J., *Higher Education and the Public Good: Imagining the University*, London–New York: Continuum 2011.
- Noonan J.T., *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press 1965.
- Noonan J.T., *Contraception*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 124-126.
- Norm and Context in Christian Ethics*, red. G.H. Outka, P. Ramsey, New York: Scribner 1968.
- Nowosad S., *Ekumeniczny wymiar wiary*, „Roczniki Teologiczne” 41(1994), z. 3, s. 93-95.

- Nowosad S., *Współczesne zagadnienia demograficzne i moralna ocena proponowanych rozwiązań*, „Roczniki Teologiczne” 42(1995), z. 3, s. 87-104.
- Nowosad S., *Życie w Chrystusie. 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., *Konferencja biskupów anglikańskich Lambeth '98*, „Zamojski Informator Diecezjalny” 8(1999), nr 1, s. 74-79.
- Nowosad S., *Wyzwania Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, „Zamojski Kwartalnik Kulturalny” 1999, nr 1-2, s. 16-23.
- Nowosad S., *Moralność w dialogu ekumenicznym*, „Roczniki Teologiczne” 47(2000), z. 3, s. 47-77.
- Nowosad S., *Odnowa anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*, Lublin: RW KUL 2001.
- Nowosad S., *Ewangelickie odrodzenie etyki anglikańskiej w XVIII i XIX w.*, w: *Żyć godnie w zmieniającym się świecie*, red. Z. Sareło, Ząbki: Apostolicum 2004, s. 81-98.
- Nowosad S., *Anglikanizm*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom: Polwen 2006, s. 33-60.
- Nowosad S., *Natural Law in the 20th c. Renewal of Anglican Moral Theology*, w: *Das Naturrecht und Europa*, red. T. Guz, Frankfurt am Main: Peter Lang 2007, s. 443-462.
- Nowosad S., *Prawda człowieka – prawda jego działania*, w: *Antropologia teologiczno-moralna. Koncepcje, kontrowersje, inspiracje*, red. I. Mroczkowski, J. Sobkowiak, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2008, s. 57-82.
- Nowosad S., *Responding to the Great Challenges Facing the Church Today: Blessed John Paul II and the Ecclesiology of Communion*, w: *International Eucharistic Congress 2012, Proceedings of the International Symposium of Theology: The Ecclesiology of Communion Fifty Years after the Opening of Vatican II*, Dublin: Veritas Publications 2013, s. 302-325.
- Null A., *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance: Renewing the Power to Love*, Oxford: Oxford University Press 2000.
- Nygren A., *Agape and Eros: A Study of the Christian Idea of Love*, t. 1-2, tłum. A.G. Herbert, London: SPCK 1932-1939.
- Oden T.C., *Radical Obedience: The Ethics of Rudolf Bultmann*, London: Epworth Press 1965.
- Oderberg D.S., *The Metaphysics of Identity over Time*, Basingstoke: Macmillan 1993.
- Oderberg D.S., *Applied Ethics: A Non-Consequentialist Approach*, Oxford: Blackwell Publishers 2000.
- Oderberg D.S., *Moral Theory: A Non-Consequentialist Approach*, Oxford: Blackwell Publishers 2000.
- O'Donovan O., *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, Leicester: Inter-Varsity Press 1986.
- O'Donovan O., *On the Thirty Nine Articles: A Conversation with Tudor Christianity*, Carlisle: The Paternoster Press 1993.

- O'Donovan O., *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- O'Donovan O., *Church in Crisis: The Gay Controversy and the Anglican Communion*, Eugene: Cascade Books 2008 [wyd. brytyjskie: *A Conversation Waiting to Begin: The Churches and the Gay Controversy*, London: SCM Press 2009].
- Odozor P.I., *Richard McCormick and the Renewal of Moral Theology*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1995.
- Odozor P.I., *Moral Theology in an Age of Renewal: A Study of the Catholic Tradition since Vatican II*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2003.
- Okholm D.L., *Nygren Andreas*, w: *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, s. 635.
- O'Malley J.W., *The First Jesuits*, Cambridge: Harvard University Press 1993.
- O'Malley J.W., *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge: Harvard University Press 2000.
- O'Malley J.W., *What Happened at Vatican II*, Cambridge: Harvard University Press 2008.
- O'Malley J.W., *A History of the Popes: From Peter to the Present*, Lanham: Sheed & Ward 2010.
- O'Malley J.W., *Trent: What Happened at the Council*, Cambridge–London: The Belknap Press of Harvard University Press 2013.
- Oppenheimer H., *Law and Love: A Study in Practical Christian Ethics*, London: Faith Press 1962.
- Oppenheimer H., *The Character of Christian Morality*, London: Faith Press 1965.
- Ottati D.F., *The Niebuhrian Legacy and the Idea of Responsibility*, „Studies in Christian Ethics” 22(2009), nr 4, s. 399-422.
- Oxford Handbook of Theological Ethics*, The, red. G. Meilaender, W. Werpehowski, Oxford: Oxford University Press 2005.
- Paroles de Pape, paroles protestantes*, red. O. Abel [i in.], Paris: Les Bergers et les Mages 1995.
- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* [1964], w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa: IW PAX 1981, s. 81-114.
- Perkins W., *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*, London: I. Legat 1606.
- Perry M.J., *Morality, Politics and Law*, New York: Oxford University Press 1990.
- Peterson C.M., *Who Is the Church? An Ecclesiology for the Twenty-First Century*, Minneapolis: Fortress Press 2013.
- Phelps H., *Alain Badiou: Between Theology and Anti-Theology*, Durham: Acumen 2013.
- Pimen of Moscow, *An Orthodox View of Contemporary Ecumenism*, w: *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement: Documents and Statements 1902-1975*, red. C.G. Patelos, Geneva: World Council of Churches 1978, s. 325-337.
- Pinckaers S.T., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 1994.
- Pinckaers S.T., *Morality: The Catholic View*, tłum. M. Sherwin, South Bend: St. Augustine's Press 2001.

- Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology, The*, red. J. Berkman, C.S. Titus, Washington, DC: Catholic University of America Press 2005.
- Platten S., *Moral Differences <No Bar to Unity>*, „The Tablet” 248(1994), nr 8030, s. 844-845.
- Plekon M., *Hidden Holiness*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2009.
- Pollard A.F., *Thomas Cranmer and the English Reformation, 1489-1566*, London: Putnam's Sons 1926.
- Polska teologia moralna czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2006.
- Pontificia Academia pro Vita, *The Culture of Life: Foundations and Dimensions*, red. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Città del Vaticano: LEV 2002.
- Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e procreazione umana. Commenti sul documento*, Città del Vaticano: LEV 2007.
- Porter J., *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Louisville: Westminster John Knox Press 1990.
- Porter J., *Moral Action and Christian Ethics*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 1995.
- Porter J., *Natural and Divine Law: Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Ottawa: Novalis–Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 1999.
- Porter J., *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2005.
- Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law, A*, red. M. Cromartie, Washington, DC: Ethics and Public Policy Center – Grand Rapids: Eerdmans 1997.
- Preston R.H., *Religion and the Persistence of Capitalism*, London: SCM 1979.
- Preston R.H., *Church and Society in the Late Twentieth Century: The Economic and Political Task*, London: SCM 1983.
- Preston R.H., *The Future of Protestant Ethics*, Manchester: John Rylands University Library of Manchester 1984.
- Preston R.H., *The Future of Christian Ethics*, London: SCM 1987.
- Preston R.H., *Confusions in Christian Social Ethics: Problems for Geneva and Rome*, London: SCM 1994.
- Prima e dopo Assisi. Cristianesimo, cultura, religioni*, red. M. Borghesi [i in.], Roma: Editoriale Italiana 2000 2012.
- Promise of Lutheran Ethics, The*, red. K.L. Bloomquist, J.R. Stumme, Minneapolis: Fortress Press 1988.
- Provan C.D., *The Bible and Birth Control*, Monongahela: Zimmer 1989.
- Pugh J.C., *Religionless Christianity: Dietrich Bonhoeffer in Troubled Times*, London–New York: T&T Clark 2008.
- Ramsey P., *Basic Christian Ethics*, London: SCM 1950.
- Ramsey P., *Deeds and Rules in Christian Ethics*, Edinburgh: Oliver & Boyd 1965.
- Ramsey P., *Ethics at the Edges of Life: Medical and Legal Intersections*, New Haven: Yale University Press 1978.
- Rasmussen L.L., *Dietrich Bonhoeffer: Reality and Resistance*, Louisville: Westminster John Knox Press 2005.

- Ratzinger J., *Kościół – ekumenizm – polityka* [Kolekcja Communio 5], Poznań–Warszawa: Pallottinum 1990.
- Ratzinger J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Ratzinger J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* [Opera omnia, t. 11], tłum. W. Szymona, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012.
- Reckoning with Barth: Essays in Commemoration of the Centenary of Karl Barth's Birth*, red. N. Biggar, London: Mowbray 1988.
- Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, red. A.C. Cochrane, Louisville: Westminster John Knox Press 2003.
- Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics: God and Power*, red. R. Harries, S. Platten, New York: Oxford University Press 2010.
- Reinhold Niebuhr Revisited: Engagements with an American Original*, red. D.F. Rice, Grand Rapids: Eerdmans 2009.
- Reorientation of Higher Education: Challenging the East-West Dichotomy, The*, red. B. Adamson, J. Nixon, F. Su, Hong Kong: CERC University of Hong Kong/Springer 2013.
- Responsibility, God and Society: Theological Ethics in Dialogue* [Festschrift Roger Burggraeve], red. J. de Tavernier, J. Selling, J. Verstraeten, P. Schotsmans, Leuven–Paris–Dudley: Peeters 2008.
- Responsible Government in a Revolutionary Age*, red. Z.K. Matthews, New York: Association Press 1966.
- Richie T.L., *A Politics of Pluralism in American Democracy: Reinhold Niebuhr's Christian Realism as a National Resource in a post-9/11 World*, „Journal of Ecumenical Studies” 45(2010), nr 3, s. 471-492.
- Rittgers R.K., *The Reformation of the Keys: Confessions, Conscience and Authority in Sixteenth-Century Germany*, Cambridge: Harvard University Press 2004.
- Rittgers R.K., *Embracing the “True Relic” of Christ: Suffering, Penance and Private Confession in the Thought of Martin Luther*, w: *A New History of Penance*, s. 377-393.
- Robertson E.H., *Introduction*, w: D. Bonhoeffer, *The Way to Freedom: Letters, Lectures and Notes 1935-1939*, s. 11-25.
- Robinson J.A.T., *Honest to God*, London: SCM Press 1963.
- Robinson J.A.T., *Christian Morals Today*, London: SCM Press 1964.
- Robinson N.H.G., *The Groundwork of Christian Ethics*, London: Collins 1971.
- Rosik S., *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność. Studium teologiczno-moralne*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1986.
- Sanderson R., *De obligatione conscientiae praelectiones decem*, Londini: Typis R.N. 1660.
- Sanderson R., *Nine Cases of Conscience Occasionally Determined*, London: H. Brome, J. Wright and C. Wilkinson 1678.
- Schlesinger A., *Forgetting Reinhold Niebuhr*, „The New York Times” (z 18.09.2005; www.nytimes.com).
- Schlink E., *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München: C. Kaiser 1946.
- Schlink E., *The Coming Christ and the Coming Church*, tłum. I.H. Neilson [i in.], Edinburgh–London: Oliver and Boyd 1967.

- Schreiner S.E., *The Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin*, Durham, N.C.: Labyrinth Press 1991.
- Schreiner S.E., *Calvin's Use of Natural Law*, w: *A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law*, s. 51-76.
- Sedgwick T.F., *Revising Anglican Moral Theology*, w: *The Anglican Moral Choice*, s. 121-140.
- Sedgwick T.F., *Sacramental Ethics: Paschal Identity and the Christian Life*, Philadelphia: Fortress Press 1987.
- Sedgwick T.F., *The Christian Moral Life: Practices of Piety*, Grand Rapids: Eerdmans 1999.
- Sexuality, Marriage and Family: Readings in the Catholic Tradition*, red. P.I. Odozor, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2001.
- Sifton E., *The Serenity Prayer: Faith and Politics in Times of Peace and War*, New York: W.W. Norton 2003.
- Singer P., *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, Oxford: Oxford University Press 1995.
- Situation Ethics Debate, The*, red. H.G. Cox, Philadelphia: Westminster Press 1968.
- Slater T., *A Manual of Moral Theology for English-speaking Countries*, London: Benziger Brothers 1906.
- Skowronek A., *Próba określenia ekumenizmu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, s. 27-37.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 1986, s. 40-70.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 105-166.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 537-620.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 203-218.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 313-324.
- Splendor of Accuracy: An Examination of the Assertions Made by Veritatis Splendor, The*, red. J.A. Selling, J. Jans, Grand Rapids: Eerdmans 1995.
- Steitz G.E., *Die Privatbeichte und Privatabsolution der Lutherischen Kirche aus den Quellen des XVI. Jahrhunderts*, Frankfurt: K.T. Völcker 1854.
- Stephen B., *Christian Ethics between Withdrawal and Assimilation: A Critical Appraisal of the Ecclesio-Centric Ethics of Stanley Hauerwas*, Leuven: KULeuven 2007 (wydruk komput.).
- Stortz M.E., *Practicing Christians: Prayer as Formation*, w: *The Promise of Lutheran Ethics*, s. 55-73.
- Study of Anglicanism, The*, red. S. Sykes, J. Booty, London: SPCK/Fortress Press 1988.

- Study of Spirituality, The*, red. C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, London: SPCK 1992.
- Stumme J.R., *A Tradition of Christian Ethics*, w: *The Promise of Lutheran Ethics*, s. 1-4.
- Sullivan A., *Virtually Normal: An Argument about Homosexuality*, London: Picador 1995.
- Sullivan W.M., *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley: University of California Press 1982.
- Sullivan W.M., *Work and Integrity: The Crisis and Promise of Professionalism in American Life*, New York: Harper 1995.
- 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.
- Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness, The*, red. W.P. Brown, Louisville–London: Westminster John Knox Press 2004.
- Tietz C., *Dietrich Bonhoeffer: Standing “in the Tradition of Paul, Luther, Kierkegaard, in the Tradition of Genuine Christian Thinking”*, w: *Kierkegaard’s Influence on Theology*, t. 1: *German Protestant Theology*, red. J. Stewart, Farnham: Ashgate 2012, s. 43-64.
- Tillich P., *The Protestant Era*, Chicago: University of Chicago Press 1948.
- Tillich P., *Systematic Theology*, Chicago: University of Chicago Press 1951.
- Tillich P., *The Courage to Be*, New Haven: Yale University Press 1952.
- Tillich P., *Love, Power and Justice*, New York–London: Oxford University Press 1954.
- Tillmann F., *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf: Patmos 1933.
- Traina C.L.H., *Feminist Ethics and Natural Law: The End of the Anathemas*, Washington, DC: Georgetown University Press 1999.
- Trillhaas W., *Moral Theology – Protestant*, w: *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, red. K. Rahner [i in.], t. 4, New York: Herder and Herder 1969, s. 130.
- Moral Theology II: Protestant*, w: *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*, red. K. Rahner, London: Burns & Oates 1975, s. 996.
- Troeltsch E., *The Social Teaching of the Christian Churches*, tłum. O. Wyon, London: Allen & Unwin 1931.
- Uncertain Legacy: Essays on the Pursuit of Liberty, An*, red. E.B. McLean, Wilmington: ISI 1997.
- Veritatis splendor: American Responses*, red. M.E. Allsopp, J.J. O’Keefe, Kansas City: Sheed & Ward 1995.
- Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology*, red. J.A. DiNoia, R. Cessario, Princeton: Scepter Publishers 1999.
- Vidal M., *Nueva moral fundamental: El hogar teológico de la ética*, Bilbao: Desclée de Brouwer 2000.
- Waddams H., *A New Introduction to Moral Theology*, London: SCM 1964.
- Wakefield G.S., *Protestantism*, w: *The Study of Spirituality*, s. 530-537.

- Ware T., *The Orthodox Church*, Harmondsworth: Penguin Books 1963 (wyd. popr.: London: Penguin 1993).
- Warren H.A., *Theologians of a New World Order: Reinhold Niebuhr and the Christian Realists 1920-1948*, New York–Oxford: Oxford University Press 1997.
- Watson P.S., *The Lutheran Riposte*, w: *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, red. E.G. Rupp, P.S. Watson, Philadelphia: Westminster Press 1969, s. 12-28.
- Webb W.W., *The Cure of Souls: A Manual for the Clergy Based Chiefly upon Oriental Authors*, New York: James Pott 1892.
- Webster J., *Barth's Ethics of Reconciliation*, Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- Webster J., *Barth's Moral Theology: Action in Barth's Thought*, Edinburgh: T&T Clark 1998.
- Wellings M., *Evangelicals in Methodism: Mainstream, Marginal or Misunderstood?*, Ilkeston: Moorley's 2005.
- Werpehowski W., *American Protestant Ethics and the Legacy of H. Richard Niebuhr*, Washington, DC: Georgetown University Press 2002.
- Werpehowski W., *Reinhold Niebuhr*, w: *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, red. D.F. Ford, R. Muers, Oxford: Blackwell 2005, s. 204-212.
- West C.C., *Ecumenical Movement, Ethics in the*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 176-184.
- White J.F., *The Sacraments in Protestant Practice and Faith*, Nashville: Abingdon Press 1999.
- Whyte J.A., *Calvinist Ethics*, w: *A New Dictionary of Christian Ethics*, s. 71-73.
- Williams R., *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement*, London–New York: T&T Clark 2000.
- Williams R., *Anglican Identities*, London: Darton, Longman and Todd 2004.
- Wingren G., *Theology in Conflict: Nygren, Barth, Bultmann*, tłum. E.H. Wahlstrom, Edinburgh: Oliver and Boyd 1958.
- Wingren G., *Creation and Law*, tłum. R. McKenzie, Edinburgh: Oliver and Boyd 1961.
- Wogaman J.P., *Christian Ethics: A Historical Introduction*, Louisville: Westminster/John Knox Press 1993.
- World Religions and the United Nations International Conference on Population and Development: A Report on an International and Interfaith Consultation*, Chicago: The Park Ridge Center for the Study of Health, Faith and Ethics 1994.
- Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 12(1996), nr 2, s. 123-136.
- Yoder J.H., *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, Grand Rapids: Eerdmans 1972.
- Yoder J.H., *Nonviolence – A Brief History: The Warsaw Lectures*, red. P.H. Martens, M. Porter, M. Werntz, Waco: Baylor University Press 2010.
- Zwingli U., *Commentary on True and False Religion*, Durham: Labyrinth Press 1981.

Nota bibliograficzna

- Przesłanie ekumeniczne II Soboru Watykańskiego*, w: *Recepcja Vaticanum II w prawie kanonicznym*, red. S. Tymosz, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005, s. 61-88.
- Teologia moralna w kontekście ekumenicznym*, w: *Polska teologia moralna czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006, s. 127-161.
- Moralność w dialogu ekumenicznym*, „Roczniki Teologiczne” 47(2000), z. 3, s. 47-77.
- Świętość w perspektywie ekumenicznej*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 6-7(2011-2012), s. 109-122.
- Ekumeniczny kontekst pojednania*, w: *Wezwanie do pojednania w perspektywie Jubileuszu Roku 2000*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin: RW KUL 2000, s. 179-185.
- Etyka w ujęciu protestanckim* [pierwotnie: *Zarys etyki protestanckiej*], „Roczniki Teologiczne” 53(2006), z. 3, s. 153-170.
- Protestanci wobec prawa naturalnego*, „Roczniki Teologiczne” 55(2008), z. 3, s. 31-47.
- Grzech, pokuta i spowiedź z perspektywy protestanckiej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 52(2014), nr 2, s. 37-65.
- Realizm etyki protestanckiej według Reinholda Niebuhra*, „Roczniki Teologiczne” 62(2015), z. 3, s. 39-57.
- Przykazania kościelne w protestantyzmie?*, w: *Przykazania kościelne dzisiaj. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin: RW KUL 2001, s. 179-191.
- Antykoncepcja w ocenie protestanckiej* [pierwotnie: *Protestanckie spojrzenie na antykoncepcję*], w: *Człowiek. Miłość. Rodzina. Humanae vitae po 30. latach*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin: RW KUL 1999, s. 273-280.
- Z zagadnień etycznych luteranizmu w kontekście ekumenicznym*, w: *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcie SVD z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej*, red. S. Pawłowski, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 209-226.
- Recenzje zawarte w *Lekturach katolickich, protestanckich i innych* ukazały się pierwotnie w następujących czasopismach: „Communio” (2013), „Ethos” (2015), „Forum Teologiczne” (2013), „Roczniki Teologiczne” (1993-2016), „Teologia i Moralność” (2007-2016), „Studia Elbląskie” (2013), „Studia Nauk Teologicznych PAN” (2011-2015), „Studia Oecumenica” (2015), „Studia Theologica Varsaviensia” (2014).

Moral Consequences of Faith: Ecumenical and Protestant Essays

Summary

The history of Christianity has consistently borne witness to the integrity of the Christian message, which includes both doctrine and morality. With the renewal of Catholic moral theology initiated by Vatican II, the Catholic vision of moral life has come to present anew human life as “life in Christ”. *The Pastoral Constitution on the Church in the Modern World Gaudium et spes* (1965) has expressed this in its widely known phrase that it is only Christ who “fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear” (no. 22). Moral theology, precisely as theology, brings to light its supernatural dimension when it points out to the sense of norms of behaviour aiming at salvation: “The moral life, increased and brought to maturity in grace, is to reach its fulfilment in the glory of heaven” (*Catechism of the Catholic Church*, no. 1715).

Though by now much more mature and perfected in many respects (cf. Vatican II, Decree *Optatam totius*, no. 16), moral theology must be nevertheless aware of its peculiar incompleteness being often not interested enough in ecumenical commitment. Catholic moral theology as well as Protestant and Orthodox ethics need to be more willing to enter in mutual dialogues that will enable them to understand and explain the richness of Christian life of faith in its many different traditions. This also applies to official ecumenical dialogues that need to take into account the moral implications of the Gospel and so the moral issues which belong to the Christian heritage. Research in Christian morality, too, needs to include not only one’s own legacy but also that which is part of other denominations. It will all lead to a continuous and fruitful search for an ever better knowledge of the moral truth and its relation to the life of all those who believe in the Risen Lord.

This book is a collection of my essays previously published in different academic journals and joint publications over recent years. They take up all sorts of theological and moral problems in their ecumenical and Protestant contexts (apart from the Anglican tradition, as my Anglican essays are to be published in a separate volume). The last chapter is a collection of my reviews of a few dozens of recently published books, mainly in English, which deal with all kinds of issues meaningful for contemporary moral theology and ecumenical theological dialogues. All these papers aim at making an ecumenical context of Christian morality better understood so that moral theology itself may become more ecumenically oriented. When analysing and presenting various aspects of Christian moral theory and practice it is hoped that non-Catholic accounts of ethical issues will turn out in the eyes of Catholics to be more friendly even if at times in need of a critical approach. Thus, all Christ's disciples will grasp and live the moral consequences of their faith (cf. John Paul II, *Ut unum sint*, no. 68) in the spirit of mutual dialogue and an ongoing exchange of gifts.

Whenever a new publication appears, its author must not forget about words of gratitude toward those to whom he is especially indebted. I want to express here my gratitude to my own professors who had taught me moral theology and introduced me to academic research and teaching. I wish to mention here Prof. Franciszek Greniuk of my own John Paul II Catholic University of Lublin (KUL), Prof. Ireneusz Mroczkowski (UKSW in Warsaw), my late professors Janusz Nagórny and Seweryn Rosik, as well as my current collaborators and friends from the Institute of Moral Theology at KUL. Due to its subject almost all my research work has been done in the libraries at foreign universities, above all at the University of Oxford, the Catholic University of Leuven, the University of Notre Dame, Indiana and the Catholic University of America in Washington, D.C. Among those I met there and to whom I owe a lot for their inspiration and support are Dr Ronald Truman and Prof. Oliver O'Donovan of Christ Church, Oxford, Prof. James McAdams, director of the Nanovic Institute at Notre Dame and Prof. John Grabowski from Washington.

Contemporary Catholic ecumenism has largely originated from the teaching of Vatican II, particularly from its Decree *Unitatis redintegratio*, though of course some earlier ecumenical meetings and debates had happened well before the council. This book's first chapter *The Ecumenical Message of Vatican II* presents major aspects of the Catholic vision of ecumenism as expounded in Vatican II's documents. It is followed by an account of the main ecumenical encounters and official dialogues the Catholic Church has been conducting with other Christian Churches and ecclesial communities.

If faith "possesses a moral content" and "gives rise to and calls for a consistent life commitment" (John Paul II, *Veritatis splendor*, no. 89), Catholic moral theology has to face a new challenge to engage in a dialogue with other Chris-

tian ethical traditions. The second chapter *Moral Theology in an Ecumenical Context* outlines the Christian visions of moral life as well as various specific issues where moral conceptions either converge or diverge. An example of such ecumenical debates has become apparent where Catholic moral theology encounters Protestant theological-ethical concepts.

Since there is “much room for dialogue concerning the moral principles of the Gospel and their implications” (John Paul II, *Ut unum sint*, no. 68) the third chapter *Ecumenical Dialogue on Morality* indicates various ways of justification for ecumenical theological dialogues to include moral issues. Subsequently it discusses the possible subject matter of such dialogues while not ignoring possible difficulties. An analysis of ARCIC II’s agreed statement *Life in Christ: Morals, Communion and the Church* (1994) is put forward as a valuable example of the serious ecumenical endeavour.

Among the so-called lost icons of modern culture (as Rowan Williams once put it) holiness needs particular consideration. In the chapter *Holiness in an Ecumenical Perspective* this conception is emphasized as a universal calling that Christ’s disciples are never to neglect. The one who believes in Christ is to follow Him not by withdrawing from this world but rather in the midst of the world as the Lord himself lived and to “drink the earthly cup to the dregs like Christ himself” (Dietrich Bonhoeffer). Holiness is one of those precious signs of the Spirit’s active presence among all Christ’s followers which should play an ever more growing role in the ecumenical exchange of gifts. When Christians base their hope on the Lord’s prayer and not on their own strength, they can trust that “the great ecumenism of holiness will not fail, with God’s help, to bring results” (John Paul II).

The subsequent chapter called *The Ecumenical Context of Reconciliation* takes into consideration the Great Jubilee of the Year 2000 and its appeal to the divided Christians for reconciliation. Just as sin breaks off the union both with God and neighbour, in the same way the integral reconciliation needs conversion both to God and to brethren. In the today’s context of the deep divisions among Christians an authentic conversion should be ecumenical in character and as such including an examination of conscience that would cover those sins of the past that were against Christian unity.

The chapter *An Outline of Protestant Ethics* attempts to describe and explain the post-Reformation ethical tradition. The major premises of the 16th c. reformers are presented which consequently gave way to the subsequent development of Protestant theology and ethics. Then the characteristic assumptions and features of selected Protestant ethical currents are outlined which include: Lutheran ethics, Calvinist ethics, Anglican ethics (moral theology), Methodist ethics, Anabaptist and Mennonite ethics.

Contrary to a long-standing conviction that Protestants reject natural law, the chapter *Protestants on Natural Law* focuses at demonstrating that the natural law doctrine may have its place in the post-Reformation tradition. Hence, this concept not only becomes a subject of discussions between Protestants and Catholics but also proves useful for Protestants themselves in their relations with the non-Christian world. This chapter sets forth major faith-premises of Protestant Christian ethics, which relate to epistemology, anthropology, soteriology, covenant theology and human sin. Then the Protestants' understanding of natural law in its variety is being set out, starting with Martin Luther and John Calvin. Among contemporary Protestant theologians and ethicists some accept the conception of natural law and even develop it (e.g. Emil Brunner, J. Daryl Charles, Carl Braaten, some Anglican moral theologians), while others are more critical toward the idea or even totally repudiate it as meaningless in their theologies or ethics (e.g. Karl Barth, John H. Yoder, Stanley Hauerwas).

Over the centuries Christianity has developed its own rich doctrine and pastoral practice as regards human sinfulness and man's need of God's saving grace, administering sacraments and preaching the call to repentance and conversion. The Protestant Reformation has significantly changed the earlier Christian sacramental doctrine, including the understanding of man's condition *post lapsum* and the theological meaning of confession with its emphasis on faith rather than on penance and satisfaction. In the chapter *Sin, Penance and Confession from the Protestant Perspective* the attention is first given to that transformation of Catholic sacramentology. Then, some aspects of Luther's teaching are presented that resulted in a weakening of the discipline of private confession. This was further changed in the Reformed tradition, which got rid of the individual confession and absolution. What follows is an analysis of the leading English reformer Thomas Cranmer's changeable opinions on repentance and confession that significantly shaped theology and practice of the Church of England. Some final concluding remarks refer to the more recent modifications of penance as they are demonstrated in modern theological opinions or liturgical books.

In the broader spectrum of Protestant ethics Reinhold Niebuhr's Christian realism still appears to be an important and useful concept. The chapter *Realism of Protestant Ethics in Reinhold Niebuhr* explains several major aspects of the idea which made Niebuhr a very influential figure in the Christian and political context of American life in his days. This would include acknowledging the sinfulness of human nature and its impact on society while stressing the social responsibility both of the individual and of the nation, particularly of the US in the post-war world. Niebuhr himself was active in the public debates and political life. His ideas have been recently revived among some American presidents and politicians who claimed to have been influenced by

them. Several parallels can also be drawn between Protestant Christian realism and Catholic social teaching.

The two subsequent brief chapters provide a view of the precepts of the Church and a moral assessment of contraception from a Protestant perspective. Though some Protestant traditions and communities may speak about the authority of the Church to teach, the chapter *The Precepts of the Church in Protestantism?* explains that it is never identical with the Catholic understanding of *Magisterium Ecclesiae*. The Church may and in fact does encourage the faithful to attend the common acts of worship or to practice penance, but it does not assume the proportions of the “precepts” or “commandments” of the Church. The other essay *Protestants on Contraception* provides a brief analysis of different Protestants approaches to contraception. Though differently, the Protestants generally allow this practice. Some short remarks by M. Luther and J. Calvin on the issues connected to this subject are accompanied by a wider explanation how the Church of England came to allow the use of contraceptives.

It is both in doctrine and morality that Lutheranism, understandably, is to be regarded as a leading Protestant tradition. The chapter *On Lutheran Ethical Issues in an Ecumenical Context* points to some crucial theological and ethical problems relevant to the Lutheran vision of the Christian moral life. They include both individual and communal, even ecclesial, dimensions of ethics, the absolute gratuitousness of God’s saving grace, the theology of the Cross and the doctrine of the two kingdoms. The essay is supplemented by several questions concerning the Lutheran vision.

The chapter entitled *Readings Catholic, Protestant and other* contains the reviews of several dozen recently published books mostly by present-day English and American authors. All of them are either Catholic or Protestant theologians and ethicists who discuss important moral and theological issues. Some of those problems become subjects of ecumenical analyses and debates. It happens still too often that many of those important foreign publications remain unknown or unavailable to the Polish readers. Even if some of those books come up with controversial opinions and may raise criticism they deserve a close reading and analysis.

Indeks osobowy

- Abel Olivier 208, 368
Abelard zob. Piotr Abelard
Adams James Luther 53
Adamson Bob 295, 370
Adelman Urban 362
Adorno Theodor 290, 291
Aertnys Jozef 286
Afan Mawuto Roger 288
Afanasjew Mikołaj 320
Agar Nicholas 345-348, 353
Akwinata zob. Tomasz z Akwinu, św.
Alberti Léon Battista 260
Alfons Liguori, św. 202, 228, 299
Allsopp Michael E. 208, 372
Alois (z Taizé) zob. Frère Alois
Althaus Paul 130
Ames William 104, 112, 176, 353
Amesij Guiljelmi zob. Ames William
Anatrella Tony 263
Anderson Donald 74
Andrewes Lancelot 176
Anscombe Gertrude Elizabeth Margaret 333
Appiah Kwame Anthony 296, 353
Aquinas zob. Tomasz z Akwinu, św.
Aram I 28
Arendt Hannah 295
Arkes Hadley 260
Arokiasamy Soosai 288
Arrighi Jean-Francois 16, 353
Arystoteles 221, 228, 233, 260, 293, 298, 326, 331, 351
Atenagoras I 24, 26
Atkinson David John 48, 368
Auer Alfons 288
Augustyn, św. 84, 135, 143, 144, 145, 148, 164, 169, 183-184, 202, 228, 229, 276, 291, 354
Autiero Antonio 288
Aveling John Cedric Hugh 73, 354
Avis Paul 282-285, 354
Badiou Alain 307-310, 354, 368
Baelz Peter 74
Banner Michael 44, 52, 92, 114, 354
Barragán Javier Lozano 236
Barth Karl 42-44, 45, 48, 52, 89, 106, 111, 114, 127-128, 187, 210, 251, 283, 284, 325-326, 328, 329, 354, 363, 370, 373, 380
Bartłomiej I 24
Barton Stephen C. 89, 357
Battles Ford Lewis 135, 355
Bauman Zygmunt 300
Baxter Richard 25, 112, 176
Baycroft John 74

- Bea Augustyn 16
Beach Waldo 104, 108, 122-124, 124, 192, 354
Beauchamp Tom 223
Beck Brian 341
Beckley Harlan 252
Bell George Kennedy Allen 88, 166, 354
Benedict XVI zob. Benedykt XVI
Benedykt XVI 25, 35-36, 37-38, 84, 85, 95, 189, 256, 289, 302, 304, 315, 316, 319, 321, 326, 351, 354, 369-370
Benne Robert 90, 109, 195, 196, 198, 199, 211-212, 214, 252, 354
Bennett John Coleman 52, 65, 165, 253, 354, 356
Berkman John 227, 369
Bernanosconi O. 258
Berry John Anthony 319
Bertone Tarcisio 95, 354
Best Thomas F. 359
Bethge Eberhard 90
Biggar Nigel 44, 255, 354, 370
Black Rufus 55, 218-219, 355
Black Virginia 221
Blackmun Harry 333
Bloomquist Karen Lou 90, 210, 211, 354, 369
Blum Peter C. 291
Boff Leonardo 288
Bole Thomas J. 280
Boley William H. 115, 355
Bonhoeffer Dietrich 10, 43, 45-46, 86-93, 354, 355, 357, 363, 369, 370, 372, 379
Bonnin Eduard 288
Booty John Everett 78, 356, 371
Bordeyne Philippe 278
Borghesi Massimo 304, 305-306, 369
Bostrom Nick 313, 347
Bowden John 355
Boyle Joseph 54, 218-219, 221, 225, 281
Braaten Carl Edward 11, 55, 107, 127, 128, 131-132, 197, 355, 380
Brat Roger (z Taizé) 95, 354
Brazal Agnes 289
Bretzke James Thomas 55, 245-246, 313-315, 355
Brightman Edgar Sheffield 116
Bromiley Geoffrey William 128, 357
Brooks David 167-168, 355
Brown Charles Calvin 167, 355
Brown Chris 267
Brown Malcolm 248
Brown Robert McAfee 162, 165, 357
Brown William Adams 165
Brown William Patrick 249, 372
Brugger Eugene Christian 238-239, 355
Brunner Emil 43, 44-45, 129-130, 187, 355, 380
Bucer Martin 138, 149
Buchanan Allen 348
Bullinger Heinrich 126
Bultmann Rudolf 45, 48, 367, 373
Burggraave Roger 277-279, 370
Butler Joseph 113
Butler Sara 74
Buttiglione Rocco 305
Cahill Lisa Sowle 184-185, 243, 244, 252, 288, 355
Calhoun Robert Lowry 165
Calixtus Georg 25
Calvin John zob. Kalwin Jan
Campos Clement 289
Canavan Francis 222
Canlis Julie 318
Carey George Leonard 24
Carter Jimmy 167
Casado Abelardo Lobato 262
Casini Carlo 237
Cassidy Edward Idris 24, 29, 97
Cavert Samuel McCrea 165
Cereti Giovanni 63, 65, 67-70, 72, 356
Cessario Romanus 208, 214, 217, 257, 372
Chadwick Henry 78, 356
Chapman David M. 342
Chapman Mark D. 248

- Chappell Timothy David John 223, 360
Charles J. Daryl 125, 126, 128, 129, 130, 356, 380
Chathanatt John 289
Cherry Mark J. 279, 353
Chiavacci Enrico 288
Childress James Franklin 43, 52, 139, 223, 355, 356, 366
Childs James M. 211, 213
Chomiakow Aleksiej 25, 26
Christodoulos (arcybiskup Aten) 25, 95, 361
Chuang Elaine L. 360
Clancy Finbarr 317
Cochrane Arthur C. 135, 370
Coggan Donald 24
Coles Romand 291
Commendone Giovanni Francesco 337
Compagnoni Francesco 63, 356
Congar Ives 23, 329
Connolly Hugh G. 317
Cosin John 176, 356
Cox Harvey Gallagher 52, 371
Cox John Edmund 147, 365
Cozzoli Mauro 236
Cranmer Thomas 11, 142-150, 361, 365, 369, 380
Critchley Simon 310
Cromartie Michael 55, 107, 355, 369
Cromwell Thomas 142, 144
Cross Frank Leslie 176, 353
Cross Peter 74
Crouter Richard 169, 356
Crowe Michael B. 127, 356
Cúneo María Martha 300
Cuomo Mario 333
Curran Charles Edward 55, 244, 286, 287, 314, 356, 365
Cyceron 220
D'Agostino Francesco 237
Dackson Wendy 248
Davis Henry 287, 356
Davis Morris L. 341, 344
Dawkins Richard 268, 269, 364
De Mingo Kaminouchi Alberto 299
De Tavernier Johan 277, 278, 370
DeGrazia David 348
Del Missier Giovanni 300
Delkeskamp-Hayes Corinna 280
Demarinis Valerie 185, 188, 356
Demezzi Cristina 306
Demmer Klaus 288
Denaux Adelbert 74
Dennett Daniel 269
Derrida Jacques 290, 291
Dewar Lindsay 52, 130, 177-178, 179, 181, 357
Di Pietro Maria Luisa 236
Dieter Theodor 54, 200, 209, 357
Dillen Annemie 278
Dillenberger John 151, 364
Dimitrios I 24, 27
DiNoia Joseph Augustine 208, 214-215, 372
Dix Gregory 150, 357
Donfried Karl Paul 209
Donovan Marcus 177, 357
Dougherty Jude P. 260
Duff Nancy J. 250
Dula Peter 290, 366
Dulles Avery 216, 329
Dulles John Foster 165
Duprey Pierre 74
Durkheim Émil 323
Dury John 25
Dürer Albrecht 261
Dworkin Ronald 226, 293
Dyck Arthur J. 185, 188, 356
Dymitr I zob. Dimitrios I
Dyson Anthony Oakley 223
Edwards David Lawrence 52, 357
Ehrenström Nils 165, 366
Ela Jean-Marc 288
Elder Ellen Rozanne 74
Ellis Fiona 349-352, 357
Ellul Jacques 128, 357

- Elmen Paul 152, 353
 Elshtain Jean Bethke 208, 330, 365
 Emmanuel (metropolita Francji) 318
 Engelhardt Hugo Tristram 279-282, 353, 355, 357, 358
 Erazm z Rotterdamu 143

 Facchini Fiorenzo 236
 Faggioni Maurizio 236
 Fagley Richard Martin 188, 357
 Fant Clyde E. 87, 89, 357
 Farley James H. 120, 365
 Farley Margaret A. 188, 288, 288, 357
 Fears J. Rufus 220
 Feltham Oliver 310
 Fergusson David 53, 357
 Field David F. 48, 368
 Filaret (metropolita Moskwy zm. 1867) 25
 Filaret (patriarcha Moskwy ur. 1929) 26
 Finnis John 54, 218-219, 221, 225, 239, 276, 293, 294-295, 302, 333, 334
 Firey Abigail 140, 364, 366
 Fisher Anthony 301-304, 357
 Fisher John, św. 143
 Flannery Kevin L. 261
 Fletcher John 340
 Fletcher Joseph Francis 51, 114, 127, 357, 358
 Ford David F. 89, 161, 357, 363, 373
 Ford John 287
 Ford Norman M. 303, 357
 Forrester Duncan B. 247
 Forsaith Peter S. 340, 344, 353, 358
 Foucault Michel 290, 291
 Fox-Genovese Elizabeth 333
 Fra Angelico 224
 Francis (Pope) zob. Franciszek (papież)
 Francis Keith A. 340, 358
 Franciszek (papież) 315
 Franciszek z Asyżu, św. 305
 Fransen Frederic J. 281
 Fredrickson David E. 211, 213
 Frère Alois (z Taizé) 95, 354
 Frère Roger zob. Brat Roger

 Fuchs Josef 228, 233-235, 286, 288, 358, 365
 Fuchs Lorelei F. 273-275, 358, 359
 Fukuyama Francis 311, 347
 Fuller Lon 293
 Fuller Reginald Horace 45, 78, 91, 355, 358
 Fuller Timothy 221

 Gajek Jan Sergiusz 18, 362
 Galileusz 260
 Gallagher John A. 286
 Gallagher Raphael 299
 Galligan Timothy 74
 Gamaleri Giampiero 237
 Gardiner Stephen 144
 Gascoigne Robert 288
 Gassmann Gunther 74
 Gaume Jean Joseph 152, 358
 Geldhof Joris 319
 Génicot Edouard 286
 George Robert Peter 54, 221, 224-226, 239, 260, 295, 330-335, 353, 358, 366
 George Timothy 126, 358
 Gibson William 340, 353, 358
 Gilkey Langdon 167, 358
 Gill Richard 259, 360
 Gill Robin 229-231, 358
 Gilleman Gérard 287, 358
 Gladden Washington 49
 Gleghorn Michael 160, 358
 Glover Jonathan 223
 Głowoski Paweł 337
 Gnada Aristide 300
 Gocko Jerzy 369
 Goldsworthy Jeffrey 225
 Gomes Rogério 300
 Gomez Fausto 289
 Gonzaga Ercole 338
 Gordon Bruce 147, 359
 Gore Charles 176-177, 283, 354, 363
 Gormally Luke 236
 Gowin Anna 201

- Gómez-Lobo Alfonso 232-233, 359
Górka Leonard 26, 189, 359
Grabowski John 9, 152, 359, 378
Gracjan (XII w.) 293
Graham Elaine L. 247, 358
Graham Mark Edward 233-235, 359
Grebel Conrad 116
Grenholm Carl-Henric 248
Greniuk Franciszek 9, 58, 359, 378
Grey Aubrey de 347
Griffiths Paul J. 252, 310
Grisez Germain 54, 55, 218-219, 221, 225, 239, 281, 287, 295, 359, 365
Gros Jeffrey 359
Grzegorz Teolog św. 25
Grześkowiak Alicja 264
Guardini Romano 276, 323
Guder Darrell 328, 329
Guevara Ernesto Che 310
Guise Charles de 338
Guroian Vigen 252
Gury Jean-Pierre 286
Gustafson James Moody 53, 105, 106, 174, 175, 193, 212, 246, 255, 288, 359
Gutiérrez Gustavo 288
Guz Tadeusz 130, 367
Gwynne Sarah 272
- H**
Habermas Jürgen 260, 300, 323
Hadley David J. 358
Hall Amy Laura 252
Hall Douglas John 164, 359
Halliwell Martin 167, 359
Hallward Peter 307, 310
Hampson Daphne 139, 359
Hansel Georges 278
Harnack Adolf von 42
Harries Richard 167, 364, 370
Harris John 223, 311, 313, 359
Hart Herbert Lionel Adolphus 221, 293
Hartmann Klaus 279
Hatchett Marion Josiah 145
- Hauerwas Stanley 53, 55, 116, 128-129, 199, 218-219, 252, 253, 276, 284, 290, 359-360, 371, 380
Hauskeller Michael 310-313, 360
Häring Bernard 287, 360
Healy Nicholas 329
Hebert Arthur Gabriel 47, 367
Hefling Charles 150, 361
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 308, 323
Heidegger Martin 351
Hellín Francisco Gil 237, 262
Henrik St. 95, 354
Henry Carl Ferdinand Howard 55, 107, 111, 126, 360
Henryk VIII 142, 144, 146, 147, 178
Herbert George 154
Herranz Gonzalo 237
Hervey James 342
Heschel Abraham Joshua 250
Hibri [al-Hibri] Azizah 188, 360
Higginson Richard 186, 360
Hilton George F. 360
Hintz Marcin 86, 106, 107, 110, 145, 193, 360
Hinze Christine Firer 171, 360
Hittinger Russell 54, 215-216, 221, 225, 240-241, 259, 360, 363
Hobbes Thomas 164, 216, 260
Hogan Linda 288
Holmes Arthur Frank 48, 368
Holmgren Stephen 54, 360
Hooker Richard 49, 112, 130, 150, 176, 356, 360, 362
Hoose Bernard 288
Horkheimer Max 290, 291
Horton Walter Marshall 48, 360
Howard Thomas 144
Hozjusz Stanisław 337
Hryniewicz Waclaw 16, 18, 353, 359, 362
Hudson Cyril Edward 177-178, 179, 181, 357
Huebner Christ K. 290, 366
Hughes James 347
Humboldt Wilhelm von 260

- Hume David 225
Huntington Samuel 167
Hutchings Kimberly 267
Hütter Reinhard 54, 55, 200, 209, 211, 212, 213-214, 255, 357
- Iacono Elisabetta Lo 306
Ignacy Zakka Ibas 24
Ilia (Elias) II 24
Iltis Ana Smith 279, 353
Ingalls Ranall 150, 361
- Jakub (patriarcha prawosławny) 28
Jan Chryzostom, św. 25
Jan XXIII 13, 15, 16, 17, 23, 36, 233, 361, 368
Jan Paweł II 13, 14, 15, 19, 22, 24-25, 28, 36, 38, 40, 54, 56, 57-58, 60, 70, 73, 78, 82, 84, 85, 93-95, 97-101, 119, 123, 170, 189-191, 192, 200, 202, 204, 208-210, 214-217, 221, 222, 224, 228, 233, 236-237, 238-239, 241, 244, 253-254, 256-258, 259-260, 262, 276, 281, 289, 302, 304-306, 314, 318-319, 327, 356, 361, 367, 368, 378, 379
Jans Jan 208, 371
Janssens Louis 217, 288
Jaskóła Piotr 16, 353, 359
Jeanes Gordon 145, 150, 361
Jedin Hubert 336, 361
Jenkins John 220
Jenson Robert Williams 329
Jeremy David J. 344
Jérumanis André-Marie 258
Joachim III 25
Joas Hans 320-323, 361-362
John Paul II zob. Jan Paweł II
Johnson Paul 81
Johnstone Brain V. 74
Jone Heribert 287, 362
Jones Cheslyn 86, 371
Jonsen Albert R. 288, 362
Józefowicz Tomasz 292
Juliusz III 336
- Kallistos zob. Ware Timothy Kallistos
Kalwin Jan 11, 105, 110-111, 121, 125-126, 135, 138, 142, 147, 149, 154, 159, 169, 184-185, 249, 251, 269, 355, 370, 380, 381
Kamergrauzis Normunds 248
Kant Immanuel 215, 221, 225, 229, 276, 279, 308, 323, 331, 351
Kaplan Robert David 167
Karekin II 25
Karol Boromeusz, św. 337, 339
Karol I 176
Karol II 176
Karottu Sojan 319
Kartejusz 308
Kasper Walter 20, 22, 31, 351, 362
Kass Leon 302, 311, 312, 324, 347
Kaveny M. Cathleen 281
Keenan James F. 208, 235, 252, 253, 279, 285-289, 298, 356, 362
Kelly Gerald 287
Kelly Kevin Thomas 60, 288, 362
Kennedy Terence 299
Kernan Dean 150, 362
Kharlamov Vladimir 26, 27, 362
Kierkegaard Søren 88, 92, 169, 215, 309, 325, 326, 372
Kijas Zdzisław Józef 305
King Martin Luther 167
Kirby William John Torrance 150, 356
Kirk Kenneth Escott 52, 54, 104, 113-114, 130, 177, 178, 179, 180, 253, 362
Klaassen Walter 116, 362
Klein Leonard 270
Klemens VIII 339
Knauer Peter 243
Knudson Albert 116
Koch Kurt 318
Komensky Jan Amos 25
Koza Stanisław Józef 18, 362
Krause Christian 24, 97
Królikowski Janusz 39, 362
Kuhn Thomas 291
Kuryś Agnieszka 121, 368

- Kurzweil Ray 313, 348
 Küng Klaus 263
 Kunneth Walter 127
 Kymlicka Will 264-265, 359, 362-363

 Lacroix X. 263
 Ladaria Luis F. 256, 363
 Laffitte Jean 257
 Laghi Pio 217
 Laing Jacqueline A. 223, 360
 Lakatos Imre 291
 Laud William 176
 Laun Andreas 236
 Lautréamont Comte de 308
 Lawrence Dennis 87, 89, 92, 363
 Lawrence Joel 90, 363
 Lazareth William Henry 110, 196, 363
 Lehmann Paul Louis 52, 53, 128, 363
 Lehmkuhl Augustin 286
 Leibholz Gerhard 92, 363
 Lenin Włodzimierz 310
 Leon XIII 233, 241, 253, 260
 Letts Harold C. 356
 Levinas Emmanuel 277-278, 279, 300, 351
 Lewis Clive Staples 276, 326
 Lipsky George 358
 Lloyd Gareth 270-273, 363
 Loades David Michael 73, 354
 Locke John 221
 Long Edward LeRoy 43, 363
 Lorenzetti Luigi 257
 Lorzio Giuseppe 236
 Lottin Joseph Odon 287
 Lovin Robin W. 43, 161, 167, 253, 363
 Luño Angel Rodriguez 256, 363
 Luter Marcin 11, 24, 31, 44, 88, 92, 103-104, 105-106, 107, 109-111, 115, 120-121, 125, 134, 135, 137-142, 143-147, 149, 151, 153, 184, 192, 193-200, 210-213, 249, 268, 328, 329, 338-339, 363, 364, 370, 372, 380, 381
 Luther Martin zob. Luter Marcin
 Luxemburg Róża 310

 McCormick Neil 221, 293
 Machiavelli Niccolò 164
 MacIntyre Alasdair Chalmers 215, 221, 226, 227, 248, 276, 298, 363
 Macquarrie John 43, 55, 107, 184, 355, 363, 366
 Madarasz Norman 354
 Madruzzo Cristoforo 338
 Madsen Richard 266
 Magesa Laurenti 288
 Maggioni Bruno 236
 Maguire Daniel C. 188, 360
 Mahoney John 201-204, 253, 363-364
 Malcolm Lois 210, 252
 Mao Zedong 310
 Mar Dinha IV 28
 Mar Rafael Bidawid 28
 Mar Thoma Mathews 28
 Maradiaga Oscar Andrés Rodríguez 318
 Maraschin Jaci 74
 Marcelin II 336
 Maria Węgierska (królowa) 337
 Marini Piero 304, 306
 Maritain Jacques 171, 172, 221, 241, 364
 Marshall Bruce 270
 Martens Paul Henry 292, 373
 Martin-Schramm James B. 188, 360
 Marty Martin Emil 163, 172, 364
 Mascall Eric Lionel 350, 364
 Mascarenhas Theodore 319
 Masud Muhammad Khalid 266
 Matthews Zachariah Keodirelang 65, 370
 Mattison William C. III 275-277, 364, 366
 Maurice Frederick Denison 53, 247
 Mausbach Joseph 286
 May William E. 216-217
 McAdams James 9, 378
 McAdoo Henry Robert 73, 354
 McCabe Michael 319
 McCain John 167, 168
 McClain Lisa 142, 364
 McCorkle Mac 168, 364

- McCormick Richard Arthur 55, 216, 242, 243, 244, 286, 288, 303, 356, 365, 368
- McDonagh Enda 74, 288
- McDonald Kevin 74
- McDowell John 349
- McGrade Arthur Stephen 78, 364
- McGrath Alister Edgar 145, 268-270, 355, 364
- McGrath Joanna Collicutt 268, 364
- McInerny Ralph 54, 220, 225
- McKeever Martin 299
- McKenny Gerald P. 252, 281
- McKenzie Ross 48, 373
- McKeogh Colm 167, 364
- McKibben Bill 347
- McLaughlin R. Emmet 140, 142, 364
- McLean Edward Barnard 55, 220, 356, 358, 360, 364-365, 372
- McLean Ian A.T. 221
- McMahan Jeff 347
- McNeal R. 327
- McNeill John Thomas 125, 365
- McPartlan Paul 258
- McWilliams Wilson Carey 158, 159, 164, 165, 365
- Mead George Herbert 321
- Medhurst Ken 248
- Mehl Roger 120, 365
- Meilaender Gilbert C. 209, 251, 252, 253, 276, 323-326, 365, 368
- Melanchton Filip 135, 141, 145
- Mele Vincenza 237
- Melina Livio 216, 258, 262
- Merecki Jarosław 234, 365
- Merkelbach Benoit 286
- Mhaoileoin Nollaig M. Ní 320
- Michał Cerulariusz 24
- Mieth Dietmar 208, 288, 365
- Mifsud Tony 288
- Mikesell Phillip D. 358
- Milbank John 308, 323
- Mill John Stuart 333
- Miller F. 165
- Miller Patrick D. 249
- Miller Richard Brian 163, 252, 355
- Mitchell Basil 52, 365
- Montague Richard 176
- Moore Michael S. 221
- More Max 347
- More Paul Elmer 176, 353
- Morone Giovanni 338
- Mortimer Robert Cecil 52, 104, 113, 175, 186, 365
- Mroczkowski Ireneusz 9, 123, 367, 378
- Muddiman John 74
- Muelder Walter George 53, 116, 365
- Muers Rachel 161, 373
- Munby Denys Lawrence 65, 357
- Murphy Edward J. 221
- Murphy Mark C. 266-267
- Murphy Nancey 291
- Murphy-O'Connor Cormac 74
- Mveng Engelbert 288
- Nagórny Janusz 9, 365, 369, 378
- Nagy Stanisław 20, 23, 365
- Nathanson Bernard 333
- Nazir-Ali Michael 74
- Neilson I.H. 131, 370
- Neuhaus Richard John 270, 333
- Newman John Henry 260, 333
- Nichols Aidan 151, 366
- Niebuhr Helmut Richard 50-51, 53, 165, 197, 251, 253, 290, 366
- Niebuhr Reinhold 11, 49-50, 53, 92, 123, 157-172, 187, 253, 269, 290, 355, 356, 357, 363, 364, 366, 370, 373, 380
- Niemczyk Wiktor 107, 363
- Nietzsche Friedrich 290, 308, 323
- Nixon Jon 295-298, 366, 370
- Noko Ishmael 31
- Noldin Hieronymus 286
- Noonan John Thomas 185, 187, 366
- Northcott Michael S. 248
- Norton Edward W.D. 360
- Nosco Peter 266

- Nowosad Sławomir 15, 30, 39, 52, 58, 59, 81, 95, 104, 115, 123, 130, 153, 188, 192, 318, 366-367
 Null Ashley 143, 144, 145, 147, 148, 150, 367
 Nussbaum Martha Craven 298
 Nygren Anders 47-48, 253, 367, 368, 373

O'Callaghan Paul 317
 O'Connor Daniel 176, 356
 O'Donovan Oliver 9, 48, 52, 55, 74, 114, 136, 152-153, 210, 218-219, 255, 276, 284, 367-368, 378
 O'Keefe John Joseph 208, 372
 O'Malley John W. 335-339, 368
 Obama Barack 167, 333, 355
 Oden Thomas C. 45, 367
 Oderberg David S. 222-224, 358, 360, 367
 Odozor Paulinus Ikechukwu 242-244, 368, 371
 Okholm Dennis L. 48, 368
 Okure Teresa 317
 Oppenheimer Helen 52-53, 368
 Osiander Andreas 143-144
 Ottati Douglas F. 162, 163, 252, 368
 Ouellet Marc 317
 Outka Gene H. 52, 252, 366

Pannenberg Wolfhart 130
 Parker Matthew 180
 Pascal Blaise 309
 Patelos Constantin George 26, 368
 Paweł (prawosławny patriarcha Serbii) 28
 Paweł III 336
 Paweł IV 337
 Paweł VI 18, 22, 24, 26, 27, 28, 36, 61, 73, 202, 203-204, 226, 233, 243, 262, 315, 316, 368
 Pelikan Jaroslav 270
 Pell George 263
 Perkins William 104, 112, 176, 368
 Perry Michael John 226, 368
 Perry Richard J. 211, 212-213
 Persson Ingmar 313
 Pessina Adriano 237
 Peterson Cheryl M. 327-330, 368
 Phelps Hollis 307-310, 368
 Piana Giannino 63, 356
 Pimen (patriarcha Moskwy) 26, 368
 Pimen of Moscow zob. Pimen (patriarcha Moskwy)
 Pinckaers Servais Théodore 121, 215, 227-229, 275, 368-369
 Piotr Abelard 203
 Pius IV 336, 337
 Pius VI 339
 Pius XI 204
 Pius XII 202, 203
 Plant Stephen J. 343
 Platon 233, 261, 276, 308, 309, 351
 Platten Stephen 30, 74, 167, 364, 368, 370
 Plekon Michael 85, 91, 92, 369
 Pollard Albert Frederick 143, 369
 Pope Stephen J. 252
 Pope-Levison Priscilla 342
 Porter Jean 244, 252, 254-256, 275, 293-295, 369
 Porter Matthew 292, 373
 Pound Roscoe 364
 Preston Ronald Haydn 52, 247-249, 358, 369
 Privitera Salvatore 63, 356
 Provan Charles D. 186, 369
 Prümmer Dominikus 286
 Pugh Jeffrey C. 87, 369
 Purcell Brendan 317
 Purcell Michael 278
 Pusey Edward Bouverie 152, 358

Rahner Karl 108, 174, 234, 243, 351, 372
 Railton Peter 350
 Ramsey Arthur Michael 24, 28, 73
 Ramsey Ian Thomas 52, 356
 Ramsey Paul 52, 53, 366, 369
 Randall Ian M. 343
 Rasmussen Larry Lee 93, 211, 213, 369

- Ratzinger Joseph zob. Benedykt XVI
 Rauschenbusch Walter 49, 290
 Rawls John 260, 334, 335
 Raz Joseph 293
 Reed Esther D. 358
 Rejon Francisco Moreno 288
 Reno Russell Ronald 252
 Rhonheimer Martin 216
 Riccardi Andrea 306
 Rice Charles E. 222
 Rice Daniel F. 164, 167, 359, 370
 Richey Russell E. 342
 Richie Tony L. 159, 161, 370
 Ricoeur Paul 300
 Rigali Norbert 286
 Riley William N. 221
 Rittgers Ronald K. 139, 140, 370
 Robbins Keith 342
 Robertson D.B. 171, 363
 Robertson Edwin Hanton 86, 355, 370
 Robinson Daniel Nicholas 259, 260, 360
 Robinson John Arthur Thomas 51-52, 114, 127, 350, 357, 370
 Robinson Norman Hamilton Gallo-
 way 45, 48, 370
 Romer Karl Josef 262
 Rosik Seweryn 9, 52, 370, 378
 Royal Robert 260
 Runcie Robert 24,
 Rupp Ernest Gordon 143, 373
 Ryan Paul 333

 Saarinen Risto 209
 Sagovsky Nicholas 74, 318
 Said Edward 291
 Sakowicz Eugeniusz 192, 367
 Sánchez F.C.F. 257
 Sandel Michael 311, 312, 325
 Sanderson Robert 104, 113, 176, 370
 Sareło Zbigniew 115, 367
 Savulescu Julian 311, 313
 Schlabach Gerald W. 291
 Schlesinger Arthur 168, 370
 Schlink Edmund 130, 370
 Schockenhoff Eberhard 208, 257
 Schooyans Michel 262
 Schotsmans Paul 277, 279, 370
 Schreiner Susan Elizabeth 126, 371
 Schüller Bruno 288
 Schweiker William 253
 Scola Angelo 257, 262
 Scruton Roger 349
 Sedgwick Peter 248
 Sedgwick Timothy F. 54, 120, 152, 179, 371
 Selling Joseph A. 208, 217, 277, 370
 Seripando Girolamo 338
 Serra A. 263
 Serretti Massimo 258
 Sgreccia Elio 235-236, 369
 Sharp John 176
 Shattuck Cynthia 150, 361
 Sherlock Charles 74
 Sherwin Michael 227, 368
 Sifton Elizabeth 167, 371
 Simons Menno 116, 138, 356
 Simpson Gary M. 250
 Singer Peter 223, 371
 Ska Jean Louis 250
 Skinner Burrhus Frederic 221
 Skowronek Alfons 18, 371
 Slater Thomas 287, 371
 Smith David Horton 253
 Smith Graeme 248
 Smith Janet E. 221
 Smith John T. 344
 Smith Neville Horton 45, 355
 Sobkowiak Jarosław 123, 367
 Sobrino Jon 288
 Sokrates 296, 331
 Spieker Manfred 262
 Spohn William C. 252
 Stackhouse Max Lynn 252, 266
 Stanton Helen 248
 Stanwood Paul Grant 176, 356
 Steedman Ian 248
 Steitz Georg Eduard 142, 371
 Stephen Bigi 129, 371

- Stevens Abel 270
 Stevens Marty 250
 Stewart Jon 88, 372
 Stortz Martha Ellen 199, 211, 212, 371
 Stout Jeffrey 292
 Stumme John R. 90, 194, 210, 211, 354, 369, 372
 Styczeń Tadeusz 237
 Su Feng 295, 370
 Sullivan Andrew 226, 333, 371
 Sullivan William M. 264, 267, 359, 372
 Sweeney Gladys M. 259, 360
 Sweeney Jim 248
 Sykes Stephen Whitefield 78, 356, 371
 Szenuda III 27, 28
 Szymona Wiesław 37, 85, 369
- Tanner Kathryn 252
 Tanqueray Adolphe 286
 Taylor Jeremy 96, 104, 113, 176, 180, 372
 Taylor Michael H. 249
 Temple William 14, 53, 166, 247, 248
 Teoktyst 24
 Thielicke Helmut 127
 Thompson Bard 138, 363
 Tietz Christiane 88, 92, 372
 Tillard Jean Marie Roger 74
 Tillich Paul 46-47, 130, 166, 372
 Tillmann Fritz 287
 Tirimanna Vimal 300
 Titus Craig Steven 227, 369
 Tollefsen Christopher 281, 330, 358
 Tomasz z Akwinu, św. 92, 111, 113, 121, 126, 183-184, 202, 209, 216, 217, 220, 221, 225, 228-229, 239, 241, 246, 249, 251, 254-256, 261, 276, 284, 293, 324, 331, 369
 Toulmin Stephen 288, 362
 Toynbee Arnold Joseph 166
 Traina Cristina L.H. 288, 372
 Tran Jonathan 291-292
 Tremblay Real 256, 257, 363
 Trillhaas Wolfgang 108, 173, 200, 372
 Troeltsch Ernst 212, 253, 290, 323, 372
- Trotter Griffin 281
 Trujillo Alfonso López 262
 Truman Ronald 9, 378
 Tucker Karen B. Westerfield 343
 Turner Philip 252
- Ulpian 184
- Van Dusen Henry Pitney 165, 166, 356
 Van Gelder Craig 328, 329
 Verstraeten Johan 277, 279, 370
 Vial Correa Juan de Dios 235-237, 369
 Vickers Jason E. 341
 Vidal Marciano 251, 286, 287, 288, 301, 372
 Vingt-Trois André 263
 Virilio Paul 290
 Viva Vincenzo 298, 299, 357
 Volf Miroslav 329
 Vries Egbert de 65, 364
- Waddams Herbert 52, 113, 130, 175, 186, 372
 Wahlstrom Eric H. 48, 373
 Wainwright Geoffrey 86, 318, 371
 Wakefield Gordon Stevens 86, 372
 Waldstein Michael Maria 263
 Waliggo John Mary 288
 Walker Mark 347
 Wals Eimhin 319
 Walsh Liam 74
 Walzer Michael 265-266
 Wannenwetsch Bernd 209, 252
 Ware Timothy Kallistos 26, 373
 Warren Heather A. 160, 161, 165, 166, 373
 Wassmer Thomas A. 51, 357
 Watson Kevin 341
 Watson Philip Saville 143, 373
 Wear Stephen 281
 Weaver Alain Epp 291
 Weaver Darlene Fozard 252
 Webb William Walter 177, 373
 Weber Max 323
 Webster John 44, 252, 373

- Weinreb Lloyd L. 221, 225
Wellings Martin 340, 353, 373
Werntz Myles 292, 373
Werpehowski William 161, 251, 253, 323, 368, 373
Wesley Charles 114, 270-273, 340-345, 363
Wesley John 114-115, 270-273, 340-345
West Charles C. 63, 65, 66, 68, 82, 373
Westfall Carroll William 260
Wheeler Sondra 252
White James Floyd 134, 142, 373
Whitefield George 271, 342, 345
Whyte James Aitken 112, 373
Wiebe Joseph R. 292
Wieser Marguerite 128, 357
Wiggins David 349, 350
Wildes Kevin W. 281
Wilken Robert Louis 270
Wilkins John 208, 356
Willebrands Jan 17
Williams Bruce 74
Williams Rowan 9, 25, 84, 154, 292, 373, 379
Wingren Gustaf 48, 373
Witaszek Gabriel 298, 357
Witte John 293
Wodka Andrzej S. 299
Wogaman John Philip 43, 47, 50, 51, 123, 128, 197, 373
Wojtyła Karol zob. Jan Paweł II
Wooden Anastasia 320
Wyon Olive 44, 130, 253, 355, 372
Yarnold Edward 86, 371
Yeager Diane M. 253
Yoder John Howard 51, 117, 128, 129, 290-292, 366, 373, 380
Zakka I Iwas 28
Zamagni Stefano 317
Zimowski Zygmunt 39, 362
Zinzendorf Nikolaus von 25
Zwingli Ulrich 126, 134, 135, 373
Zygmunt II August 338
Žižek Slavoj 310