

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

WYDZIAŁ TEOLOGII

INSTYTUT EKUMENICZNY

KS. TOMASZ ALBERT MĄCZKA CAN.REG.

numer albumu: 50450

„WOLNOŚĆ ODPOWIEDZIALNA”.

ETYKA CHRZEŚCIJAŃSKA

W MYŚLI TEOLOGICZNEJ WOLFGANGA HUBERA

ROZPRAWA DOKTORSKA PRZYGOTOWANA NA SEMINARIUM

Z TEOLOGII POREFORMACYJNEJ

POD KIERUNKIEM

KS. PROF. DRA HAB. PRZEMYSŁAWA KANTYKI

LUBLIN 2019

SPIS TREŚCI

BIBLIOGRAFIA.....	5
ŹRÓDŁA	5
Pisma Wolfganga Hubera.....	5
Źródła pomocnicze	6
LITERATURA PRZEDMIOTU	7
WSTĘP	19
Rozdział I	
KONTEKSTY I FUNDAMENTY ETYKI EWANGELICKIEJ	30
1.1 Współczesny pluralizm etyczny.....	31
1.1.1. <i>Teoria formalizmu i teoria deontologiczna</i>	33
1.1.2. <i>Utylitaryzm i konsekwencjonalizm</i>	35
1.1.3. <i>Etyka cnoty (etyka aretologiczna)</i>	36
1.1.4. <i>Etyka miłości bliźniego</i>	38
1.1.5. <i>Etyka umowy społecznej</i>	39
1.1.6. <i>Teoria uprawnień</i>	41
1.2. Etyka ewangelicka i dogmatyka ewangelicka – szkic historyczny	42
1.3. Marcina Lutra teologia społeczna i polityczna	45
1.3.1. <i>Koncepcja prawa</i>	46
1.3.2. <i>Koncepcja polityczna</i>	50
1.3.3. <i>Koncepcja społeczna</i>	53
1.4 Friedrich Daniel Schleiermacher i teologia liberalna.....	59
1.5 Chrystocentryczna teologia Karola Bartha	66
1.5.1. <i>Przykazanie i prawo</i>	69

1.5.2.	<i>Etyka stworzenia i etyka pojednania</i>	73
1.5.3.	<i>Chrystocentryzm etyczny</i>	79
Rozdział II		
ISTOTA I MOTYWY ETYKI EWANGELICKIEJ		83
2.1.	Etyka w kontekście teologii ewangelickiej	84
2.2.	Etyka ewangelicka i ewangelicka tożsamość	91
2.3.	Sumienie w teologii ewangelickiej	97
2.4.	Obraz i podobieństwo Boże	101
2.5.	Przykazanie miłości	105
2.6.	Grzech i odnowa	110
Rozdział III		
WOLNOŚĆ W UJĘCIU TEOLOGII PROTESTANCKIEJ		117
3.1.	Pojęcie wolności w teologii św. Pawła	120
3.2.	Marcina Lutra teologia wolności	123
3.3.	Dietricha Bonhoeffera teologia wolności odpowiedzialnej w „dorastającym” świecie	128
3.4.	Deklaracja z Barmen i jej znaczenie dla współczesnego ewangelicyzmu	137
3.4.1.	<i>Historia Walki o Kościół i powstanie Deklaracji Barmeńskiej</i>	138
3.4.2.	<i>Treść i teologia „Deklaracji Barmeńskiej”</i>	145
Rozdział IV		
WOLNOŚĆ ODPOWIEDZIALNA JAKO EWANGELICKA PROPOZYCJA DLA WSPÓŁCZESNOŚCI		150
4.1.	Znaczenie wolności komunikatywnej	151
4.2.	Instytucje społeczne jako pochodna wolności komunikatywnej	156
4.3.	Odpowiedzialność jako fundamentalna zasada życia społecznego	164
4.3.1.	<i>Odpowiedzialność jako odpowiedź na wyzwania nowoczesności</i>	165

4.3.2. <i>Strukturalne wymiary odpowiedzialności</i>	172
4.4. Wolność odpowiedzialna – etyczny program dla Kościoła i społeczeństwa	183
ZAKOŃCZENIE.....	195

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

Pisma Wolganga Hubera

- Huber Wolfgang, *An der Freiheit. Perspektiven für solidarische Welt*, München: Verlag C.H. Beck 2012.
- Huber Wolfgang, *Christian Responsibility and Communication Freedom. A Challenge for the Future of Pluralistic Societies*, w: Willem Fourie, *Collected Essays. Theology in the Public Square/Theologie in der Öffentlichkeit*, Zürich – Münster: LIT Verlag 2012.
- Huber Wolfgang, *Dietrich Bonhoeffer – ein evangelischer Heiliger?* Zob. w: https://www.ekd.de/070503_huber_rom.htm [12.03.2019].
- Huber Wolfgang, *Dietrich Bonhoeffer: Auf dem Weg zur Freiheit. Ein Porträt*, München: C.H. Beck 2019.
- Huber Wolfgang, *Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod*, München: Verlag C.H. Beck 2013.
- Huber Wolfgang, *Freiheit braucht Verantwortung – Verantwortung braucht Vertrauen. Wege aus der Krise*, Frankfurt am Main: Hansisches Druck und Verlagshaus 2010.
- Huber Wolfgang, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlichen Ethik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006.
- Huber Wolfgang, *Glaubensfragen. Eine evangelische Orientierung*, München: Verlag C.H. Beck 2017.

Huber Wolfgang, *Position beziehen. Das Ende der Beliebigkeit*, Lahr: Verlag der St. Johannis 2007.

Huber Wolfgang, *Wissenschaft verantworten. Überlegungen zur Ethik der Forschung*, Göttingen: Wallstein Verlag 2005.

Źródła pomocnicze

Barth Karl, *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss und das apostolische Glaubensbekenntnis*, Zürich: Evangelischer Verlag 1946.

Barth Karl, *Die kirchliche Dogmatik*, t. II, Zürich: Zollikon 1932.

Barth Karl, *Dogmatyka w zarysie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Semper” 1994.

Barth Karl, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich: Theologischer Verlag, 1985.

Barth Karl, *Rechtfertigung und Recht*, Zürich: TVZ Theologischer Verlag 1998.

Bonhoeffer Dietrich, *Das Wesen der Kirche*, München: Christian Kaiser Verlag 1986.

Bonhoeffer Dietrich, *Ethik*, Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus 2010.

Bonhoeffer Dietrich, *Nachfolge*, Christian Kaiser Verlag, München 1961.

Bonhoeffer Dietrich, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München: Christian Kaiser Verlag 1955.

Duży Katechizm, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego*, Bielsko-Biała: Augustana 1999, s. 57-131.

Formuła Zgody, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutherańskiego*, Bielsko-Biała: Augustana 1999, s. 373-528.

Fourie Willem, *Communicative Freedom. Wolfgang Huber's Theological Proposal*, Berlin: LIT Verlag 2012.

Katechizm Heideberski, <http://reformowani.org.pl/teologia/801-katechizm-heideberski> [10.01.2019].

- Luter Marcin, *Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszeniu chrześcijańskiego stanu*, tłum. Jan Lasota, Seria „Z problemów Reformacji”, nr 6, Bielsko-Biała: Augustana 1994, s. 153-192.
- Luter Marcin, *O dobrych uczynkach*, (1520), tłum. Dariusz Chwastek, w: Marcin Luter, *Pisma etyczne*, seria: Biblioteki Klasyki Ewangelickiej, t. 6, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana, s. 54-138.
- Luter Marcin, *O niewolnej woli* (paragraf 636). Zob: <http://luter2017.pl/wp-content/uploads/pdf/ONiewolnejWoli.pdf> [20.03.2019].
- Luter Marcin, *O wolności chrześcijanina* (1520), tłum. Mirosław Czyż, w: Marcin Luter, *Pisma etyczne*, seria: Biblioteki Klasyki Ewangelickiej, t. 6, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana, s. 28-53.
- Obrona Wyznania Augsburskiego*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała: Augustana 1999, s. 165-325.
- Schleiermacher Friedrich, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1995.
- Wyznanie augsburskie*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterskiego*, Augustana: Bielsko-Biała 1999, s. 135-163.

LITERATURA PRZEDMIOTU

- Aland Kurt (red.), *Lutherlexikon*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989.
- Allen Paul L., *Theological Method: A Guide for the Perplexed*, London: T&T Clark 2012.
- Arendt Hannah, *Organized Guilt and Universal Responsibility*, w: Larry May, Stacey Hoffman, *Collective Responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers 1991.
- Balicki Jan, *Dyskryminacja rasowa. Przeszłość i teraźniejszość*, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie 1986.

- Barth Karl, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, w: Stefan Grotefeld, Matthias Neugebauer, Jean-Daniel Strub, Johannes Fischer (red.) *Quellentexte theologischer Ethik: von der Alten Kirche bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Verlag Kohlhammer 2006.
- Baumann Barbara, Birgitta Oberle, *Deutsche Literatur in Epochen: Arbeitsaufgaben*, Ismaning: Max Hueber Verlag 1997.
- Beck Ulrich, *The Risk Society. Towards a New Modernity*, London: Sage Publications 1992.
- Bedford-Strohm Heinrich, Paul Nolte, Rüdiger Sachau, *Vorwort*, w: Heinrich Bedford-Strohm, Paul Nolte, Rüdiger Sachau, *Kommunikative Freiheit. Interdisziplinäre Diskurse mit Wolfgang Huber*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014.
- Benedyktowicz Witold, *Co powinniśmy czynić. Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo „Znaki czasu” 1975.
- Benz Wolfgang, *Die 101 wichtigsten Fragen - das Dritte Reich*, München: Verlag C.H. Beck 2008.
- Berkhol Louis, *Systematic Theology*, Grand Rapids: W. Eerdmans Publishing Co 1996.
- Boeve Lieven, *From Secularization to Detraditionalization and Pluralisation*, „Roczniki Teologiczne”, z. 7, “Teologia Ekumeniczna”, 51(2004).
- Boyens Armin, *Das Stuttgarter Schuldbekenntnis von 19 Oktober 1945 – Entstehung und Bedeutung*, „Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte”, 19(1971), s. 574-597.
- Brecht Martin, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1986.
- Brown Malcolm, *Tensions in Christian Ethics. An Introduction*, London: SPCK 2010, s. 14.
- Browning Don S. (red.), *Universalism vs. Relativism: Making Moral Judgments in a Changing, Pluralistic and Threatening World*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2006.
- Chwastek Dariusz, *Eklezjologia jedności – perspektywa ewangelicka*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej”, 3(58) 2011, s. 103-116.

- Chwastek Dariusz, *Miejsce i rola rozumu w teologicznej refleksji Marcina Lutera*, „*Studia Oecumenica*” 2(2002), s. 275-280.
- Colb Robert, Charles P. Arand, *The Genius of Luther's Theology. A Wittenberg Way of Thinking for the Contemporary Church*, Grand Rapids: Baker Academic 2008.
- Cooper Jordan, *The Great Divide: A Lutheran Evaluation of Reformed Theology*, Eugene: Wipf and Stock 2015.
- Czapliński Władysław, Adam Galos, Waclaw Korta, *Historia Niemiec*, Wrocław: Ossolineum 1990.
- Dederke Karlheinz, *Reich und Republik. Deutschland 1917-1933*, Stuttgart: Klett-Cotta 1984.
- Diether, *Deutsche Geschichte. Vom Alten Reich zur Zweite Republik*, München: Max Hueber Verlag Raff 1989.
- Dumas André, *Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer*, Genève: Labor et fides 1968.
- Fisher Andrew, *Metaethics: An Introduction*, New York: Routledge 2014.
- Fitzgerald Allan D. (red.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, Eerdmans 1999).
- Friedman Maurice S., *Martin Buber – the Life of Dialogue*, London- New York: Routledge 2002⁴, s. 234.
- Gasser Albert, *Kirchen und Menschenrechte*, w: Piotr Jaskóła (red.), *Wahrheit und Beliebigkeit. Referaty polsko-szwajcarskiego ekumenicznego sympozjum zorganizowanego przez Arbeitsgemeinschaft Christlichen Kirchen in der Schweiz, Instytut Ekumeniczny KUL, Polską Radę Ekumeniczną, Wydział Teologiczny UO, Davos 14-20.09.1998*, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1999, s. 25-36.
- Gebhardt Winfried, *Spaß haben und niemandem weh tun*, w: *Über die Interpretation und Geltung der „Goldenen Regel” in pluralistischen Gesellschaften*, w: Alfred Bellebaum, Herbert Niederschlag (red.), *Was Du nicht willst, daß man dir tu’ ...”Die Goldene Regel” - ein Weg zur Glück*, Konstanz UVK Verlag 1999, s. 159-178.

- Gesler Philipp, *Wolfgang Huber – Ein Leben für Protestantismus und Politik*, Fryburg: Herder 2017.
- Giddens Anthony, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.
- Glaubens-ABC, Ethik*, <https://archiv.ekd.de/glauben/abc/ethik.html> [10.02.2019].
- Grane Leif, *Wyznanie Augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterńskiej*, Bielsko-Biała: Augustana 2002.
- Gregg Samuel, *The Commercial Society: Foundations and Challenges in a Global Age*, Plymouth: Lexington Books 2007.
- Gryz Krzysztof (red.), *Jan Paweł II naucza. Kształtowanie sumienia*, Kraków: Wydawnictwo „M” 2010, s. 308.
- Gurney Robin, Luca M. Negro, *CEC at 50. A Brief and Incomplete History of the Conference of European Churches*, Geneva: Conference of European Churches 2009.
- Haga Joar, *Was There a Lutheran Metaphysics? The Interpretation of Communicatio Idiomatum in Early Modern Lutheranism*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 2012.
- Hahnenberg Edward P., *Awakening Vocation: A Theology of Christian Call*, Collegeville: Order of Saint Benedict 2010.
- Hartlieb Elisabeth, *Geschlechterdifferenz im Denken Friedrich Schleiermachers*, Berlin: Walter de Gruyter 2006.
- Hartmann Nicolai, *Ethics*, London: G. Allen & Unwin Limited 1932.
- Hartmut Ludwig, *Ernst Wolf und Bekennende Kirche*, „Junge Kirche” 12(1971), s. 622-627.
- Heckel Martin, *Weltlichkeit und Säkularisierung. Staatskirchrechtliche Probleme in der Reformation und in Konfessionellen Zeitalter*, w: Bernd Moeller (red.), *Luther in der Neuzeit. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1971, s. 34-54.

- Henkys Jürgen, *Dietrich Bonhoeffers Gefängnisgedichte. Beiträge zu ihrer Interpretation*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1986.
- Hesselink I. John, *Calvin's Concept of the Law*, Eugene: Pickwick Publication 1992.
- Heymel Michael, *Das Humane lernen: Glaube und Erziehung bei Sören Kierkegaard*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 1988.
- Hintz Marcin, „Wspólne teksty” Kościoła ewangelickiego Niemiec i Konferencji Biskupów Niemieckich jako wyraz ekumenicznej troski Kościołów o świat, „Studia Oecumenica” 4(2004), s. 29-44.
- Hodgson Geoffrey M., *Ekonomia instytucjonalna, w: Pomyśleć ekonomię od nowa. Przewodnik po głównych nurtach ekonomii heterodoksyjnej*, Poznań: Wydawnictwo Ekonomiczne Heterodox 2018, s. 85-94.
- Hofer Walter, *Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933-1945*, Frankfurt am Main: Fischer Bücherei 1959.
- Hołówka Jacek, *Etyka w działaniu*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2001.
- Honecker Martin, *Evangelische Ethik als Ethik der Unterscheidung*, Berlin: LIT Verlag 2010.
- Hryniewicz Wacław, *Chrześcijanie ewangeliczni a uniwersalność zbawienia*, „Roczniki Teologiczne”, z. 7, „Teologia Ekumeniczna”, 53-54 (2006-2007), s. 21-37.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis Splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Poznań: Pallotinum 1993.
- Jaskóła Piotr, *Die verborgene Wirksamkeit des Heiligen Geistes*, „Roczniki Teologiczne” z. 7, „Teologia Ekumeniczna”, 45-46(1998-1999), s. 27-36.
- Jaskóła Piotr, *Duchowość ewangelicka*, „Roczniki Teologiczne”, z. 7 „Teologia Ekumeniczna”, 50(2003), s. 65-77.
- Jaskóła Piotr, *Tożsamość wyznaniowa a ekumenizm*, „Roczniki Teologiczne”, z. 7 „Teologia Ekumeniczna”, 40(1993), s. 59-67.
- Karski Karol, *Dialog katolicko-reformowany (1970-2005)*, „Roczniki Teologiczne” z. 7, „Teologia Ekumeniczna”, 55(2008), s. 149-171.

- Karski Karol, *Kościół i naród. Punkt widzenia ewangelika*, w: Piotr Jaskóła, Helmut Sobeczko, *Kościół chrześcijański w Europie narodów. Materiały sympozjum zorganizowanego w Opolu w dniach 6-7 XII 1991 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny Filii KUL w Opolu*, Opole: Wydawnictwo św. Krzyża 1992.
- Karski Karol, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1971.
- Kinder Ernst, *Einleitung*, w: Ernst Kinder (red.), *Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung*, Lüneburg: Heliand Verlag 1957.
- Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD*, Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland 2006.
- Koch Kurt, *Developments and challenges in ecumenism today*, w:
<http://www.katolsk.no/tro/tema/ekumenikk/artikler/developments-and-challenges-in-ecumenism-today> [10.01.2019].
- Kopiec Piotr, *Chrześcijańska alterglobalizacja. Światowa Rada Kościołów na rzecz budowy globalnego społeczeństwa odpowiedzialnego*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016.
- Kopiec Piotr, *Filip Melancton. Autor Konfesji Augsburskiej. Ekumeniczna wizja Reformacji*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2011.
- Kopiec Piotr, *Wiarygodność Kościoła w teologicznej interpretacji Dietricha Bonhoeffera*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008.
- Körtner Ulrich H. J., *Theologie des Wortes Gottes. Positionen - Probleme - Perspektiven*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2001.
- Kowalczyk Stanisław, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1996.
- Leisegang Hans, *Einführung in die Philosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1973.
- Lyotard Jean-Francois, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1993.

- MacGrath Alister, *Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution. A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*, London: SPCK 2007.
- Marek Urban, *Myśliciele żydowscy XX wieku – Hannah Arendt (1906-1975)*, „Studia Redemptorystowskie” 5(2007), s. 133-149.
- Mariański Janusz, *Socjologia moralności*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006.
- Martowska Katarzyna, *Psychologiczne uwarunkowania kompetencji społecznych*, Warszawa: Wydawnictwo Liberi Libri 2012.
- Meier Kurt, *Der Bund für deutsche Kirche und seine völkisch-antijudaistische Theologie*, w: Kurt Nowak, Gerard Raulet (red.), *Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik*, Frankfurt am Main - New York: Europäische Hochschulschriften 1994, s. 177-198.
- Meier Kurt, *Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965.
- Meireis Torsten, *Tätigkeit und Erfüllung: protestantische Ethik im Umbruch der Arbeitsgesellschaft*, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- Michael Freeman, *Prawa człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo SIC 2007.
- Milerski Bogusław, *Protestantyzm i emancypacja rozumu*, w: *Ekumenizm i ewangelicyzm. Studia ofiarowane Profesorowi Karolowi Karskiemu w 70. urodziny*, red. Marcin Hintz, Tadeusz Zieliński, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologii w Warszawie 2010, s. 253-264.
- Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema "Homosexualität und Kirche"*, (EKD-Texte, Hannover: Evangelische Kirche Deutschlands 1996.
- Mitchell John Allan, *Ethics and Exemplary Narrative in Chaucer and Gower*, Cambridge: D.S. Brewer 2004.
- Modrzejewska Magdalena, *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2010.
- Morawska Anna, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa: Wydawnictwo Więź 1970.

- Müller Hanfried, *Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zur Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrichs Bonhoeffers theologischer Entwicklung*, Leipzig: Kohler u. Amelang 1961.
- Muthunayakom Stephen, *Christian Ethics, Issues and Insights*, New Delhi: Concept Publishing Company 2007.
- Napiórkowski Stanisław Celestyn, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi Zgody”*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999.
- Nietzsche Friedrich, *Radosna wiedza*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Gdańsk: Wydawnictwo: słowo/ obraz terytoria 2008, s. 137.
- Nossol Alfons, *Karl Barth redivivus*, „Studia Oecumenica” 5(2005), s. 5-14.
- Nowak Kurt, *Schleiermacher: Leben, Werk und Wirkung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.
- Obermann Heiko, *Marcin Luter, Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 1996.
- Olson Roger E., *God in Dispute: "Conversations" among Great Christian Thinkers*, Grand Rapids: Baker Academic 2009, s. 214.
- Ossowska Maria, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1963, s. 9-12. Dz. cyt. za: Ewa Budzyńska, *Między etyką i moralnością, czyli rodzina polska na rozdrożu*, „Studia Teologiczne i Humanistyczne” 1-2(2011), s. 37-54.
- Paton Herbert J., *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1971.
- Pesch Otto Herman, *Zur heutigen katholischen Begegnung mit Martin Luther*, w: Alfons Skowronek (red.), *Martin Luther in ökumenischer Reflexion*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1984, s. 65-87.
- Pester Rheinhardt, *Zum weltanschaulich-philosophischen Gehalt der Lehre Luthers vom Beruf*, w: Günter Vogler, Siegfried Hoyer, Adolf Laube, *Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung*, Berlin: Akademie-Verlag 1986, s. 295-306.
- Petra Bahr, Martin Dutzmann, Heino Falcke, Johanna Haberer, Wolfgang Huber, Margot Kässmann, Michael Welcker, *Begründete Freiheit. Die Aktualität der Barmer Theologischen Erklärung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2009.

- Piechowiak Marek, *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół św. Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka*. Tekst oparty na publikacji: Tegoż, *Auf der Suche nach einer philosophischen Begründung der Würde des Menschen bei Thomas von Aquin und Immanuel Kant*, w: Ch. Baumbach i P. Kunzmann (red.), *Würde - dignité - godność - dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, München 2010, s. 289-319.
- Piotr Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2010.
- Plonz Sabine, „*Religiöser Sozialismus“ als dialektische Theologie: Karl Barth*, w: Matthias Casper, Karl Gabriel, Hans-Richard Reuter (red.), *Kapitalismuskritik im Christentum: Positionen und Diskurse in der Weimarer Republik und der früheren Bundesrepublik*, Frankfurt – New York: Campus Verlag 2016.
- Porada Rajmund, *Kościół i apostolskość Kościoła w nauczaniu Marcina Lutera*, „*Studia Oecumenica*” 1(2001), s. 173-184.
- Potter George R., *Zwingli*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1994, s. 173.
Zob. również w: Piotr Jaskóła, *Teologiczny postkalwinizm*, „*Roczniki Teologiczne*”, z. 7 „*Teologia Ekumeniczna*” 65(2018), s. 75-83.
- Powszechna deklaracja praw człowieka*,
http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf [10.01.2019].
- Priest Stephen (red.), *Jean-Paul Sartre - Basic Writings*, London- New York: Routledge 2001, s. 106.
- Protestantische Kirche feiert 2019 Karl-Barth-Jahr*, <https://www.ekd.de/karl-barth-jahr-35738.htm> [15.12.2018].
- Rainer Albertz, *Geschichte und Theologie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter 2003.
- Rawls John, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*, New York: United Nations 1987.

- Reuter Hans-Richard, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, w: Wolfgang Huber, Torsten Meireis, Hans-Richard Reuter (red.), *Handbuch der Evangelischen Ethik*, München: Verlag C.H. Beck 2015.
- Röhm Eberhard, Jörg Thierfelder, *Kirche-Staat-Politik. Zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche*, Stuttgart: Calwer Verlag 1979.
- Schaap Andrew, *Guilty Subjects and Political Responsibility: Arendt, Jaspers and the Resonance of the 'German Question' in Politics of Reconciliation*, „Political Studies” 49(2001), s. 749-766.
- Scheliha Anulf [von], *Emanuel Hirsch als Dogmatiker: Zum Programm der "christlichen Rechenschaft" im „Leitfaden zur christlichen Lehre”*, Berlin-New York: De Gruyter 1991.
- Schwarz Reinhard, *Martin Luther - Lehrer der christlichen Religion*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015.
- Spanring Paul, *Dietrich Bonhoeffer and Arnold Köster: Two Distinct Voices in the Midst of Germany's Third Reich Turmoil*, Cambridge: The Lutterworth Press 2014.
- Steiner Andreas, *Die Menschenrechtsidee aus christlicher Perspektive. Konrad Hilpert und Wolfgang Huber im Vergleich*, Saarbrücken: VDM Verlag 2009.
- Strauch Dietmar, *Ihr Mut war grenzenlos: Widerstand im Dritten Reich*, Weinheim: Beltz und Gelberg 2006.
- Strohm Christoph, *Ethik im frühen Calvinismus: Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentation sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1996.
- Szczucki Lech, *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1972, s. 24.
- Szentpétery Péter, *Dietrich Bonhoeffer und der heutige religiöse Pluralismus*, „Roczniki Teologiczne” z. 7 “Teologia Ekumeniczna” 62(2015), s. 121-136.
- Szulczewski Grzegorz, *Koncepcja J. Rawlsa racjonalnej sprawiedliwości jako bezstronności a zagadnienia etyki życia gospodarczego*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 1(11)2008, s. 249-257.

- Taylor Charles, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Kraków: Wydawnictwo „Znak” 2010, s. 92.
- Taylor Charles, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.
- Taylor Charles, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.
- Thiselton Anthony C., *The Hermeneutics of Doctrine*, Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company 2007.
- Tillich Paul, *Systematic Theology*, t. 1, Chicago: University of Chicago 1973.
- Todd John, *Reformacja*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1974.
- Turowski Jan, *Socjologia: wielkie struktury społeczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1994.
- Uglorz Manfred, *Być Chrystusem dla bliźniego. Wiara podstawą etyki teologicznej Marcina Lutera*, „Studia Oecumenica 2(2002), s. 317-330.
- Verlässlichkeit und Verantwortung stärken Eine Stellungnahme des Kirchenamtes der EKD zur Verbesserung des Rechtsschutzes für gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften und zur besonderen Bedeutung und Stellung der Ehe*, Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland 2000.
- Wald Berthold, *Die Handlungsbedeutung und der Personbegriff bei Martin Luther*, „Espíritu” 59 (2010), s. 43-67.
- Waltz Hans Hermann, Rec: [Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, w: „Kirche für die Welt“, Emil Brunner, *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*], „Archiv des öffentlichen Rechts” 74 /1 (1948), s. 115-124.
- Waluś Monika, *Spiritus Sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według ksiąg wyznaniowych luteranizmu (1529-1537)*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Warum wir dankbar sein dürfen, dass es Karl Barth gegeben hat*, <https://www.evangelisch.de/inhalte/153605/10-12-2018/warum-wir-dankbar-sein-duerfen-dass-es-karl-barth-gegeben-hat> [13.02.2019].

- Wattles Jeffrey, *Plato's Brush with the Golden Rule*, „The Journal of Religious Ethics” 21/1(1993), s. 69-85.
- Weber Hermann, *Die Theologie Calvins. Ihre innere Systematik im Lichte strukturpsychologische Forschungsmethode*, Berlin: Otto Elsner Verlagsgesellschaft 1930.
- Weber Max, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2011.
- Weber Max, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, Kraków: Wydawnictwo Znak 1998.
- Wildbolz Eduard, *Der Mensch für Gott nach Karl Barth*, „Studia Oecumenica” 3(2003), s. 243-250.
- Wössner Jakob, *Mensch und Gesellschaft: „Kollektivierung“ und „Sozialisierung“*, Berlin: Duncker und Humblot 1963.
- Zgromadzenie Ogólne ONZ, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka: w językach polskim, białoruskim, czeskim, litewskim, rosyjskim, słowackim, ukraińskim*, Paryż: Instytut Literacki 1974.

WSTĘP

Podczas wystąpienia w norweskim Trondheim w lipcu 2011 r., kardynał Kurt Koch, przewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, wyraził opinię, która dotyczyła wieloletniej obserwacji relacji ekumenicznych. Parafrazując znany slogan pioniera ekumenizmu, jakim była organizacja *Life and Work*: „Wiara dzieli, działanie łączy”, przyznał, że dzisiaj w rodzinie chrześcijańskiej powinniśmy raczej wołać: „wiara łączy, etyka dzieli”¹. Wykład został wygłoszony pod znamienym tytułem „Rozwój i wyzwania dzisiejszego ekumenizmu” i sumował niezrozumienia i odmienne perspektywy, które dostrzegają i których doświadczają chrześcijanie między sobą, w zależności od swej tożsamości wyznaniowej.

Kontrowersje etyczne istniejące między chrześcijanami, a więc między tymi, którzy odwołują się do wspólnego źródła przyjmowanych przez siebie wartości, jakim jest Boże Objawienie dokonane w Jezusie Chrystusie i zawarte w Piśmie świętym, pozwalają sobie uzmysłwić, jak głębokie są różnice w ocenie zjawisk i faktów przez współczesnych ludzi w zależności od ich przynależności religijnej, kulturowej, społecznej, ekonomicznej itd. Pluralizm etyczny i powiązany z nim relatywizm etyczny są wręcz ujmowane jako inherentne cechy epoki, którą różni autorzy tak chętnie określają jako postmodernizm i której istotę

¹ Kurt Koch, *Developments and challenges in ecumenism today*, w: <http://www.katolsk.no/tro/tema/ekumenikk/artikler/developments-and-challenges-in-ecumenism-today> [10.01.2019].

widzą w ciągłym poszukiwaniu znaczenia. Społeczeństwa, w których dzisiaj żyjemy są wielokulturowe, wieloetniczne, wielonarodowościowe, wieloreligijne, wieloświatopoglądowe i wieloideologiczne – w konsekwencji z natury swej są pluralistyczne. Nawet jeśli ta różnorodność jeszcze ich nie dotyczy, albo dotyczy w mniejszym stopniu, to zmniejszające się, albo zanikające bariery komunikacyjne i łatwość zetknięcia się z innymi sposobami myślenia powodują pytania i samorefleksję, które mogą poddawać erozji własne hierarchie wartości. Dodatkowo, gwałtowny postęp technologiczny oraz rosnące statystyki demograficzne tworzą nowe pytania i nowe konieczności rozstrzygnięć, z którymi nie musiały mierzyć się poprzednie pokolenia.

Pobieżne choćby zasygnalizowanie kwestii znaczenia i funkcji etyki uzmysławia, jak istotne jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o przyczyny różnic w podejmowanych ocenach i decyzjach etycznych. Na poziomie minimalnym jest to konieczność umożliwiająca trwanie wszelkich form życia zbiorowego, począwszy od społeczeństwa globalnego, skończywszy na poszczególnych instytucjach społecznych. Świat nie może być traktowany jako hobbowska „wojna wszystkich przeciw wszystkim”, po prostu nie mógłby istnieć, biorąc choćby pod uwagę możliwości destrukcji oferowane przez współczesną broń. Etyka może więc być ujmowana jako negocjowany ciągle na nowo system postępowania, który orientuje ludzi na to, co dozwolone i co niedozwolone. Takie ujęcie jest jednak dalece niewystarczające, nawet jeżeli część etyków i korzystających z ich ustaleń prawodawców zdaje się akceptować ten etyczny minimalizm. W świecie, w którym możliwości rozstrzygnięć wyborów takich czy innych dróg działania stają się coraz szersze, a systemy wartości coraz bardziej się różnicujące, etyka przyczynia się również (i powinna się przyczyniać) do kształtowania i umacniania światopoglądów i tożsamości. Od decyzji etycznych nie da się uciec – zmuszeni jesteśmy do ich podejmowania codziennie, poruszając się w różnych obszarach życia, w rodzinie, pracy, konsumpcji czy w czasie wolnym. Dostrzegamy różne systemy etyczne, odnoszące się do poszczególnych sfer egzystencji, czy wywodzące się z różnych kultur czy grup społecznych. Powodowany przez tę różnorodność i wielość chaos, którego doświadczamy, może być jednak porządkowany również przez samą etykę, do której możemy się z różnych aksjologicznych czy przynależnościowych względów odwoływać.

Etyka jest naturalnie również sprawą wartości. Nie da się rozwijać jakiegokolwiek systemu etycznego, jeżeli nie opiera się go o jakąś aksjologię. Zależności panujące między etyką i aksjologią są, można tak stwierdzić, istotowe, to znaczy dopiero kiedy właściwie ustali się znaczenie i uwarunkowania danej wartości, można przystępować do refleksji etycznej, zarówno opisowej, jak i normatywnej. We współczesnym świecie bez wątpienia wartością kluczową jest wolność. Już choćby zupełnie podstawowy fakt jest tego dowodem, a mianowicie formuła I artykułu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, który stwierdza, że „wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem oraz powinni postępować w stosunku do siebie wzajemnie w duchu braterstwa”². Jeżeli weźmie się pod uwagę znaczenie dyskursu praw człowieka dla współczesnych relacji politycznych, pozycja wolności jako pewnego aksjologicznego fundamentu jest niepodważalna. Ale już chociażby polemiki wokół tej samej Deklaracji, która w zamierzeniu ma stanowić źródło porozumienia dla tej kategorii, jaką stanowi (cała) ludzkość, prowokują do pytania o rozumienie wolności. Wolność więc jest różnie rozumiana, różnie doświadczana i różnie przeżywana, a wynikające stąd odmienności są nieodmiennie źródłem kolejnych dyferencjacji etycznych.

Różnicowanie to ma z jednej strony podłoże w coraz większej specjalizacji i fragmentaryzacji, jakim podlega życie społeczne, kiedy poszczególne obszary egzystencji człowieka zdają się rządzić zupełnie innymi prawami. Rozdźwięk jaki obserwuje się w zachodnich metropoliach, kiedy po tygodniu sumiennego wykonywania swoich obowiązków, w piątek i w sobotę ludzie zdają się tracić wszelkie hamulce moralne, dobrze odzwierciedla ten fragmentaryzujący mechanizm z perspektywy psychologiczno społecznej. Jeszcze bardziej dostrzega się go, kiedy nałoży się na wartość wolności różne perspektywy poznawcze: na przykład w ekonomii wolność jest przecież rozpatrywana często jako brak nadmiernego skrępowania zasadami przy podejmowaniu działań gospodarczych; w sferze konsumpcji podkreśla się znaczenie wolności jako swobody wyboru konsumenckiego; w sferze kultury,

² *Powszechna deklaracja praw człowieka*, http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf [10.01.2019].

pojętej jako system norm i poszczególnych kategorii społecznych, to wyzwolenie z wszelakich uwarunkowań kulturowych.

Z drugiej strony jest to różnicowanie, które sięga głębiej, nie tylko do sfery społecznej, ale i do antropologicznej. Jest to kwestia tego, co dostrzegali Martin Buber w swym słynnym podziale na „wolność od” i „wolność do”³; albo też co postulował Jean-Paul Sartre, kiedy pisał o życiu *pour soi* i *en soi*⁴. Jest to więc pytanie o zakres wolności, o jej sprawczość i o jej warunkowość. Poszczególne aksjologie zdają się bowiem różnić właśnie tym, jak interpretują wolność i wynikające z tej interpretacji konsekwencje.

W nakreślonym wprowadzeniu można wyróżnić trzy słowa kluczowe. Są to: ekumenizm, etyka i wolność. Zależności pomiędzy nimi są wyraźnie dostrzegalne i to nie tylko dlatego, że, jak zaznaczono, wolność jako wartość stanowi jeden z czynników systemów etycznych, a odmienności dotyczące etyki (ale również w konsekwencji wartości), są przedmiotem kontrowersji ekumenicznych. Również dlatego, że wszystkie te wyróżnione słowa kluczowe posiadają genetyczne odniesienia do chrześcijaństwa. Wszystkie mogą i muszą być rozpatrywane z perspektywy Objawienia Jezusa Chrystusa przekazywanego w Piśmie Świętym. Biorąc pod uwagę, jak fundamentalne jest pytanie o wolność dla współczesnego człowieka i jak głęboko postępuje pluralizacja i relatywizacja etyczna, skutkując rosnącym rozkładem życia społecznego, znaczeniem samym w sobie są działania podejmowane na polu teologicznoekumenicznym, wyjaśniające konfesyjne różnice etyczno-aksjologiczne i budujące w ten sposób przestrzeń dla wzajemnego zrozumienia między chrześcijanami. Sens tych dążeń nie leży przy tym jedynie w tłumieniu kontrowersji między wyznaniem i między Kościołami, po to, aby unikać zgorszenia przed coraz bardziej sceptycznym wobec chrześcijaństwa światem zewnętrznym. Sens ten polega również na ogromnej szansie, jakiej dostarcza refleksja etyczna odwołująca się do wspólnego chrześcijańskiego źródła. Kardynał Kurt Koch miał niezbitą rację, kiedy zaznaczał, że dzisiaj etyka dzieli chrześcijan. Ale jednocześnie można byłoby

³ Maurice S. Friedman, *Martin Buber – the Life of Dialogue*, London-New York: Routledge 2002⁴, s. 234.

⁴ Stephen Priest (red.), *Jean-Paul Sartre – Basic Writings*, London- New York: Routledge 2001, s. 106.

pokusić się o opinię, że etyka może mieć, pomimo wszystkich tych kontrowersji, potencjał konwergencji, łączenia i kształtowania wspólnej postawy chrześcijan, zwłaszcza gdy, jak obserwuje to wielu filozofów i teologów, współczesna kultura jest coraz bardziej wroga wobec chrześcijaństwa.

Wspomniana obserwacja dotycząca znaczenia działań i refleksji teologicznoekumenicznych w obszarze etycznym stanowi o istocie przedstawianej dysertacji. Zamierzeniem rozprawy jest bowiem przyczynienie się do tego ogromnego zadania teologii ekumenicznej, jakim jest wyjaśnianie przyczyn i istoty różnic konfesyjnych w zakresie etycznym. Dotyczy to również relacji katolicko-ewangelickich. Kościół Ewangelicki w Niemczech, którego refleksję współtworzy i reprezentuje Wolfgang Huber, dość daleko rozchodzi się w wielu obszarach swego nauczania etycznego z Kościołem katolickim, przez co nieco odsuwane są na bok tak niewątpliwe sukcesy ekumeniczne, jakim było na przykład podpisanie *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* w 1999 r. Polami silnych dywergencji są zwłaszcza kwestie związane z etyką seksualną oraz postępem medycznym, dlatego też takie zagadnienia jak na przykład teologiczna akceptacja związków partnerskich osób tej samej płci, dopuszczalność antykoncepcji czy niepodejmowanie nacisku na państwo, aby wprowadzać zakaz przerywania ciąży są traktowane jako silne ekumeniczne przeszkody. Podane przykłady są jednak jedynie konsekwencjami pewnych odmienności teologicznych i antropologicznych, które kształtują systematyczną refleksję określaną mianem etyki ewangelickiej.

Wolfgang Huber jest jedną z kluczowych postaci współczesnej etyki ewangelickiej. Teolog urodził się w Strassburgu w 1942 roku w rodzinie prawniczej, jako najmłodszy z pięciu braci. Jego ojciec, Ernst Rudolf Huber był znanym i prominentnym prawnikiem i konstytucjonalistą niemieckim, również, co znaczące, urzędnikiem państwowym w latach nazizmu, matka, Tula Huber-Simons, była adwokatką. Huber wychowywał się w miejscowości Falkau, a następnie w Fryburgu Bryzgowijskim w Badonii-Wittenbergii. Studiował teologię ewangelicką na uniwersytetach w Heidelbergu, Getyndze i Tybindzie, gdzie w 1966 roku otrzymał stopień doktora. Habilitację uzyskał w 1972 roku w Heidelbergu.

Po uzyskaniu stopnia naukowego podjął obowiązki jednocześnie w

przestrzeni kościelnej, jak i akademickiej. W latach 1968-1980 był dyrektorem protestanckiego instytutu badań interdyscyplinarnych w Heidelbergu (*Die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft*). W 1980 roku został mianowany profesorem etyki społecznej na uniwersytecie w Marburgu, natomiast w 1984 roku profesorem teologii systematycznej w Heidelbergu. W 1989 roku był profesorem wizytującym w uniwersytecie Emory w Atlancie. Równolegle pełnił szereg funkcji kościelnych. Był między innymi członkiem komisji do spraw odpowiedzialności publicznej Ewangelickiego Kościoła w Niemczech (*Evangelische Kirche in Deutschland*, EKD), członkiem komitetu EKD do spraw jedności. W 1989 roku został wybrany na biskupa ewangelickiego Kościoła kraju Berlin – Brandenburgia – Śląskie Górne Łużyce – (*Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz*, osiem lat później został członkiem rady EKD, a w 2003 roku jej prezydentem. W 2009 roku przeszedł na emeryturę, ale nie zrezygnował z uczestnictwa w debacie publicznej, zarówno etycznej, jak i politycznej.

Angażował się również ekumenicznie, przede wszystkim we wzajemnych kontaktach z przedstawicielami Niemieckiej Konferencji Biskupów, jak i poprzez pracę jako członek komitetu centralnego Światowej Rady Kościołów w latach 1998-2001. O jego pozycji i autorytecie w społeczeństwie niemieckim świadczy fakt, że był rozpatrywany jako potencjalny kandydat na objęcie urzędu prezydenta Niemiec w 2010 roku. W 1966 roku ożenił się z nauczycielką Karą Huber, z którą ma troje dzieci⁵.

Ten krótki rys biograficzny odsłania teologiczną orientację i działalność Hubera. Skupia się ona na wielu specyficznych zagadnieniach etycznych, dotyczących szeregu obszarów rzeczywistości. Wśród nich za najistotniejsze można uznać takie tematy jak: prawa człowieka, kapitalizm i jego wpływ na współczesne społeczeństwo, model rodziny we współczesnym świecie, zagadnienia bioetyczne, przede wszystkim kwestia przerywania ciąży i zapłodnienia *in vitro*, a także rola religii w polityce. Ogromna część jego zaangażowania jest poświęcona również instytucji Ewangelickiego Kościoła w Niemczech. Można powiedzieć, stosując niemiecki termin *Beheimatung*, że

⁵ Philipp Gesler, *Wolfgang Huber – Ein Leben für Protestantismus und Politik*, Fryburg: Herder 2017.

Kościół ten jest jego duchowym i teologicznym domem, któremu Huber poświęcił swoje życie. Jego teologia jest jednocześnie odzwierciedleniem teologicznych prądów i orientacji, jakie kształtują instytucję EKD, jak i sama te prądy i orientacje współtworzy. Dlatego też może być traktowana jako reprezentatywna i ilustratywna dla współczesnego niemieckiego ewangelicyzmu.

O ile teologia i etyka społeczna stanowią najważniejsze pola zainteresowań Hubera, o tyle dominantą jego myśli teologicznej jest wartość wolności. Jest to jednak wolność szczególna, wyprowadzana z fundamentu tworzonoego przez teologię ewangelicką i aplikowana do współczesnych okoliczności społecznych i etycznych. Wolność w tej refleksji jest więc celem samym w sobie, ale jednocześnie, aby ta autoteliczność była realizowana, jest też drogą do działania na rzecz innych wartości: godności osoby ludzkiej, dobra wspólnego czy pokoju. Jest to wolność, której nie da się więc wyabstrahować z innych wartości fundamentalnych.

Ponadto, wolność, o którą walczy Huber, jest wolnością opartą o najbardziej podstawowe teologiczne prawdy o człowieku i jego relacjach. Jest to wolność, o której pisał Marcin Luter w swym programowym piśmie antropologicznym *O wolności chrześcijanina* i którą określał swym słynnym antytetycznym zestawieniem, stwierdzającym, że „Chrześcijanin jest całkowicie wolnym panem wszystkich rzeczy, nikomu nie podległym” oraz że „Chrześcijanin jest najuleglejším sługą wszystkich rzeczy i wszystkim podległym”⁶. Jest to więc dar, który zostaje ofiarowany człowiekowi dzięki usprawiedliwieniu i który przyjmowany jest w wierze i ufności Chrystusowi. Jako taka, wolność jest również przyjęciem miejsca, jakie chrześcijanin ma zająć w świecie zgodnie ze swoim powołaniem. W konsekwencji, wolność jest również zobowiązaniem i zadaniem.

Tak pojmowaną wolność Huber określa „wolnością odpowiedzialną”. Właśnie to pojęcie może być rozważane jako etykietujące całą jego refleksję teologiczno-etyczną, jednocześnie, może być słowem kluczowym podsumowującym współczesną etykę ewangelicką. Wolność i odpowiedzialność stanowią awers i rewers, dwie nierozzerwalne strony jednej rzeczywistości

⁶ Zob. Lech Szczucki, *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1972, s. 24.

aksjologicznej. W perspektywie teologii Hubera i w perspektywie etyki ewangelickiej, jedna nie może istnieć bez drugiej. Wolność bez odpowiedzialności zamienia się bowiem w egoistyczną samowolę instrumentalizującą każdą relację podejmowaną przez człowieka, a odpowiedzialność ze swej natury musi być podejmowana w wolności. Zadaniem Kościołów, chrześcijaństwa i teologii jest cierpliwe i nieustanne nauczanie świata tak rozumianej wolności.

Temat pracy „«Wolność odpowiedzialna». Etyka ewangelicka w myśli teologicznej Wolfganga Hubera” wpisuje się w istocie w to zadanie. Podstawowe pytanie badawcze dysertacji można ująć w pytanie, jak jeden z najważniejszych współczesnych teologów ewangelickich rozumie wartość wolności odpowiedzialnej, wartości, którą on sam uznaje za centralną dla współczesnej etyki ewangelickiej. Pojęcie to zostanie więc poddane wieloaspektowej analizie, która ma doprowadzić do wyczerpującego wyjaśnienia jego zakresu znaczeniowego oraz związanych z nim funkcji, tak teologicznych jak i etycznych. Dokładne jego określenie ma dostarczyć hermeneutycznego narzędzia ekumenistom, dogmatykom, etykom i socjologom, którzy podejmują tematy związane z etyką ewangelicką, jak na przykład, zrozumienie stanowiska Kościoła odnośnie do specyficznych pytań etycznych. Cel pracy dotyczy więc zrekonstruowania znaczenia jednego, acz dla myśli teologiczno-etycznej Hubera istotnego pojęcia, angażującego wiele kluczowych obszarów teologii i etyki ewangelickiej, począwszy od centralnej prawdy o usprawiedliwieniu człowieka przez wiarę dzięki łasce Chrystusa danej darmo. Stosując plastyczną ilustrację, rozprawa przypomina etapową wędrówkę na szczyt, który zajmowany jest właśnie przez pojęcie wolności odpowiedzialnej.

Ustalenie celu głównego pozwala również rozwinąć cele szczegółowe. Przede wszystkim, analiza pojęcia wolności odpowiedzialnej, opierając się na wykładni etyki ewangelickiej, wymusza i w ten sposób prowadzi do wyodrębnienia głównych jej motywów oraz jej źródeł, co samo w sobie jest również użytecznym narzędziem teologiczno-porównawczym i stanowi o specyficznym celu rozprawy. Ponadto, ustalenie teologicznych inspiracji refleksji Hubera dostarcza kolejnego celu, który określony jest pytaniem o teologiczną ciągłość refleksji ewangelickiej od okresu Reformacji do współczesności. Te dwa

cele szczegółowe, zawierając się w obszarze teologicznym, mogą przyczyniać się również do kolejnego, ale dotyczącego innego poziomu niż pozostałe. Jest to cel, który można określić jako ekumeniczny i który zawiera się w życzliwych próbach rozumienia odmienności w formułowaniu nauczania etycznego w Kościele ewangelickim tak, aby z większą świadomością i znajomością móc je interpretować i oceniać dla potrzeb dialogu ekumenicznego.

Zakładane cele decydują o wykorzystywanej w dysertacji literaturze, którą można sklasyfikować w trzech kategoriach. Podział ten opiera się nie tylko o kryterium relewantności danej pozycji dla omawianego problemu, ale też ma na celu podkreślić znaczenie nauczania dla Hubera i jego refleksji tych teologów, których refleksja została określona jako źródłowa. Zgodnie z zasadą relewantności i istotności zostają więc wyróżnione dwa rodzaje źródeł: pierwszym są pisma samego Hubera, zaś drugim dzieła takich teologów jak Marcin Luter, Friedrich Daniel Schleiermacher, Karl Barth i Dietrich Bonhoeffer. Trzecią kategorią literatury wykorzystywanej w dysertacji jest szereg opracowań zakwalifikowanych jako literatura przedmiotu.

Określenie celów, jak i konstrukcja pracy narzuca metody prowadzonych badań. Przede wszystkim więc, jest to praca dedukcyjna, która rozwija argumentację i formułuje wnioski dotyczące formułowanego zamierzenia w oparciu o szereg założeń dotyczących teologii i etyki ewangelickiej. Aby mieć narzędzie dla realizacji założonego celu, w dysertacji przeprowadza się analizę kontekstualną odnoszącą się do kluczowych dla tematu zagadnień teologicznych i etycznych. Stosuje się również analizę porównawczą, aby dokonać lustracji podstawowych orientacji etycznych, stanowiących o współczesnym pluralizmie etycznym. Wreszcie, w odniesieniu do głównego celu pracy, rozprawa posługuje się metodą syntetyzującej ekspozycji, która ma pozwolić na czytelne przedstawienie pojęcia będącego głównym przedmiotem pracy. Należy również dodać, że wnioskowanie jest realizowane w perspektywie metody ekumenicznej, która pozwala na badania *sine ira et studio*, unikające oceniania czy wartościowania dokonywanego z danej perspektywy konfesyjnej.

Zastosowana metafora etapowej wędrówki na szczyt pomaga określać również strukturę rozprawy. Składa się ona z czterech rozdziałów, które ułożone są piętrowo, przechodząc, zgodnie ze stosowaną metodą dedukcyjną, od

zagadnień szerszych do bardziej szczegółowych w odniesieniu do pojęcia wolności odpowiedzialnej. Taka kompozycja umożliwi przeprowadzenie wnioskowania, w którym czytelnik dostrzeże ciągłość i zintegrowanie poruszanych zagadnień.

Zgodnie z tą zasadą rozdział pierwszy, zatytułowany „Konteksty i fundamenty etyki ewangelickiej” będzie dotyczył kwestii, które w stosunku do kluczowego dla rozprawy motywu są najogólniejsze. Ta część pracy będzie miała na celu ukazanie uwarunkowań i źródeł etyki ewangelickiej. Rozpocznie się od opisanie współczesnego pluralizmu etycznego, poprzez wyróżnienie podstawowych orientacji etycznych, co ma pozwolić na właściwe ukontekstowanie etyki ewangelickiej. Następnie krótko nakreślone zostaną zależności pomiędzy dogmatyką ewangelicką i etyką ewangelicką, ale nie tyle istotowe, co historyczne, co da możliwość przejścia do przedstawienia trzech kluczowych dla historycznego procesu kształtowania tej etyki postaci: Marcina Lutra, Friedricha Daniela Schleiermachera i Karla Bartha. Dobór tych teologów pozwoli na zachowanie reprezentatywności dla teologii ewangelickiej, również uwzględniając jej momenty przełomowe. Jednocześnie ich teologiczny wkład w rozwój etyki ewangelickiej będzie tak przedstawiany, aby ukazać ciągłość pewnych intuicji, decydujących o jej charakterze.

Rozdział drugi nosi tytuł „Istota i motywy etyki ewangelickiej”. O ile w pierwszym rozdziale opisane zostaną źródła tej etyki, o tyle w drugim dążyć się będzie do analitycznego opisu jej najważniejszych elementów. Pierwsze dwa podrozdziały mają charakter wprowadzający i zmierzają do ukazania pozycji etyki w jej relacji do teologii ewangelickiej i tożsamości ewangelickiej. Kolejne części dotyczą zagadnień centralnych dla teologicznoantropologicznego wykładu tworzącego fundament dla etyki ewangelickiej. Na strukturę tego wykładu składają się cztery kwestie: znaczenie sumienia, obraz i podobieństwo Boże, przykazanie miłości, zagadnienie grzechu i nawrócenia. Wymienione punkty stanowią charakterystyczne elementy ewangelicyzmu pojętego jako nauka o zbawieniu człowieka przez Boga.

Kolejny rozdział skoncentrowany będzie na wartości wolności w perspektywie teologii ewangelickiej. Zatytułowany jest „Wolność w ujęciu teologii protestanckiej”. Przedstawione w nim zostanie nauczanie trzech

wyróżnionych „teologów wolności”: św. Pawła, Marcina Lutra oraz Dietricha Bonhoeffera. Mają oni decydujący wpływ na teologiczną refleksję Wolfganga Hubera i głęboko inspirują jego koncepcję wolności odpowiedzialnej. Czwarty podrozdział poświęcony jest deklaracji z Barmen, dokumentu, który decyduje o tożsamości współczesnego Ewangelickiego Kościoła w Niemczech i który w konsekwencji determinuje również myśl Wolfganga Hubera. Niejako dygresyjnie zarysowany jest kontekst historyczny deklaracji, a więc lata katastrofy nazistowskiej, pozwala to bowiem na określenie pewnego *Sitz im Leben* współczesnego niemieckiego ewangelicyzmu.

Czwarty rozdział, zatytułowany "Wolność odpowiedzialna jako ewangelicka propozycja dla współczesności" jest uwieńczeniem całej rozprawy. Proces wnioskowania, prowadzący od ogólnych etycznych zagadnień, znajduje tu swe rozwiązanie w skrupulatnym przedstawieniu znaczenia i istoty pojęcia wolności odpowiedzialnej. Prezentacja ta poprzedzona będzie szczegółową analizą filozoficzną, socjologiczną i teologiczną trzech innych tematów, wchodzących w zakres wnioskowania omawianego kluczowego pojęcia. Są to: koncepcja wolności komunikatywnej, zagadnienie instytucji społecznych oraz znaczenie wartości odpowiedzialności. Przedstawiane pojęcia i tematy będą tak naświetlane, aby wykazać ich funkcję w misji chrześcijańskiej wobec współczesnego świata.

Rozdział I

KONTEKSTY I FUNDAMENTY ETYKI EWANGELICKIEJ

Ujmowanie wolności jako daru, wolność komunikatywna, wolność odpowiedzialna, przynależą, jak podkreśla Wolfgang Huber, do chrześcijańskiej, ewangelickiej etyki. W kolejnym rozdziale zostanie przedstawiona bardziej szczegółowa analiza, na czym polega etyka ewangelicka, teraz można zaś wstępnie zaznaczyć, że przymiotnik „ewangelicki” oznacza, że ten system etyczny jest kształtowany na fundamencie teologii wyrosłej z Reformacji. Ponieważ teologiczna interpretacja etyki Hubera tkwi bardzo mocno w protestanckim fundamencie, należy przedstawić pokrótce główne jego elementy. W systematyce historii etycznej myśli protestanckiej można wyszczególnić trzy podstawowe ujęcia, które tworzą ten fundament i jego specyfikę. Jest to po pierwsze, reformacyjna ortodoksja samego Lutera, po drugie, ujęcie teologii liberalnej, na czele z jej prekursorem, Friedrichem Danielem Schleiermacherem i po trzecie, podejście teologii dialektycznej Karla Bartha. Postacie te są bez wątpienia kluczowe dla całej historii protestantyzmu, oczywiście przede wszystkim ze względu na ich dzieło. Poza tym jednak, wyróżnieni teologowie uruchamiali swą refleksją nowe epoki w teologii ewangelickiej, przez co przedstawienie ich myśli odpowiada wymaganiom reprezentatywności.

Wymienione stanowiska nie wyczerpują naturalnie bogactwa teologicznego tradycji reformacyjnych, ale tworzą reprezentatywny zbiór założeń uzasadniających współczesne stanowiska etyczne ewangelicyzmu. Przed ich prezentacją zostanie podany krótki szkic historyczny dotyczący dzieł i koncepcji ściśle etycznych, które powstały w tradycji protestanckiej

Zanim jednak zaprezentowane zostaną główne teologiczne fundamenty etyki ewangelickiej, dla przejrzystości rozprawy konieczne jest umocowanie ich w pewnym ogólnoetycznym kontekście. Kontekst ten jest stanowiony przez współczesny pluralizm etyczny, będący rezultatem wieków refleksji filozoficznej nad powinnościami i uprawnieniami człowieka. We współczesnej etyce wyróżnia się szereg orientacji etycznych, które znajdują swych promotorów i naśladowców i które, z uwagi na liczne aksjologiczne i ideowe rozbieżności tworzą pluralistyczną panoramę etyczną współczesnych społeczeństw. Pierwszy podrozdział tego rozdziału dokonuje krótkiej charakterystyki najważniejszych orientacji etycznych współczesności. Z uwagi na zakres tematyki jest obszerniejszy niż pozostałe, jednak stanowi pewien hermeneutyczny fundament nie tylko dla jednego rozdziału, ale dla całej dysertacji.

1.1 Współczesny pluralizm etyczny

W jednej z najśłynniejszych ilustracji opisujących współczesną kondycję moralności, zawartej w książce *After Virtue*, Alisdair MacIntyre opowiada wyobrażoną historię ruchu *Know-Nothing*. Ruch ten miałby być reakcją na dyktaturę świata nauki. Jego członkowie niszczyli laboratoria, uniwersytety i ośrodki naukowe, naukowców skazywali na śmierć bądź na więzienie. Spowodowało to obumarcie refleksji naukowej. Po jakimś czasie rozpoczęła się reakcja na dokonania ruchu. Przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych, biologowie, chemicy, fizycy itd. zaczęli odbudowywać pewne fragmenty nauki, z tego, co zostało po owej rewolucji przeciwnaukowej. Ale czynili to bez świadomości wzajemnych powiązań pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami. Na przykład fizycy nie byli w stanie uświadomić sobie swych zależności od biologii i

chemii czy chemicy od matematyki i fizyki. Odbudowa nauki następowała więc fragmentarycznie, przyczyniając się do kolejnych podziałów w społeczeństwie⁷.

Według MacIntyre'a to właśnie przydarzyło się moralności i etyce w epoce Oświecenia i taki proces trwa do dzisiaj. Fragmentaryczność, rozbitcie, podział, konflikt, pluralizm – takimi słowami kluczowymi możnaby opisać współczesną refleksję etyczną, co z kolei generuje kolejne decydujące pojęcie, a więc relatywizm etyczny. Od pojęcia konfliktu i pluralizmu wychodzi również Huber w swym opisie współczesnej etyki. Stwierdzając istnienie ciągłego konfliktu w życiu społecznym (choć wyraża to w sposób bardzo pośredni), zauważa, że dzisiaj, odmiennie od tego, co było w przeszłości, etyka nie tylko nie pomaga w rozwiązywaniu tego konfliktu, do czego w gruncie rzeczy jest powołana, ale sama jest przedmiotem zaostrzającego się sporu⁸. W konsekwencji stawia bardzo zdecydowane pytanie: czy we współczesnym świecie, jak chce tego znaczna część filozofów postmodernistycznych, jesteśmy skazani na relatywizm, bądź też nawet na pewien nihilizm?

Takie krótkie literackie wprowadzenie ilustruje kluczowe dla współczesności (nowoczesności) zjawisko, jakim jest pluralizm etyczny. Od co najmniej trzech wieków w świecie bowiem dokonuje się permanentna dyskusja nad powinnościami, jakie powinny odnosić się do człowieka, nad wartościami, wokół których powinno być organizowane życie społeczne i nad normami, które powinny obowiązywać. Dyskusja ta jeszcze bardziej nasila się w ostatnich dekadach, w czasie gdy w świecie zachodnim odwołanie się do Boga i religii jest coraz bardziej usuwane ze sfery publicznej, a systemy polityczne i społeczne budowane na wielkich ideologiach przechodzą do historii. Systemy etyczne tracą więc swoje zewnętrzne, pozostające ponad dyskusją i przyjmowane za pewnik źródła uprawomocnienia, a świat permanentnie przechodzi z ogólne zasady heteronomii do autonomii⁹.

Rozważając ten proces należy poczynić pewne rozróżnienie. Pojęcie etyki

⁷ Malcolm Brown, *Tensions in Christian Ethics. An Introduction*, London: SPCK 2010, s. 14.

⁸ Wolfgang Huber, *Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod*, München: Verlag C.H. Beck 2013, s. 9.

⁹ John Allan Mitchell, *Ethics and Exemplary Narrative in Chaucer and Gower*, Cambridge: D.S. Brewer 2004, s. 9.

bowiem ma tutaj podwójne znaczenie. Po pierwsze, pojęcie to będzie oznaczać pewien system wartości, które przyjmowane są jako określające obowiązujący kodeks postępowania. Po drugie, odnosi się do dyscypliny naukowej, która zajmuje się systematyzacją i opisem takich systemów. Dla profesjonalnego etyka więc istotne jest przyjęcie opisowej perspektywy, która katalogowałaby systemy etyczne i, *sine ira et studio*, ukazywałaby te, które dominują we współczesnej debacie. „W historii etyki kilka teorii znalazło szczególne uznanie. Są to teorie nie wymagające przyjęcia konkretnych założeń religijnych, politycznych ani społecznych. Kładą natomiast nacisk na niezależność norm moralnych, ich bezstronność, dobrowolność ich przyjęcia oraz ich podatność na racjonalne argumenty”¹⁰.

Przedstawienie ich jest konieczne, aby dobrze ukontekstować i w konsekwencji zrozumieć istotę i specyfikę etyki ewangelickiej. Tok wnioskowania całej dysertacji zostaje więc poprzedzony bardziej ogólnym zagadnieniem nakreślenia panoramy dominujących teorii etycznych. Ich lista jest pewną kombinacją trzech propozycji podanych przez Jacka Hołówkę, Witolda Benedyktowicza i Malcoma Browna.

1.1.1. Teoria formalizmu i teoria deontologiczna

Pierwsze i szczególnie istotne ujęcie wychodzi od akcentowania powinności, jakie dotyczą człowieka. Wyrażane jest przez koncepcje naderżące na siebie, mianowicie formalizm i teorię deontologiczną. O formalizmie pisze Hołówka, który za główne założenie tej teorii uznaje przekonanie, że „wartości moralne służą przede wszystkim obronie tego, co jest w nas powszechne, typowe i powtarzalne”. Przykładem takiego ujęcia jest na przykład etyka Kanta z najbardziej znaną formułą, jaką jest imperatyw kategoryczny, do którego w niniejszej pracy będą czynione wielokrotne nawiązania: „Postępuj zawsze tak, abyś mógł zarazem chcieć, żeby maksyma twojego postępowania mogła stać się powszechnym prawem”. Formalizm zakłada więc takie rozumienie postępowania, w którym „nie liczą się fakty jednostkowe i niepowtarzalne, przywileje i wyjątki,

¹⁰

Jacek Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2001, s. 13.

a świat jest miejscem jednolitego traktowania wszystkich, niezależnie od jakichkolwiek czynników”¹¹. Człowiek musi podążać za prawem, niezależnie od jakichkolwiek okoliczności. Formalizm ilustruje przedstawienie Temidy, z opaską na oczach, a więc intencjonalnie odrzucającą wszelkie uwarunkowania¹², czy to społeczne, czy kulturowe, czy indywidualne. Wśród cech charakteryzujących to podejście etyczne Hołówka wymienia preskrytywizm, uniwersalność i szacunek dla prawa¹³. Uniwersalność polega na uznaniu, ocena lub zalecenie raz przyjęte obowiązują we wszystkich analogicznych sytuacjach”¹⁴. Szacunek dla prawa natomiast akcentują, że nie uwzględnia się intencji działającego i konsekwencji jego czynów w podejmowanych sądzie etycznym. Tu również ilustracją mogłaby być ślepa Temida, która każe stosować i egzekwować prawo moralne nie zwracając uwagi na indywidualne opinie i sympatie osoby rozstrzygającej jakiś osąd moralno-prawny.

Oceniając formalizm jako podejście etyczne z perspektywy chrześcijańskiej należy zaznaczyć, że sprzeciwia się on kluczowej dla chrześcijaństwa zasadzie wybaczenia. W pewnym sensie jego wyraźną egzemplifikacją jest starotestamentalne prawo żydowskie, które stawiało egzekwowanie przepisów ponad dobro osoby. Można tu przypomnieć sytuację opisaną w Ewangelii św. Jana o cudzołożnicy, którą przyprowadzono do osądzenia Chrystusowi: „«Nauczycielu, tę kobietę dopiero pochwycono na cudzołóstwie. W Prawie Mojżesz nakazał nam takie kamienować. A Ty co mówisz?» Mówili to wystawiając Go na próbę, aby mieli o co Go oskarżyć. Lecz Jezus nachyliwszy się pisał palcem po ziemi. A kiedy w dalszym ciągu Go pytali, podniósł się i rzekł do nich: «Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień». I powtórnie nachyliwszy się pisał na ziemi” (J 8,4-8).

Podejście określone przez Hołówkę jako formalizm zbiega się z definicjami, jakie odnoszone są do teorii deontologicznych. Witold Benedyktowicz przypomina, że deontologia oznacza „naukę o powinnościach” i zaznacza etymologię tego terminu, wywodzącą się od greckiego pojęcia $\delta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, a

¹¹ Tamże.

¹² Nicolai Hartmann, *Ethics*, London: G. Allen & Unwin Limited 1932, s. 291.

¹³ Hołówka, *Etyka w działaniu*, tamże, s. 14.

¹⁴ Tamże.

więc potrzeba, konieczność, powinność czy słusność. „Deontologiczna teoria etyki uznaje, że pewne czyny są obowiązujące moralnie, bez względu na to, czy spowodują dobro czy szkodę (...) Orientacja deontologiczna w etyce jest ukierunkowana na spełnienie powinności, w odróżnieniu od takich orientacji, które skierowane są na osiągnięcie celu w postaci szczęścia, pożytku, dobra bądź wartości”¹⁵. Za głównego przedstawiciela tej teorii Benedyktowicz uznaje również Kanta.

1.1.2. Utylitaryzm i konsekwencjonalizm

Kolejną z najważniejszych orientacji etycznych jest utylitaryzm. Witold Benedyktowicz określa ten kierunek w etyce jako taki, „który uznaje zasadę użyteczności jako naczelną podstawę działania. Użyteczność jest tu rozumiana szeroko, jako to, co pomaga do wytworzenia korzyści, zysku, tak samo szczęścia, jak i dobra i co zapobiega powstawaniu szkody, zła, nieszczęścia, zarówno w odniesieniu do jednostki, jak i do zbiorowości”.

Bardziej wyczerpująco prezentuje utylitaryzm Jacek Hołówka. Definiuje wspomnianą zasadę użyteczności jako postulującą, że „należy przyczynić się do największego szczęścia największej liczby ludzi”. Przypomina, że najbardziej znanymi reprezentantami tej orientacji są Jeremy Bentham i John Stuart Mill.

Odwracają oni zupełnie założenia poprzedniej teorii. O ile w tamtej reguły rządzące postępowaniem były bezwzględne, a sytuacje miały dopasowywać się do zasad, o tyle w tym podejściu to sytuacje stoją nad zasadami. Mówiąc ściślej, o tym, co jest dobre, a co jest złe decydują fakty psychiczne – to, czy jednostka podejmująca działanie czuje się dobrze czy źle. Utylitaryzm skupia się więc na szczęściu i przyjmuje, że celem życia człowieka jest to, aby był szczęśliwy. Tak ustalona hierarchia wartości powoduje z kolei odrzucanie albo pomijanie tego, co szczęściu przeszkadza, również różnym elementom tradycji, kultury, obyczajów czy prawa, które leżą u podstaw norm ograniczających ludzką wolność i w konsekwencji możliwość realizacji swego szczęścia. Utylitaryzm jest więc

¹⁵ Witold Benedyktowicz, *Co powinniśmy czynić. Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo „Znaki czasu” 1975, s. 19.

nowożytną i jeszcze intensywniejszą wersją hedonizmu. W jego określaniu Hołówka wyróżnia trzy zasady szczegółowe, które precyzują znaczenie tego podejścia. Pierwszą z nich jest osąd, że tylko konsekwencje czynu mają znaczenie przy określaniu jego wartości. To stwierdzenie przekonuje, że ocena jakiegokolwiek działania moralnego powinna rozpoczynać się od oceny jego konsekwencji. Utylitaryzm uznaje więc działania za dopuszczalne wtedy, gdy dobre skutki przeważają nad złymi. Jego istotę dobrze więc podsumowuje maksyma „cel uświęca środki”. System etyki zaś ma wartość użytkową, inaczej mówiąc, etyka jest tu instrumentalizowana, służąc raczej usprawiedliwieniu jakichś postępowań w perspektywie ich rezultatów. Druga zasada szczegółowa utilitaryzmu głosi, że należy maksymalizować nadwyżkę szczęścia nad cierpieniem. Reguła ta powstrzymuje przed prostym utożsamieniem utilitaryzmu z egoizmem. Szczęście nie jest bowiem przywiązane bezwzględnie do konkretnej jednostki, raczej jest traktowane jako pewna abstrakcyjna wielkość wyznaczająca cel podejmowanych działań. W konsekwencji utilitaryzm wymaga takiego postępowania, którego suma szczęścia będzie przewyższać sumę nieszczęścia, bez bezwzględnego respektowania tego, kogo to szczęście dotyczy. Ostatnia szczegółowy reguła stwierdza, że należy porzucać sprawy beznadziejne. W myśl tej zasady utilitaryzm przyjmuje, że można usprawiedliwić krzywdę wyrządzoną jednemu człowiekowi, jeżeli przynosi to nadwyżkę szczęścia innym.

Utylitaryzm stoi w oczywistej sprzeczności z etyką chrześcijańską, choć, paradoksalnie, pewne elementy tej teorii można odnaleźć (raczej na zasadzie podobieństwa, ale nie pokrewieństwa) w nauczaniu etycznym niektórych teologów, na przykład Karla Bartha.

1.1.3. Etyka cnoty (etyka aretologiczna)

Następne podejście etyczne jest zakorzenione w filozofii starożytności, w filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Wyrasta z przekonania, że cnota (gr. *areté*) jest wartością samą w sobie, która nie wymaga wyjaśniania czy definiowania. Stosując więc słynną klasyfikację Milтона Rokeach'a, byłaby wartością ostateczną, autoteliczną, przy czym samo pojęcie wartości urodzony w Hrubieszowie badacz określał jako trwałe przekonanie o sposobach postępowania

lub ostatecznych celach życiowych preferowanych osobiście lub społecznie w przeciwieństwie do innych sposobów postępowania i celów¹⁶. Hołówka stwierdza, że cnota „jest doskonałością samą w sobie, nie dającą się wyjaśnić ani przez motywy, ani przez konsekwencje dokonanych czynów. Nie sprowadza się do prawa moralnego, podobnie jak do użyteczności”¹⁷. Cnota jest więc wpisana w jakiś sposób w ludzką naturę a pewne sposoby postępowania są uznane za słuszne i wzbudzające podziw bez odwoływania się do jakiegoś uzasadnienia. Egzemplifikując tak pojmowaną cnotę, Platon przyjmował istnienie czterech cnot kardynalnych: roztropność, odwagę, umiarkowanie i sprawiedliwość (przejęte następnie w chrześcijaństwie, KKK 1805). Arystoteles za cnotę uznawał takie postępowanie, które unika skrajności i poszukuje złotego środka¹⁸. Etykę aretologiczną można opisać za Hołówką dokładniej przyjmując jej trzy cechy szczegółowe.

Po pierwsze, doskonałość jest naturalnie postrzegana i w naturalny sposób nas pociąga. Pociąga to za sobą stwierdzenie, że cnotę można dostrzec i odczytać poprzez przykład dawany przez bohaterów. Takich bohaterskich postaci pełna była mitologia i literatura grecka i rzymska. Cnota jest więc utożsamiana z konkretnymi postaciami, którzy ją ucieleśniają, wzbudzając w ten sposób podziw, wdzięczność i pragnienie naśladowania.

Po drugie, cnota sama w sobie jest nagrodą – to stwierdzenie jasno pokazuje również autoteliczność cnoty. Postępowanie zgodnie z nią nie jest więc nakierowane na poszukiwanie szczęścia czy uznania. Jest raczej trwaniem przy wybranych wartościach, które same z siebie dostarczają nagrody z samego faktu dochowywania im wierności. Cnota wreszcie, wprowadza pewną hierarchiczność w społeczeństwie, bowiem człowiek cnotliwy rozumie, kto jest gorszy, a kto lepszy, stosując kryterium cnotliwości.

Po trzecie, charakterystyczna cecha etyki aretologicznej zawiera się w sformułowaniu, że wspólnota dba o wszystkich. Pod tym podanym przez Hołówkę wyrażeniem ukrywa się świadomość głębokiej zmiany, jaka zaszła w

¹⁶ Katarzyna Martowska, *Psychologiczne uwarunkowania kompetencji społecznych*, Warszawa: Wydawnictwo Liberi Libri 2012, s. 62

¹⁷ Hołówka, *Etyka w działaniu*, tamże, s. 16.

¹⁸ Tamże, s. 13.

epoce nowożytnej, polegającej na utracie znaczenia wspólnoty lokalnej, stanowiącej dotychczas punkt odniesienia. Warszawski etyk zwraca się tu więc, choć tego nie wyraża, do dialektycznych schematów formułowanych przez klasyków socjologii jak Emile Durkheim, który rozróżniał między solidarnością mechaniczną i solidarnością organiczną, czy też Ferdynand Tönnies, który wyszczególniał wspólnotę (*Gemeinschaft*) i społeczeństwo (*Gesellschaft*). Niemiecki socjolog wyrażał w ten sposób przekonanie, że wspólnota, a więc forma współżycia społecznego, oparta o styczności bezpośrednie i bliskie więzi, została w nowoczesności zastąpiona przez społeczeństwo, w którym jednostka podlega coraz większej anonimowości¹⁹. Dla etyki cnoty ma to fundamentalne znaczenie, skoro nośnikiem cnoty była społeczność, która potrafiła ją odczytać. „Od antyku do późnego średniowiecza każdy żył w gromadzie ludzi znających się osobiście, pamiętających przeszłość swych sąsiadów, a często przeszłość ich dziadków. Wspólnota troszczyła się o wychowanie młodego pokolenia, narzucała religię, poddawała dorastających ludzi próbom. Zdobycie sławy oznaczało zdobycie wysokiego miejsca we wspólnocie, a nie w gazetach czy na całym świecie”²⁰.

1.1.4. Etyka miłości bliźniego

Jest to orientacja, która odwołuje się do godności osoby ludzkiej i do znaczenia przykładu moralnego. Jacek Hołówka określa ją następująco: „Etyka miłości bliźniego żąda, aby każdy człowiek był traktowany z szacunkiem, miał równe szanse, nie był degradowany przez silniejszych od siebie i mógł żyć w poczuciu własnej wartości. Nie jest to egalitaryzm w wersji roszczeniowej i zaborczej. Etyka miłości apeluje do uczuć życzliwości, współczucia i braterstwa. Jest etyką, która liczy na siłę moralnego przykładu i na ozdrowiającą moc cierpienia”²¹. Wśród reprezentantów tej orientacji Hołówka wymienia przede wszystkim Jezusa (traktowanego tutaj pozateologicznie, jako nauczyciela

¹⁹ Jakub Wössner, *Mensch und Gesellschaft: „Kollektivierung“ und „Sozialisierung“*, Berlin: Duncker und Humblot 1963, s. 292.

²⁰ Hołówka, *Etyka w działaniu*, tamże, s. 17.

²¹ Tamże, s. 18.

przykazania – zasady „miłuj bliźniego swego” oraz Mahatmę Gandhiego. Tutaj warto przypomnieć za Benedyktowiczem hinduskie pojęcia *Ahimsa*, które „oznacza zasadę nieuciekania się do użycia siły, przemocy w stosunku do wszystkiego, co żyje; wynika z tego dyrektywa nieprzynoszenia jakiegokolwiek szkody a tym bardziej niepozabawiania życia żadnej żyjącej istoty”²². Jak zauważa luterkański etyk, Gandhi odniósł tę zasadę do obszaru politycznego.

Etyka miłości bliźniego może być według Hołówki podsumowana trzema obserwacjami. Po pierwsze, człowiek jest z natury dobry, a źródła zła są wobec niego zewnętrzne, na przykład warunki życia, otoczenie społeczne, niewiedza. Po drugie, właściwą metodą działania etycznego jest cierpliwość i wybaczenie, a nie stosowanie przemocy. Po trzecie zaś, etyka ta odrzuca sens kary i przyjmuje, że wystarczającą sankcją moralną jest ukazywanie cierpienia i rozczarowania.

1.1.5. Etyka umowy społecznej

Orientacja ta odwołuje się do jednej z najważniejszych koncepcji dotyczących powstania życia społecznego, a więc do teorii umowy społecznej. Jej pionierami byli Thomas Hobbesa i Jean Jacques Rousseau. Obaj uważali, że życie społeczne oraz jego porządek prawny nie wynikają z natury ludzkiej. Społeczeństwo powstaje wyniku „umowy społecznej a funkcjonujące w nim prawo opiera się na układach”²³. Stanisław Kowalczyk zaznacza, że tezy obu filozofów oznaczają rewolucyjną zmianę w dotychczasowej interpretacji genezy społeczeństwa, przede wszystkim ze względu na wyrastający z niej indywidualizm. Człowiek bowiem poddaje się bowiem umowie społecznej (a w konsekwencji tzw. woli społecznej) w gruncie rzeczy po to, aby zabezpieczyć swoje interesy²⁴.

Reprezentantem tej orientacji w warunkach współczesnego społeczeństwa jest John Rawls, jeden z najbardziej wpływowych myślicieli społecznych drugiej połowy XX wieku i autor, który potężnie oddział na strategię polityczno-

²² Benedyktowicz, *Co powinniśmy czynić...*, tamże, s. 20.

²³ Stanisław Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1996, s. 61n.

²⁴ Tamże.

społeczne, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych. Rawls uważa, że umowa społeczna może stanowić fundament dla obowiązków politycznych i obowiązków moralnych związanych z uczestnictwem danej jednostki w życiu społecznym. „Rawls jest głęboko przeświadczony, iż koncepcja modelu „umowy społecznej” i hipotetycznego stanu początkowego może być dobrym punktem do rozważań na temat wolności i sprawiedliwości. W tym sensie sytuuje siebie w długiej tradycji rozważań podejmowanych przez J. Locke’a i J.J Rousseau. Wprowadzenie rozważań o umowie społecznej ma przede wszystkim ukazać, iż system liberalny niesie z sobą nową zasadę sprawiedliwości opartą o racjonalne uzasadnienie i ma sugerować, że sam liberalizm może być podstawą do dobrego rozwiązania problemu organizacji życia społecznego”²⁵.

Podstawą życia społecznego są więc tak zwane zasady sprawiedliwości (*justice and fairness*), które amerykański filozof podał w swym dziele „Teoria sprawiedliwości” (1971)²⁶. Pierwsza z nich głosi, że „Każda osoba winna mieć równe prawo do jak najszerszego systemu równych, podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem wolności dla wszystkich”²⁷. Druga zaś postanawia, że: „Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, a) aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania i jednocześnie b) aby były związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans”²⁸.

Jak łatwo zauważyć, współczesna organizacja życia społecznego dość wyraźnie odzwierciedla inspirację koncepcją Rawlsa, jeżeli przyjmiemy, że wolność z jednej i walka z wykluczeniem społecznym z drugiej strony są oczywistymi, niepodważalnymi i niedyskutowalnymi wartościami polityczno-społecznymi. „Wolność jest podstawową wartością i powinna przysługiwać

²⁵ Grzegorz Szulczewski, *Koncepcja J. Rawlsa racjonalnej sprawiedliwości jako bezstronności a zagadnienia etyki życia gospodarczego*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 1(11)2008, s. 249n.

²⁶ Wolfgang Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlichen Ethik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006, s. 223n.

²⁷ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 344.

²⁸ Tamże, s. 416.

każdemu w tym samym zakresie. Społeczeństwo nie musi być egalitarne, ale każdy powinien mieć równy dostęp – wynikający z równej wolności – do atrakcyjnych pozycji społecznych (...) W tym systemie każdy otrzymuje to, na co zasługuje i dostaje to automatycznie (...) Pomagać trzeba tylko ludziom, którzy wyraźnie w tym wyścigu do życiowego sukcesu znaleźli się na samym końcu lub w istocie nie mieli szans zwycięstwa²⁹.

1.1.6. Teoria uprawnień

Ostatnia z wyróżnionych teorii wychodzi z koncepcji niezbywalnych praw człowieka, której pierwszymi reprezentantami byli Hugo Grocjusz i John Locke. Zwłaszcza Locke jest traktowany jako pierwszy, który wyróżnił trzy podstawowe niezbywalne prawa: do życia, wolności i do własności/szczęścia. Warto zauważyć, że prawa te są wyszczególnione również w amerykańskiej Deklaracji Niepodległości z 1776 r.: „Uważamy następujące prawdy za oczywiste: że wszyscy ludzie stworzeni są równymi, że Stwórca obdarzył ich pewnymi nienaruszalnymi prawami, że w skład tych praw wchodzi życie, wolność i swoboda ubiegania się o szczęście”³⁰. Odwołując się do tego ideowego fundamentu teoria uprawnień akcentuje, że każdemu człowiekowi z samego faktu urodzenia przysługują pewne prawa, których nie można mu odebrać. Myśląc o prawach ma się tu na myśli „prawo do” a nie prawo jako nałożona reguła, co oddaje rozróżnienie w języku łacińskim: *ius – lex* czy języku angielskim *right – law*.

Istnieją pewne różnice co do katalogu tych praw, to znaczy, które z uprawnień powinny być traktowane jako niezbywalne. Jacek Hołówka wymienia tutaj stanowiska dwóch autorów. Amerykański filozof polityki i przedstawiciel libertanizmu (doktryny, która wolność osobistą uznaje za najważniejszą wartość w polityce) przyjmuje, że pewne uprawnienia powinny być uznane za wcześniejsze od ustaleń związanych z organizacją społeczną – przede wszystkim

²⁹ Hołówka, *Etyka w działaniu*, tamże, s. 20.

³⁰ Magdalena Modrzejewska, *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2010, s. 42.

prawo do nietykalności osobistej i do trwałego posiadania dóbr zawłaszczonych w sposób moralnie dopuszczalny³¹. Natomiast przedstawiciel tzw. integralnej teorii prawa, Robert Dworkin uważa, że pewne aspekty uprawnień nie budzą, niezależnie od sporów, wątpliwości: prawa przysługują jednostkom a nie społecznościom, są egzekwowalne i niezbywalne w tym sensie, że nie można ich nikogo pozbawić z uwagi na dobro innych ludzi³².

1.2 Etyka ewangelicka i dogmatyka ewangelicka – szkic historyczny

Jak zostanie przedstawione w kolejnych etapach wnioskowania, Reformacja rozbijała zintegrowanie teologii i filozofii i w konsekwencji odrzucała będące pochodną tej integracji oddziaływanie etyki artystotelesowskiej na scholastyczny system teologiczno-filozoficzny. „Teologia ewangelicka oddzielenie etyki teologicznej od etyki filozoficznej zawdzięcza Lutrowi. Za jego to sprawą dopełniło się uwolnienie chrześcijaństwa od powiązań z filozofią antyku”³³. Luter, co za chwilę zostanie wykazane, nie stworzył jakiegoś dzieła ściśle etycznego, choć w jego teologii jest oczywiście wiele stanowisk i refleksji, na podstawie których można zrekonstruować jego myśl etyczną. „Kościół pierwszych wieków nie znał etyki jako samodzielnej dyscypliny teologicznej. Refleksja etyczna stanowiła wówczas integralną część nauki kościelnej”³⁴. Zasadniczo więc nauka etyczna przynależała do ewangelickiej dogmatyki, co odzwierciedlał przykład nie tylko teologa z Wittenbergi, ale również i innych

³¹ Hołówka, *Etyka w działaniu*, tamże, s. 22.

³² Tamże.

³³ Benedyktowicz, *Co powinniśmy czynić...*, tamże, 9.

³⁴ Tamże, s. 12.

kluczowych dla Reformacji postaci³⁵. Jan Kalwin formułował swe stanowiska dotyczące moralności i etosu chrześcijańskiego w kontekście wykładu na temat Dekalogu, będącego komponentem jego pomnikowej *Institutio Christianae Religionis*³⁶. Do rozwoju myśli etycznej przyczynił się Filip Melancton, najbliższy współpracownik Lutra, autor Wyznania Augsburskiego i dzieła zatytułowanego *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* (nazywanego również w skrócie *Loci communes*) i określanego jako pierwszy luterński podręcznik dogmatyki³⁷. Melancton jest oceniany jako ten, który zdogmatyzował ewangelicką naukę o zbawieniu i postawił fundament dla zdogmatyzowania innych obszarów teologii ewangelickiej³⁸. Opublikował on dwa dzieła dotyczące etyki filozoficznej: *Epitome philosophiae moralis* oraz *Ethicae doctrinae elementa*. W pismach tych zaznaczyła się różnica między Melanctonem a Lutrem, odnosząca się przede wszystkim do antropologicznego obrazu natury ludzkiej, która według Melanctona jest zdolna do odczytania prawa naturalnego za pomocą rozumu, podanego przez Boga w postaci Zakonu, w konsekwencji więc nie jest tak dogłębnie zepsuta³⁹. Autor *Loci communes* odcisnął znaczne piętno na koncepcjach prawa naturalnego kształtowanych w XVI i XVII wieku przez protestanckich filozofów prawa. Pierwsze jednak w pełnym tego słowa znaczeniu ujęcia samodzielnej etyki ewangelickiej zostały stworzone przez teologa reformowanego, ucznia Kalwina, Lamberta Daneau (1530-1595), który opublikował dzieło *Ethices Christianae Libri*⁴⁰ oraz luteranina Georga Calixta (1586-1656), autora *Epitomae theologiae moralis*.

³⁵ Hermann Weber, *Die Theologie Calvins. Ihre innere Systematik im Lichte strukturpsychologische Forschungsmethode*, Berlin: Otto Elsner Verlagsgesellschaft 1930, s. 16nn.

³⁶ Christoph Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus: Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentation sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1996, s. 413.

³⁷ Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids: W. Eerdmans Publishing Co 1996, s. 79.

³⁸ Ernst Kinder, *Einleitung*, w: Ernst Kinder (red.), *Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung*, Lüneburg: Heliand Verlag 1957, s. 4.

³⁹ Piotr Kopiec, *Filip Melancton. Autor Konfesji Augsburskiej. Ekumeniczna wizja Reformacji*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 4(59)2012, s. 188.

⁴⁰ Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus...*, tamże, s. 14.

Od XVIII wieku dogmatyka i etyka w teologii ewangelickiej zaczęły się rozchodzić, co miało swe terminologiczne odzwierciedlenie: najpierw rozróżniano pomiędzy *theologia dogmatica* i *theologia moralis*, później zaś opisywano obie dyscypliny mianem nauki wiary (*Glaubenslehre*) i nauki o obyczajach czy też moralności (*Sittenlehre*)⁴¹. Nestor polskiej etyki ewangelickiej, Witold Bendyktowicz, tak opisywał ten podział i jego konsekwencje: „Oddzielenie się etyki od dogmatyki jest zjawiskiem późniejszym. Formalny podział materii teologicznej na dogmatykę i etykę zaznaczył się już w okresie ortodoksji staroprotestantckiej, a następnie w XVIII i XIX wieku. Racje podziału były rozmaite; na szczególną uwagę zasługują dwa rodzaje uzasadnienia podziału: merytoryczne oraz formalno-metodyczne. 1) Dogmatyka ma do czynienia z wiarą, etyka z działaniem. Rozróżnia się więc *credenda* i *agenda*. Dogmatyka mówi o działaniu Boga, etyka zajmuje się działaniem człowieka. Stosownie do tego następuje oddzielenie się etyki od dogmatyki i uznanie jej za dyscyplinę samodzielną. 2) Od czasów Kanta oczywista jest autonomizacja etyki jako nauki. Nastąpiło oddzielenie moralności od religii. Procesy sekularyzacyjne przybrały na sile. Ze względów formalnych i metodycznych należy więc traktować ją jako dyscyplinę samodzielną. Usamodzielnienie jej pod względem formalnym nie nadaje jej jednak prymatu przed dogmatyką a jednocześnie nie pozwala sprowadzić etyki do wtórnej, aneksowej części dogmatyki. Potrzebne jest zatem oddzielenie etyki od dogmatyki ze względów praktycznych. W istocie jednak uznaje się ją nadal za pewną specyficzną postać dogmatyki”⁴².

Odtąd, jak zauważa Reuter, można wyróżnić trzy główne typy wzajemnych relacji między tymi obiema dyscyplinami czy subdyscyplinami teologii systematycznej.

Pierwszy reprezentuje teologia liberalna, a zwłaszcza będący jej wersją protestantyzm kulturowy. Polega on zasadniczo na wykazywaniu nadrzędności etyki nad dogmatyką, inaczej mówiąc, na podporządkowaniu dogmatyki etyce. Myśl ta wywodzi się z przekonania teologów liberalnych o postępującym rozwoju

⁴¹ Marcin Hintz, „Wspólne teksty” *Kościota ewangelickiego Niemiec i Konferencji Biskupów Niemieckich jako wyraz ekumenicznej troski Kościołów o świat*, „*Studia Oecumenica*” 4(2004), s. 37.

⁴² Bendyktowicz, *Co powinniśmy czynić...*, tamże, s. 13.

etycznym społeczeństw i, co za tym idzie, deklarowaniu, że wraz z nowożytnością chrześcijaństwo wkroczyło w epokę etyczną. Najbardziej oczywistym przykładem tutaj, choć nieteologicznym, jest filozofia Kanta. Teologami reprezentującymi ten typ byli przede wszystkim Richard Rothe i Ernst Troeltsch.

Drugi typ prezentowało ujęcie wywodzące się z teologii Objawienia Karla Bartha. Koncepcja szwajcarskiego teologa zostanie omówiona szczegółowo, można jednak wstępnie zaznaczyć, że tutaj, odmiennie od poprzedniego rodzaju, etyka podporządkowana jest dogmatyce. Wyraża się to w schemacie przedstawionym w najważniejszym dziele Bartha, a więc w „Dogmatyce kościelnej” (*Kirchliche Dogmatik*) w którym treści etyczne przynależą teologicznemu wykładowi ustrukturalizowanemu według nauki o Bogu Stworzycielu, Bogu Jednającemu i Bogu Zbawicielu.

We współczesnej teologii ewangelickiej najczęstszym typem wzajemnych zależności między etyką a dogmatyką jest rozróżnienie i równorzędne przyporządkowanie obu. Obie są bowiem uzupełniającymi się dyscyplinami systematycznej refleksji nad współczesnością chrześcijaństwa. Obie odnoszą się i czerpią z wiary chrześcijańskiej przeżywanej w danym miejscu i czasie. Dogmatyka dąży do pojęciowego wyrażenia rzeczywistości kategoriami wiary chrześcijańskiej. Etyka zaś poszukuje i konkretyzuje wywodzące się z tej wiary impulsy dla praktycznego kształtowania rzeczywistości. Zaznaczając tę komplementarność, obie dyscypliny rozwijają swe koncepcje w różnych kontekstach metodologicznych. Dogmatyka w swej refleksji nad wiarą chrześcijańską odwołuje się do filozofii religii, zaś etyka ewangelicka współdziała ściśle z etyką filozoficzną.

1.3 Marcina Lutra teologia społeczna i polityczna

Oczywistym jest fakt, że ewangelicka etyka wyrasta z teologii Marcina Lutra, a Kościoły ewangelickie odwołują się do nauczania Reformatora, zwłaszcza w tych charakterystycznych punktach jego teologii, które mówią o

usprawiedliwieniu człowieka przez łaskę daną darmo. Jednocześnie warto przytoczyć uwagę Manfreda Uglorza, że „Luter z pozycji Pisma Świętego krytycznie odniósł się nie tylko do średniowiecznej teologii, lecz także do myśli etycznej”⁴³. Omawiając współczesną naukę np. Ewangelickiego Kościoła w Niemczech i samego Wolfganga Hubera, nie można pominąć jednak myśli teologa z Wittenbergi, zwłaszcza tych jej obszarów, które są szczególnie istotne dla kształtowania etyki. Są to: soteriologia, antropologia i reformacyjna nauka społeczna. Naszkicowanie tych zagadnień nie ma na celu jedynie ścisłego przedstawienia korzeni ewangelickiego podejścia etycznego. Ma również ukazać, jak myśli Reformatora sprzed pięciu wieków kształtowały i kształtują specyfikę wyznaniową Kościołów luterańskich.

1.3.1. Koncepcja prawa

W soteriologii, antropologii i nauce społecznej Lutera zakorzenione jest jego rozumienie prawa, z tego punktu zaś trzeba rozpocząć przedstawianie mechanizmów zakorzenienia etyki ewangelickiej w jego teologii. Lutera pojmowanie prawa musi więc być definiowane w kontekście całego systemu teologicznego reformatora. Przede wszystkim, odrzuca on tomistyczne ontologiczne rozumienie prawa naturalnego, przynależnego wszystkim ludziom i odnoszącego się do naturalnych skłonności ludzkich. Przejmuje natomiast w pewnym stopniu podejście średniowiecznego nominalizmu Dunska Szkota i Wilhelma Ockhama, będące syntezą prawa boskiego (*lex divina*) oraz racjonalnego, świeckiego prawa. To ostatnie różni się w swym określaniu od definiowania Akwinaty, nie zakłada bowiem możliwości pewnego rozpoznania prawa naturalnego przez daną jednostkę. U Lutera ciężar przeniesiony jest na prawo boskie, które człowiek otrzymuje w Słowie Bożym i które nierozdzielnie skombinowane jest z procesem usprawiedliwienia. Dobrym jest więc to, czego chce Bóg. Człowiek rozpoznaje to dobro nie siłami naturalnego rozumu, ale dzięki suwerennej woli Boga, wyrażonej w Bożych przykazaniach.

⁴³ Manfred Uglorz, *Być Chrystusem dla bliźniego. Wiara podstawą etyki teologicznej Marcina Lutera*, „Studia Oecumenica 2(2002), s. 318.

Teologia Lutra (i w ogóle teologia luterńska) jest często określana jako nauka o tym, jak Bóg zbawia człowieka⁴⁴. W konsekwencji więc ma głęboko egzystencjalny rys: „Luter umieścił ludzi nie w racjonalnej, ale w egzystencjalnej relacji do Boga”. Wiele pism Lutra, na czele z „O wolności chrześcijanina”, pietystyczne rozprawy osiemnastowieczne, czy Kierkegaarda czy teologiczna psychologia Paula Tillicha dobrze obrazują to stwierdzenie. Człowiek tkwi w ciągłym napięciu pomiędzy swym cielesnym, zewnętrznym wymiarem, a wymiarem wewnętrznym, duchowym. Znajduje się więc w procesie, którego impulsem jest Słowo Boże, dostępne chrześcijaninowi w dwóch postaciach: Ewangelii i prawa.

Prawo u Lutra występuje w podwójnym znaczeniu, które trzeba ściśle wyróżnić. Ponieważ teologia luterńska jest również głęboko funkcjonalna - wystarczy wspomnieć definicję Kościoła z „Wyznania Augsburskiego”, również ten podział określany jest przez rolę, jaką prawo pełni w życiu chrześcijan. Po pierwsze więc, dotyczy mechanizmów utrzymania porządku społecznego, po drugie, odnosi się do wspomnianej relacji człowieka do Boga, pełniąc istotną rolę w procesie kształtowania tej relacji. Pierwszą funkcję Luter określa jako polityczną, albo obywatelską (*usus civilis, usus politicus*). W jej definiowaniu istotne jest to, że ziemskie, świeckie prawo nie może być zastąpione przez Ewangelię. „Kazanie na Górze nie jest nowym prawem dla utrzymania ziemskiego porządku”⁴⁵. Prawu przypisywana jest mu więc społeczno-polityczna funkcja utrzymania porządku sprawiedliwości, w społeczeństwie, w którym żyją zarówno chrześcijanie, jak i niechrześcijanie. Pytanie o treść i źródła takiego prawa Luter osadza w założeniu o historycznie zmieniających się normach, ale paradoksalnie, w swojej epoce wiąże je ze scholastycznym rozumieniem prawa naturalnego, jako tego, które określało politykę i władzę późnośredniowiecznej Europy.

Druga funkcja, nazwana teologiczną (*usus theologicus*) sięga najgłębszych wymiarów istnienia człowieka i jego zbawienia ofiarowanego przez Boga. Jak pisze Luter, prawo „oskarża” (*lex semper accusat*); człowiek mianowicie w

⁴⁴ Leif Grane, *Wyznanie Augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterńskiej*, Bielsko-Biała: Augustana 2002, s. 131.

⁴⁵ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 46.

obliczu prawa widzi swoją grzeszność i zepsucie oraz swoją niemoc, aby własnymi siłami wydobyć się z tego stanu⁴⁶. Człowiek nie może zatem się samousprawiedliwić. Jednakże prawa nie można nigdy traktować jak będącego celem samym w sobie. Wynikające z niego oskarżenie byłoby bowiem w ten sposób „tylko zranieniem, a nie zawiązaniem rany, przebijaniem, a nie uzdrawianiem, zabijaniem, a nie ożywianiem, strącaniem do piekieł, a nie wyprowadzeniem z nich, ponizaniem, a nie wywyższaniem”⁴⁷. Kiedy rozpoznanie prawa uzmysłowi człowiekowi jego grzech i wynikającą stąd jego kondycję, tym bardziej może się on wtedy uchwycić obietnicy, którą niesie ze sobą Ewangelia i właściwie pojąć jej zbawczą rzeczywistość oferowaną dzięki Bożej łasce. Prawo pozwala więc właściwie uzmysłwić sobie wyzwolenie oferowane dzięki Ewangelii.

To wyzwolenie jest najpełniejszym wyrazem znaczenia daru usprawiedliwienia ofiarowanego człowiekowi dzięki działaniu Chrystusa. W jednym ze swoich najpiękniejszych dzieł i jednocześnie najbardziej reprezentatywnych dla luteranckiej antropologii teologicznej, „O wolności chrześcijańskiej”, Luter, jak już wspomniano, formułuje dwie podstawowe „myśli o wolności i niewoli ducha”: „1. Chrześcijanin jest całkowicie wolnym panem wszystkich rzeczy, nikomu nie podległym. 2. Chrześcijanin jest najuległym sługą wszystkich rzeczy i wszystkim podległym”⁴⁸. W schemacie tym zawiera się napięcie dotyczące każdej ochrzczonej osoby, która wchodzi już w rzeczywistość łaski, z jej błogosławieństwem, szczęściem i wolnością, ale która jednocześnie wciąż tkwi w wymiarze światowym, ziemskim, z jego grzechem, niewolą i ograniczeniami⁴⁹. Odpowiada temu cały zestaw antynomicznych określeń, którymi Luter ujmuje tajemnicę przejścia człowieka do stanu usprawiedliwienia: człowiek wewnętrzny i człowiek zewnętrzny, człowiek duchowy i człowiek

⁴⁶ Robert Colb, Charles P. Arand, *The Genius of Luther's Theology. A Wittenberg Way of Thinking for the Contemporary Church*, Grand Rapids: Baker Academic 2008, s. 103.

⁴⁷ Marcin Luter, *O wolności chrześcijanina* (1520), tłum. Mirosław Czyż, w: Marcin Luter, *Pisma etyczne*, seria: Biblioteki Klasyki Ewangelickiej, t. 6, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana, s. 28-53.

⁴⁸ Tamże, s. 28.

⁴⁹ Monika Waluś, *Spiritus Sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według ksiąg wyznaniowych luteranizmu* (1529-1537), Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 34n.

cielesny, człowiek nowy i człowiek stary. Definiując tę dualistyczną strukturę chrześcijanina Luter stwierdza, że: „Człowiek bowiem ma podwójną naturę duchową i cielesną. Dzięki naturze duchowej, którą nazywają duszą, otrzymuje miano człowieka duchowego, wewnętrznego, nowego. Według natury cielesnej, którą nazywamy ciałem, otrzymuje miano człowieka cielesnego, starego o którym apostoł powiada: »Choć zewnętrzny nasz człowiek niszczeje, to jednak ten nasz wewnętrzny odnawia się z każdym dniem (2 Kor. 4,16) «”⁵⁰.

Egzystencja chrześcijanina polega więc na nieprzerwanym, ciągłym wyzwaniu się z grzechu, a więc ze starego człowieka. Wynikającą stąd kondycję człowieka systematyczna teologia luterska określa wyrażeniem *simul iustus et simul peccator* („człowiek jednocześnie usprawiedliwiony i jednocześnie grzeszny”). Ten dualizm antropologiczny można właściwie zrozumieć jedynie w perspektywie prawdy o usprawiedliwieniu, które człowiek otrzymuje zupełnie darmo, dzięki łasce Chrystusa, i które rozpoznaje w wierze w treść Słowa Bożego. Reformator wyraża te stwierdzenia w charakterystyczny dla siebie, zdecydowany sposób: „Jedyna rzecz jest potrzebna do życia, sprawiedliwości i wolności chrześcijańskiej - nieskażone Słowo Boże, Ewangelia Chrystusowa (...) Uznajemy tedy za rzecz pewną i ugruntowaną, że dusza może obejść się bez wszystkiego, z wyjątkiem Słowa Bożego, bez którego nic nie jest w stanie jej pomóc. Mając zaś Słowo, jest bogata i niczego nie potrzebuje, ponieważ jest to Słowo Żywota, prawdy, światłości, pokoju, sprawiedliwości, zbawienia, radości, wolności, mężności, cnoty, łaski, chwały i wszelkiego dobra nieoszacowanej wartości. To jest Słowo Boże, które prorok w całym Psalmie 119 i w wielu innych miejscach, tyloma westchnieniami wzywa (...) Słowa Bożego nie można bowiem uchwycić i pielęgnować inaczej, jak samą wiarą”⁵¹.

Człowiek więc jest wolny dzięki wierze. Wiara jest podstawą całego działania chrześcijanina, jest fundamentem, na którym opierają się decyzje i czyny przez niego podejmowane. W traktacie „O dobrych uczynkach” (*Vom guten Werken*) Luter stwierdza, że wiara jest „najszlachetniejszym dobrym uczynkiem” , a opisując znaczenie pierwszego przykazania Dekalogu w sposób nieomal intymny stara się przekazać, jaka jest jej istota: „»Nie będziesz miał

⁵⁰ Luter, *O wolności chrześcijanina*, tamże, s. 34.

⁵¹ Tamże, s. 42.

Bogów cudzych przede mną». Bez tego polecenia wszystkie kolejne punkty dekalogu tracą swoje znaczenie i moc. „Spójrz, to jest dzieło pierwszego przykazania, ponieważ jest powiedziane: »nie będziesz miał innych bogów«. To jest tyle, co powiedzieć, że ponieważ ja jestem jedynym Bogiem, powinieś na mnie zasadzić całe twe zaufanie i wiarę, na niczym innym. Nie znaczy to bowiem, nie mieć Boga, którego zewnątrz ustami nazywasz Bogiem albo modlisz się do niego na kolanach, albo gestami, ale kiedy całym sercem ufasz mu i wszystko dobro, całą łaskę i całe szczęście uważasz za pochodzące od niego, czy to w trudach, czy w cierpieniach, czy w życiu, czy w śmierci. I jak to przykazanie jest pierwsze, najwyższe, najlepsze, z którego wszystkie inne wypływają, w nim kroczą i na niego są nakierowane”⁵².

1.3.2. *Koncepcja polityczna*

Zarysowana koncepcja dwóch funkcji prawa oraz leżąca u jej podstaw antropologia i soteriologia Lutra powiązane są ściśle z jego koncepcją polityczną. Teoria władzy była bardzo ważnym obszarem jego nauczania i, jak twierdziło wielu komentatorów protestantyzmu, miała istotne konsekwencje dla biegu historii. Z drugiej strony powszechna jest opinia, że teolog z Wittenbergi w swej myśli społecznej nie był oryginalny i nie był systematyczny. Przejmował raczej średniowieczny obraz stosunków społecznych, który starał się dostosować do obiektywnych okoliczności związanych z przemianami kulturowymi przełomu XV i XVI wieku. Wystarczy tu wspomnieć o całym kontekście Reformacji tworzonym przez prądy humanistyczne, odkrycia geograficzne, wynalazek druku, załóżki gospodarki kapitalistycznej czy erozję autorytetu Kościoła. John Todd opisując ten aspekt nauczania Reformatora pisał: „Nie zdając sobie sprawy z tego, że staje się czymś w rodzaju dzisiejszego pragmatyka, Luter wykorzystał istniejące możliwości, aby utrzymać swoje pozycje. Społeczeństwo nie mogło się obejść bez jakiegoś ustroju gospodarczego i politycznego. Luter nie wytworzył sobie żadnej nowej logicznej teorii społecznej, na której można by oprzeć nową

⁵² Marcin Luter, *O dobrych uczynkach*, (1520), tłum. Dariusz Chwastek, w: Marcin Luter, *Pisma etyczne*, seria: Biblioteki Klasyki Ewangelickiej, t. 6, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana, s. 55n.

politykę. Posługiwał się tym, co miał pod ręką, i do tego dostosowywał teorię; zawsze jednak dostrajał się do tradycyjnego w chrześcijaństwie poszanowania dla sprawującej rzeczywiste rządy władzy świeckiej⁵³.

Teoria polityczna Lutera wyrażona jest w dwóch koncepcjach, przejętych zresztą od teologicznych poprzedników. Są to nauka o dwóch Królestwach oraz nauka o regimentach. Do tego dochodzi jeszcze teoria, którą można określić jako społeczną, a która jest egzemplifikowana przez naukę o stanach. Nie są to jednak spójne systematyczne wykłady prezentujące idealną władzę. Hans-Richard Reuter akcentuje, będąc tu zbieżnym z cytowanym powyżej Toddem, że „nie chodzi tu o pojęciowo spójną naukę, ani też o jakąś teorię etyczną, ale o hermeneutykę rozróżniającego się współdziałania Boga i człowieka w rzeczywistości świata”⁵⁴. Pojęcie hermeneutyki dobrze oddaje pewne nieścisłości, które się rysują w tych koncepcjach.

Nauka o dwóch Królestwach (*zwei Reiche Lehre*) zasadza się na rozróżnieniu pomiędzy Królestwem Boga (*Reich Gottes*), do którego należą ludzie prawdziwie wierzący, żyjący według Ewangelii i nie potrzebujący prawa ani miecza. Zepsucie natury ludzkiej, będące konsekwencją upadku grzechu pierwotnego, spowodowało jednak, że grzech ciąży nad światem. Dlatego też koniecznym jest odróżnienie Królestwa ziemskiego (*Reich der Welt*), w którym muszą panować prawo i miecz. Oba Królestwa nie tworzą jednak dwóch oddzielnych kategorii społecznych, grup, pomiędzy którymi można wytyczyć wyraźną granicę. Granice pomiędzy nimi przebiegają wewnątrz poszczególnych ludzi, między „człowiekiem wewnętrznym” a „człowiekiem zewnętrznym”. Skoro w każdej osobie ludzkiej dokonuje się więc ciągła walka pomiędzy dobrem i złem, to każdy jest jednocześnie miejscem działania Królestwa Bożego i Królestwa ziemskiego.

Luter, co jest powszechnie znane, przejął tę koncepcję od św. Augustyna i jego podziału na *civitas Dei* i *civitas terrena* nakreślonej w „De civitate Dei”. Biskup Hippony odnosił to pierwsze do tych, którzy spełniają Bożą wolę, w

⁵³ John Todd, *Reformacja*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1974, s. 224.

⁵⁴ Hans-Richard Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, w: Wolfgang Huber, Torsten Meireis, Hans-Richard Reuter (red.), *Handbuch der Evangelischen Ethik*, Munchen: Verlag C.H. Beck 2015, s. 49.

konsekwencji uznawał je za kształtowane przez miłość chrześcijańską. Drugie natomiast, formowane przez egoizm, uważał za skupisko ludzi, którzy odchodzą od Boga. Luter adaptował tę naukę, wprowadzając jednak własne elementy.

Na naukę o dwóch Królestwach nakłada się koncepcja dwóch Regimentów⁵⁵. Reformator przedstawia ją przede wszystkim w dwóch pismach: „Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszeniu chrześcijańskiego stanu” (*An den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung*) (1520) oraz „O niewoli babilońskiej Kościoła” (*De Captivitate Babylonica Ecclesiae*) (1520). Oba są bardzo mocno osadzone w ówczesnym kontekście historycznym i zawierają gwałtowną krytykę nadużyć Kościoła rzymskiego. W jej kontekście teolog z Wittenbergi rozwija jednak swój program polityczno-społeczny. W ten sposób rozróżnia regiment duchowy (*geistliches Regiment*) oraz regiment ziemski (*weltliches Regiment*). Oba są narzędziami sprawowania władzy na ziemi, którą Bóg egzekwuje różnymi sposobami i z wykorzystaniem różnych środków⁵⁶. Funkcją tego pierwszego jest wzbudzanie wiary i zwiastowanie wyzwolenia danego w Słowie Bożym i w sakramentach. Rola regimentu świeckiego polega na utrzymaniu porządku społecznego, usuwaniu i zapobieganiu wszystkiemu, co zakłóca współzycie w społeczeństwie, a co jest konsekwencją grzechu indywidualnego. Dlatego też jego narzędziem jest prawo egzekwowane środkami przymusu, a symbolem jest miecz. Ulrich Duchrow, jeden z najbardziej poczytnych współczesnych teologów ewangelickich stwierdza, że ostatecznie narzędziem ziemskiego regimentu jest rozum, który dla wymiary ziemskiego ma znaczenie takie, jak Ewangelia dla wymiaru duchowego⁵⁷. Podobnie jak w przypadku nauki o dwóch Królestwach, koncepcja regimentów jest adaptacją średniowiecznej teorii politycznej wyróżniającej dwie władze (*duae potestates*): duchową i światową. Wykorzystując ten schemat Luter jednoznacznie przyjmuje wyraźny podział

⁵⁵ Eberhard Röhm, Jörg Thierfelder, *Kirche-Staat-Politik. Zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche*, Stuttgart: Calwer Verlag 1979, s. 12.

⁵⁶ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 50.

⁵⁷ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 50. Zob. również: Bogusław Milerski, *Protestantyzm i emancypacja rozumu*, w: *Ekumenizm i ewangelicyzm. Studia ofiarowane Profesorowi Karolowi Karskiemu w 70. urodziny*, red. Marcin Hintz, Tadeusz Zieliński, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologii w Warszawie 2010, s. 259.

kompetencji obu. Emancypuje jednak niejako władzę świecką, odrzucając konieczność jej legitymizacji przez władzę duchową i stwierdzając, że sprawujący władzę są odpowiedzialni bezpośrednio przed Bogiem jako realizujący ziemski regiment. Granicą ich władzy jest wiara i sumienie poszczególnych ludzi. W ten sposób, co zrezygnuje Hans-Richard Reuter, władza świecka nie jest autonomiczna, ale teonomiczna⁵⁸.

Jak stwierdza Alister McGrath, wizja Lutra dotycząca władzy świeckiej rozwijała się w perspektywie konkretnych wydarzeń i jednocześnie nacechowana była pewnym optymizmem dotyczącym postawy świeckich władców. Bardzo istotnym wydarzeniem, które mocno wpłynęło na polityczny konserwatyzm Reformacji było powstanie chłopskie pod przywództwem Tomasza Müntzera, które teolog z Witternbergi zdecydowanie potępił, dostrzegając w nim rewoltę przeciwko strukturze społecznej będącej przejawem boskiego porządku przekazywanego w Biblii. O ile Müntzer ujmował Reformację przede wszystkim w wymiarze rewolucji społecznej i kulturowej i uważał, że Pismo Święte należy odczytywać jako wzywające do walki o społeczną sprawiedliwość, o tyle dla Lutra miała ona się rozgrywać przede wszystkim na poziomie idei dotyczącej człowieka i jego relacji do Boga⁵⁹.

1.3.3. Koncepcja społeczna

Kilkakrotnie już zaznaczano, że dla Lutra kluczowa była wiedza o tym, jak człowiek jest zbawiany przez Boga. Jego teoria polityczna, choć była naturalnie mocno ukontekstwowiona, również podlegała temu założeniu. Przedstawienie stosunków władzy byłoby jednak niepełne i też nie do końca zrozumiałe, jeśli oderwie się je od omówienia koncepcji stosunków społecznych opisanej przez Reformatora. O ile nauczanie o dwóch Królestwach i o dwóch regimentach było w każdym przypadku zmodyfikowaną wersją koncepcji średniowiecznych, o tyle teoria społeczna Lutra, a przede wszystkim jego nauka o stanach i urządach, choć również wykorzystuje schematy i pojęcia średniowiecznego feudalnego

⁵⁸ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 51.

⁵⁹ Alister MacGrath, *Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution. A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*, London: SPCK 2007, s. 65.

społeczeństwa, to jednak jest załączkiem epoki nowożytnej i wizji społeczeństwa, które Emilè Durkheim, jeden z pionierów socjologii określa mianem społeczeństwa opartego o więź organiczną, a więc o podział pracy i współpracę pomiędzy jego członkami⁶⁰.

Nie można jednak przedstawić nauki o stanach bez odniesienia się do jednego z najbardziej kluczowych elementów całej teologii Lutera, a więc do koncepcji kapłaństwa powszechnego. Ten wycinek nauczania Reformatora miał ogromne konsekwencje dla całego prądu określanego później mianem teologii protestanckiej.

Teolog z Wittenbergi, ze swego kluczowego stwierdzenia o nauce o usprawiedliwieniu danym darmo dzięki łasce Chrystusa, wysuwał wnioski o wolności chrześcijanina, a w konsekwencji o braku jakichkolwiek substancjalnych różnic pomiędzy usprawiedliwionymi i przebywającymi w rzeczywistości wiary. To oznacza, co Luter jednoznacznie podkreśla w piśmie „O wolności chrześcijańskiej”, że każdy chrześcijanin uczestniczy w kapłańskiej i królewskiej godności Chrystusa. W pierwszym przypadku poprzez modlitwę i nauczanie Ewangelii, w drugim przez wyrwanie się z uwarunkowań świata, co określa właśnie przytaczane już stwierdzenie „Chrześcijanin jest całkowicie wolnym panem wszystkich rzeczy, nikomu nie podległym”. W obszerny sposób Reformator przedstawia tę teorię w piśmie „Do chrześcijańskiej szlachty”, gdzie pisze: „Wszyscy chrześcijanie są na prawdę stanu duchownego i nie istnieją między nimi żadne różnice, jak tylko przez urząd, jak mówi Paweł (I Kor. 12,12) itd., żeśmy wszyscy jednym ciałem, każdy jednak członek ma swą własną czynność, którą służy drugiemu. Wszystko to stąd się wywodzi, że mamy jeden chrzest, jedną ewangelię i wiarę jedną i równymi jesteśmy chrześcijanami. Bowiem chrzest, ewangelia i wiara, one jedynie określają stan duchowny i chrześcijański lud”. Kilka akapitów dalej Luter dodaje jeszcze fragment, który może służyć jako komentarz nie tylko do jego koncepcji społecznej, ale również politycznej: „Wynika z tego, że między laikami, księżętami, biskupami a jak mówią, między duchownymi i świeckimi nie istnieje w ogóle żadna różnica, jak

⁶⁰ Rheinhardt Pester, *Zum weltanschaulich-philosophischen Gehalt der Lehre Luthers vom Beruf*, w: Günter Vogler, Siegfried Hoyer, Adolf Laube, *Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung*, Berlin: Akademie-Verlag 1986, s. 295n.

tylko na skutek ich urzędu czy ich czynności, a nie na skutek ich szczególnego stanu. Bowiem są oni wszyscy stanu duchownego, prawdziwi kapłani, biskupi i papieże, mają jednak nie jedną i tę samą czynność — podobnie jak i wśród kapłanów i zakonników nie wykonuje każdy tej samej czynności. I to jest zdanie św. Pawła Rzym. 12,4 ff i 1 Kor. 12.12 ff i św. Piotra 2,9 , jak powyżej powiedziałem, że jesteśmy wszyscy ciałem głowy Jezusa Chrystusa i członkiem jeden drugiego. Chrystus nie posiada dwu czy dwojakich rodzajów ciała, jednego świeckiego i jednego duchownego, jedna jest tu głowa i jedno ciało On posiada. Podobnie, jak ci których się nazywa obecnie duchownymi czy kapłanami czy biskupami czy papieżami, w stosunku do innych chrześcijan nie są godniejsi lub też mocniejsi, jak tylko przez to, że mają zarządzać Słowem Bożym i Sakramentami - to znaczy przez swą czynność i swój urząd - tak też ma świecka zwierzchność miecz i różgę w rękę, złych nimi karać a pobożnych bronić. Szewc, kowal, chłop — każdy ma urząd i zajęcie swego zawodu, a przecież oni wszyscy są w równej mierze poświęconymi kapłanami i biskupami i każdy winien swoim urzędem i swą czynnością być innym pożytecznym i do służby gotowym, by w ten sposób różne czynności wszystkie we wspólnocie ciała i duszę wzmacniały, podobnie jak wszystkie członki ciała służą sobie wzajemnie”⁶¹.

Znaczenie obu tekstów dla poruszanego tematu uzasadnia obszerność ich cytowania. Nauka o kapłaństwie powszechnym jest bowiem również dzisiaj istotnym czynnikiem określającym specyfikę i tożsamość wielu tradycji, Kościołów i postaw protestanckich. Również w tym tekście dokładnie przebija kontekst krytyki nadużyć Kościoła Rzymskiego, ale o wiele istotniejsze jest konstruktywne założenie o równości funkcji wynikających z miejsca i zawodu, jaki dana osoba zajmuje i wykonuje w społeczeństwie⁶².

Taka jest też istota nauczania o stanach, porządkująca obraz społeczeństwa w świetle teologii Lutra. Luter wyróżnia trzy stany: widzialny Kościół

⁶¹ Marcin Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszeniu chrześcijańskiego stanu*, tłum. Jan Lasota, Seria „Z problemów Reformacji”, nr 6, Bielsko-Biała: Augustana 1994.

⁶² Rajmund Porada, *Kościół i apostołskość Kościoła w nauczaniu Marcina Lutra*, „Studia Oecumenica” 1(2001), s. 175.

(*ecclesia*)⁶³, gospodarstwo domowe (*oeconomia*, również *Hausstand*) oraz porządek polityczny (*politia*). W ich obrębie sprawowane są urzędy i zawody, oznaczające jakby role przypisane każdemu ze względu na powołanie przekazane mu przez Boga. Społeczeństwo można więc w tej koncepcji przedstawić jako system wzajemnie powiązanych ról, które ludzie wykonują w wyniku miejsca zajmowanego w strukturze tego społeczeństwa. Taki model socjologiczny jest bardzo dobrze znany w nowożytnym społeczeństwie, a od najważniejszych systemów, jak na przykład strukturalizm funkcjonalny Talcotta Parsonsa różni go to, że dla Lutera pozycja zajmowana wynika z powołania człowieka przez Boga.

Pozycja ta jednak nie decyduje o tym, że dany człowiek jest mniej lub więcej warty. W społeczeństwie istnieje naturalnie hierarchia funkcji, ale w perspektywie Bożego powołania i Bożego porządku, nie można wartościować takiego czy innego urzędu jako ważniejszego bądź mniej ważnego. Wynikająca stąd równość jest jednym z najważniejszych czynników, którymi Reformacja przyczyniła się do wyłonienia się nowożytnego społeczeństwa. Kolejnym, może jeszcze istotniejszym, co zaznacza Reuter, a co jest tezą bardzo często podkreślaną przez kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora, laureata nagrody Templetona, jest afirmacja życia zwyczajnego. Taylor pisze o tym w ten sposób: „Wraz z reformacją pojawia się nowożytne, inspirowane chrześcijaństwem przekonanie, że to właśnie życie codzienne stanowi centrum dobrego życia. Kluczową kwestią stało się teraz to, czy jest ono prowadzone pobożnie i bogobojnie, czy też nie. Człowiek bogobojny wie swoje życie w małżeństwie i w pracy. Poprzednie »wyższe« formy życia zostały niejako zdetronizowane. Za tym zaś szedł nierzadko jawny bądź utajony protest przeciw elitom, które owe formy przemieniły w swoje królestwo”⁶⁴. Wiele istotnych czynników świadczy o tym dowartościowaniu „codzienności” i „zwyczajności”. Jest to na przykład nacisk na edukację powszechną, co przejawia się w rozwoju szkół publicznych,

⁶³ „Ewangelicka, a przede wszystkim luterańska eklezjologia cechuje się duchowo-empirycznym ujęciem Kościoła, przy czym należy zaznaczyć, że akcent spoczywa na wymiarze duchowym. Posługując się językiem dogmatyki ewangelickiej, można mówić o Kościele „prawdziwym i fałszywym, wewnętrznym i zewnętrznym lub widzialnym i niewidzialnym”. Zob. w: Dariusz Chwastek, *Eklezjologia jedności – perspektywa ewangelicka*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej”, 3(58) 2011, s. 104.

⁶⁴ Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012, s. 28n.

których sieć zaczęła być planowo zakładana od 1524 r., ale też i zakładaniu uniwersytetów (należy tu wspomnieć o roli najbliższego współpracownika Lutra, a więc Filipa Melanchtona, który obdarzony został tytułem „Nauczyciela Niemiec”) (*Praeceptor Germaniae*)⁶⁵. Dowodzą tego również starania Reformatorów o rozwój wiedzy religijnej, co znalazło swój wyraz przede wszystkim w powstaniu Małego i Dużego Katechizmu Lutra, uważanych za pierwsze nowożytne katechizmy, czy też w wizytacjach pastoralnych podejmowanych w parafiach. Przede wszystkim jednak, dowartościowanie codzienności może być powiązane z afirmacją życia w małżeństwie i rodzinie. Luter, choć z jednej strony nie przyznaje małżeństwu statusu sakramentu, co jest wynikiem jego zdefiniowania sakramentalności, to jednak wielokrotnie podkreśla znaczenie życia małżeńskiego i rodzinnego dla chrześcijańskiego porządku społecznego. Dobitnie dowodzi tego obszerny fragment z „Dużego Katechizmu” Lutra: „Dlatego chce, abyśmy go również szanowali, zachowali i żyli w nim jako stanie przez Boga ustanowionym i błogosławionym, gdyż ustanowił On go jako pierwszy przed wszystkimi innymi, stworzywszy osobno mężczyznę i niewiastę, rozumie się, nie dla rozpusty, lecz by żyli razem, byli płodni, płodzili dzieci, żywili je i wychowywali je na chwałę Bożą. Z tego powodu pobłogosławił mu też Bóg najobficiej ze wszystkich stanów, a oprócz tego udzielił mu i poddał wszystko, co jest na świecie, aby ten stan dobrze i sownie był zaopatrzony. Pożycie małżeńskie nie jest więc żadną igraszką ani żartem, lecz rzeczą znakomitą, osłoniętą boską powagą. Chodzi w nim przede wszystkim o to, aby wychować ludzi, którzy by mogli służyć i pomagać światu w poznaniu Boga, do błogosławionego życia i wszelkich cnót oraz walczyć ze złem i diabłem. Dlatego zawsze nauczałem, że nie należy tym stanem pogardzać ani nisko go cenić, jak to zwykł czynić ślepy świat i nasi fałszywi duchowni, lecz zgodnie ze Słowem Bożym poważać go, jako stan zdobiący i uświęcony, jako stan postawiony nie tylko na równi z innymi stanami, ale zajmujący miejsce przed i ponad nimi, czy to będzie stan cesarski, książęcy, biskupi i jaki, kto chce. Oba stany, duchowny i świecki, muszą się przed nim uniżyć, bo wszystkie są nim objęte, jak usłyszymy.

⁶⁵ Heiko Obermann, *Marcin Luter, Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 1996, s. 231.

Dlatego nie jest to jakiś nadzwyczajny stan, lecz najbardziej powszechny, najszlachetniejszy, przenika on i obejmuje całe chrześcijaństwo i cały świat⁶⁶.

Dla luterńskiej teologii społecznej istotny jest jeszcze jeden punkt nauczania Lutra, mianowicie rozróżnienie na osobę chrześcijańską (*Christperson, persona privata*) i osobę świecką, publiczną (*Weltperson, persona publica*). W nauczaniu Lutra, jak zaznacza Reuter, człowiek, jako osoba chrześcijańska, w sferze prywatnej, w wymiarze „dla siebie”, powinien iść za nakazami wypowiedzianymi przez Chrystusa podczas „Kazania na Górze”, jak na przykład rezygnacja z przemocy czy też cierpliwe znoszenie niesprawiedliwości. Ale jako osoba publiczna, czy też świecka, chrześcijanin musi brać pod uwagę, że w świecie panuje grzech, w związku z czym powinien poddawać się egzekwowaniu ziemskiego prawa, również środkami przymusu. Ponadto, musi być gotowy, aby podejmować odpowiedzialność za siebie i za innych i akceptować uczestnictwo we władzy, jeśli zachodzą takie okoliczności⁶⁷. Piotr Jaskóła dostrzega paradygmat takiej postawy w luterskim ujęciu pobożności: „Według Lutra pobożnym jest ten, kto w życiu kieruje się miłością i wiarą. To poczucie odpowiedzialności za społeczeństwo, za porządek w świecie, który wypływa z wiary, sprawia także, że pobożność ewangelicka znajduje również swój wyraz w angażowaniu się na rzecz szeroko rozumianego postępu w świecie, pokoju, sprawiedliwości, a także w działalności ekologicznej”⁶⁸.

Nietrudno więc dostrzec, że rozróżnienie na osobę chrześcijańską i osobę publiczną jest rezultatem zbiegania się dwóch dychotomii: z jednej strony podziału na człowieka wewnętrznego i zewnętrznego, z drugiej zaś rozróżnieniu obu Królestw, Bożego i światowego i obu regimentów, duchowego i świeckiego. Chrześcijanin musi więc odpowiedzialnie uwzględniać realizm sytuacji i w swym postępowaniu pamiętać o tych kluczowych dwóch dychotomiach, które można byłoby określić odpowiednio jako antropologiczną i społeczną.

⁶⁶ Duży Katechizm, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała: Augustana 1999, s. 82n.

⁶⁷ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 48.

⁶⁸ Piotr Jaskóła, *Duchowość ewangelicka*, „Roczniki Teologiczne”, z. 7 „Teologia Ekumeniczna”, 50(2003), s. 75 (65-77).

Konkluzja

Cel tego obszernego przedstawienia wkładu teologii samego Lutera w rozwój etyki ewangelickiej wykracza poza zaznaczenie tego wpływu. Jak już zaznaczano, prezentacja głównych punktów nauczania Lutera o człowieku, społeczeństwie i władzy stanowi konieczny kontekst pojęciowy, teologiczny i filozoficzny dla doktryny Kościoła ewangelickiego i dla teologicznej refleksji samego Wolfganga Hubera. Dla odbiorców tej refleksji pochodzących spoza tradycji ewangelickiej, dla których pewne fragmenty współczesnej etyki ewangelickiej wydają się niezrozumiałe, dopiero nakreślenie głównych punktów charakteryzujących dziedzictwo teologii protestanckiej pomoże usadzić te punkty we właściwych ideach i pojęciach teologicznych.

Ponadto, sformułowanie „wolność odpowiedzialna”, które tak charakteryzuje teologiczne dzieło Hubera, musi być wyjaśnione w perspektywie zdefiniowania wolności przez Lutera. Teologia protestancka została zbudowana na pojęciu wolności i choć było ono różnie wykorzystywane w historii, to jednak zasadnicza myśl leżąca w jego zakresie mogła być uznana za osiową; chrześcijanin mianowicie jest wolny, ponieważ usprawiedliwienie czyni względnymi światowe uwarunkowania, w których funkcjonuje. Nie oznacza to, że człowiek może porzucić wszystkie swe zobowiązania wobec innych i wobec porządku społecznego, zamierzonego przecież przez Boga. Luter jednoznacznie i wieloma środkami podkreśla, że bycie chrześcijaninem realizuje się najpełniej przez właściwe wypełnianie zadań, które postawione są przez Boga, w odpowiedzialności za ten porządek społeczny, w którym każdy ma swą funkcję i swe miejsce. Dlatego też pojęcie wolności odpowiedzialnej można byłoby uznać już za słowo kluczowe, nie tylko Hubera, ale też i myśli samego Reformatora z Wittenbergi. To zaś manifestuje teologiczną ciągłość ewangelicyzmu.

1.4 Friedrich Daniel Schleiermacher i teologia liberalna

Trudno byłoby opisywać współczesny Kościół ewangelicki w Niemczech, a w konsekwencji również rodzące się w jego ramach refleksje teologiczne, jak

np. ta Wolfganga Hubera, bez choćby bardzo ogólnego spojrzenia na rozwój tej teologii od XVI wieku do współczesności. Metodologicznym błędem byłyby również próby budowania bezpośrednich zależności między teologią samego Lutra a ewangelicką teologią dzisiaj, tak jakby w międzyczasie nic się nie wydarzyło. Historia luteranizmu jako wyznania i tradycji teologicznej wiąże się mocno z historią przemian kulturowych i filozoficznych na Zachodzie, a także z politycznym losem Niemiec i innych państw, w których Kościoły luterzańskie były obecne. Przemiany doktrynalne, którym luteranizm i ogólnie ewangelicyzm podlegał, odzwierciedlają więc transformacje świata, które zachodziły w ciągu ostatnich pięciu wieków.

Trudno jednakże byłoby w tej dysertacji systematycznie prześledzić te przemiany. Można natomiast odwołać się do Reutera, który zwraca uwagę na dwa bardzo istotne punkty w historii teologii ewangelickiej, mające olbrzymie konsekwencje na teologiczne sposoby myślenia w dzisiejszym ewangelicyzmie: na dziewiętnastowieczną teologię liberalną oraz stojącą do niej w opozycji teologię dialektyczną. Założenia te są tym bardziej użyteczne, że teologiczna refleksja Hubera zdaje się rozwijać pomiędzy tymi tradycjami, czerpiąc z nich obu.

Teologia liberalna jest prądem niejednorodnym i bardzo szerokim, stąd też różne są stanowiska systematyków teologii dotyczące punktów wspólnych w poszczególnych kierunkach do niej zaliczanych. Z pewnością jednak wspólne jest przekonanie, że kluczową postacią dla powstania tego nurtu jest Friedrich Daniel Schleiermacher. Urodzony we Wrocławiu autor został przez Bartha określony „ojcem teologii liberalnej”⁶⁹, a przez wielu historyków protestantyzmu zaliczany jest do grona najwybitniejszych teologów w historii, stawiany w jednym rzędzie z Augustynem, Orygenesem, Tomaszem z Akwinu, Lutrem i Kalwinem.

Zdaniem Reutera, teologia Schleiermachera ma wciąż ogromny wpływ na ewangelicyzm, włącznie z ewangelicką etyką. Należy jednak podkreślić, że jej oddziaływanie przekracza to czy inne wyznanie ewangelickie i przez wiele współczesnych tendencji teologicznych, takich na przykład jak teologia

⁶⁹ Roger E. Olson, *God in Dispute: "Conversations" among Great Christian Thinkers*, Grand Rapids: Baker Academic 2009, s. 214.

kontekstualna, jest ona traktowana jako jeden z najważniejszych punktów wyjścia.

Dzieło Schleiermachera jest bardzo obszerne i obejmujące wiele dziedzin. Znany jest na przykład w lingwistyce jako twórca nowożytnego pojęcia hermeneutyki, którą definiował jako „sztukę rozumienia czyjejś wypowiedzi”⁷⁰. W filozofii jest zaliczany do prekursorów badań nad światopoglądem⁷¹. Już te dwie wzmianki wiele mówią o nim jako o myślicielu, który kształtował epokę nowoczesną. Dla teologii jednak jest tym, który bezpośrednio, wewnętrznie i indywidualnie doświadczenie religijne podciągnął do rangi kluczowego źródła refleksji teologicznej. Myślenie o religii, ukształtowane w pietystycznym środowisku z którego pochodził teolog, było w tym znaczeniu rewolucyjne, akcentowało bowiem religijny indywidualizm i religijne uczucie⁷². W pierwszym ze swoich wielkich dzieł, „Mowach o religii”, Schleiermacher tak określał jej istotę: „Religia nie chce określać i objaśniać Universum zgodnie ze swym charakterem, tak jak to czyni metafizyka, nie chce ona tak jak moralność, by mocą wolności i boskiej samowoli kształtować człowieka dalej i ukształtować go całkowicie. Istotą jej nie jest myślenie ani działanie, lecz kontemplacja i uczucie”⁷³.

⁷⁰ Anthony C. Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine*, Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company 2007, s. 121.

⁷¹ Hans Leisegang, *Einführung in die Philosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1973, s. 122.

⁷² Dla Schleiermachera wyrazem indywidualnego stosunku człowieka do Boga była pobożność. Warto tu odwołać się do ustalenia Piotra Jaskóły: „Znaczące dla protestanckich poglądów na duchowość jest to, że termin »duchowość« nie występuje wprost w Piśmie świętym i trudno nawet doszukać się jego biblijnych podstaw. Prawdy tej nie podważa nawet fakt, iż łacińskim słowem *spiritualitas* czy polskim »duchowy« oddano nowotestamentalne określenie πνευματικός – jak to ma 1 Kor 2,13nn. Kiedy szuka się wśród biblijnych świadectw tej rzeczywistości, która określa pojęcie »duchowość«, to można by ją raczej znaleźć w kręgu słów zbliżonych do pojęcia εὐσεβεία – cześć, pobożność. Prawdopodobnie właśnie z biblijnych względów ewangelicy raczej przekładają słowo »pobożność« nad słowo »duchowość«. Tak w każdym razie można by sądzić, przeglądając *Evangelischer Erwachsener-Katechismus* (»Ewangelicki Katechizm dla dorosłych«), gdzie w skorowidzu rzeczowym nie znajdziemy słowa *Spiritualität* (»duchowość«), ale jest tam *Frömmigkeit* (»pobożność«). Zob. w: Jaskóła, *Duchowość ewangelicka*, tamże, s. 67n.

⁷³ Friedrich Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1995, s. 68.

Religia posiada więc bardzo mocno indywidualny charakter. W perspektywie filozoficznej koncepcji Schleiermachera, również indywidualistycznej i zwracającej uwagę na względność zjawisk w zależności od czasu i od kultury, religia jest wyrazem rozwoju historycznego rozumu, który często odnosi się do życia indywidualnego i nigdy nie jest całkowicie podporządkowany ogólności czy ogólnym pojęciom. W konsekwencji więc religia głosi bądź promuje prawa jednostki, to, co nie-identyczne (*Nicht-Identische*) wobec tego co ogólne (*Allgemeine*). Odnosi się do całego naszego „bycia” (*Dasein*), do „czucia” wyływającego z naszej indywidualnej egzystencji, do bezpośredniej samoświadomości, do przedrefleksyjnego bycia świadomym całego naszego niepodzielonego bycia. Religia jest uczuciem nieskończonej zależności, jest świadomością, że my nie jesteśmy sami z siebie, ani nie działamy sami dla siebie, ani nie myślimy sami dla siebie, ale jesteśmy całkowicie zależni od absolutnego fundamentu naszego życia⁷⁴.

Na tle tego ogólnego, uniwersalistycznego definiowania religii Schleiermacher określał chrześcijaństwo. Istotę wiary chrześcijańskiej definiował w następujący sposób: „Chrześcijaństwo jest monoteistycznym sposobem wiary powiązanych z teleologicznym ukierunkowaniem pobożności i odróżnia się istotnie od innych form religijnych tym, że wszystko w nim jest odnoszone do zbawienia dokonanego przez Jezusa z Nazaretu”⁷⁵. Jak podkreśla Reuter, u Schleiermachera sposób wiary w chrześcijaństwie oznacza, że wszystko jest odnoszone do Królestwa Bożego objawionego w Piśmie Świętym. W konsekwencji, owo Królestwo Boże, które jest wynikiem zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa, jest pewnego rodzaju łącznikiem między Nim a chrześcijanami.

Można więc zaryzykować opinię, że Królestwo Boże jest zarówno punktem wyjścia, jak i punktem dojścia, jak i punktem odniesienia dla człowieka wierzącego w Chrystusa. Jest biblijno-teologicznym wyrazem najwyższego dobra. Przykładając to do ogólnej etycznej perspektywy formułowanej przez Schleiermachera, w której pojęcie najwyższego dobra powiązane jest z „ideą całości celów moralnych”, ten teologiczno-biblijny wymiar oznacza, że

⁷⁴ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 58.

⁷⁵ Tamże.

Królestwo Boże jest także obrazem zbawienia w historii rodzaju ludzkiego”⁷⁶. Jest, jak przypomina za Scheleirmacherem Reuter, „najwyższym dobrem, albo dla poszczególnej jednostki, miejscem w Królestwie Bożym”. W ten sposób w chrześcijaństwie etyczne pojęcie najwyższego dobra zostaje najgłębiej jak to możliwe sprzężone z egzystencją człowieka. Innymi słowy mówiąc, koncepcja Schleiermachera pomaga w zrozumieniu, do jakiego stopnia internalizowany jest przez jednostkę w chrześcijaństwie cel rozumiany jako najwyższe dobro. Ponadto, co jest konsekwencją takiego pojmowania, Królestwo Boże powinno być ujmowane nie tylko jako coś przyszłego, eschatologicznego, ale jako „stające się” bądź „zachodzące” już teraz, w doczesności.

Tak jak w religii chrześcijańskiej człowiek jest ujmowany jako integralna jednostka uświadamiająca sobie w świetle wiary fakt swego niepodzielenia, tak też Królestwo Boże rozumiane jako najwyższe dobro w tej religii wiąże się ze zintegrowanym postrzeganiem istoty etyki. Etyka dla berlińskiego teologa jest nie tyle dyscypliną preskryptywną, ale deskryptywną, jest opisem tego, co jest osadzone w „fenomenie danego działania”⁷⁷. W konsekwencji może być ona definiowana przez wyszczególnienie trzech głównych form, odpowiadających nauce o cnocie (*Tugendlehre*), nauce o obowiązku (*Pflichtlehre*) oraz nauce o dobrych (*Güterlehre*), w zależności od tego, czy chodzi o potencjał do działania moralnego (*die Tugend*), czy o sposoby postępowania bądź reguły działania (*die Pflicht*) czy też o to, co wydobywane przez działanie ku jakiemuś celowi (*das Gut*)⁷⁸.

W chrześcijańskiej samoświadomości nakierowanej na Królestwo Boże i w konsekwencji w dyscyplinie, którą można określić jako etyka chrześcijańska, wszystkie te trzy formy, ujmowane przez pojęcia cnoty, obowiązku i dobra tworzą organiczny związek. Schleiermacher stwierdza tę zależność zauważając, że nie można oddzielić opisu cnoty i opisu Królestwa Bożego – w chrześcijaństwie obie wartości są utożsamiane. Ponadto, imperatywna forma etyki, odnosząca się do obowiązku, zastępowana jest przez miejsce danej jednostki w egzystencjalnej „przestrzeni” Królestwa Bożego, ponieważ każdy

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 55.

obowiązek może być ujmowany jedynie w totalności tworzonej przez sumę wszystkich obowiązków. Chrześcijaństwo zaś, można tu dodać za św. Pawłem, wymaga przecież odpowiedzi totalnej.

W tej „chrześcijańsko-egzystencjalnej” interpretacji etycznej kluczową rolę spełnia pojęcie wyzwolenia, które jest, jak wynika z definicji przytoczonej powyżej, treścią kategorii Królestwa Bożego. Samo zbawienie Schleiermacher definiuje jako zniesienie grzechu, a w konsekwencji, zakończenie oddzielenia człowieka od Boga. Stąd też teolog, odnosząc to pojmowanie zbawienia do rozwijanego przez siebie definiowania religii stwierdza, że oznacza ono przewyciężenie barier życiowych i łatwość odkrycia świadomości Boga⁷⁹. Etyka chrześcijańska w tej interpretacji musi być więc rozpatrywana przez pryzmat grzechu i w perspektywie ciągłych barier stawianych dostępowi do tej Bożej świadomości. Etyka ta jest więc jest kulturowym opisem ciągłego rozwoju „stającej się duchowości” (*werdende Seeligkeit*)⁸⁰. W ten sposób też interpretacja Schleiermachera zbiega się z jednym z najważniejszych paradygmatów teologii liberalnej – z przekonaniem, że historia rozwija się w kierunku odkrywania coraz większej doskonałości człowieka i ludzkości.

Nakładając to wnioskowanie na tradycyjny luterski schemat człowieka wewnętrznego i zewnętrznego, na obraz usprawiedliwionego grzesznika (*simul iustus et simul peccator*), autor „Mów o religii” wywodzi antropologiczną teorię, zgodnie z którą świadomość wspólnoty z Bogiem, będąca „wyższą potencją życiową” (*höhere Lebenspotenz*) może istnieć tylko wspólnie z niższą siłą życiową (*niedere Lebenskraft*), ze zmysłowością. Jeżeli takie zbieganie się świadomości Boga ze zmysłową, cielesną samoświadomością dokonuje się łatwo, chrześcijańsko-religijna świadomość jest przedstawiana jako chęć, ochota (*Lust*), natomiast jeśli trzeba pokonywać przeszkody w takim jednoczeniu się, jako niechęć (*Unlust*). Stąd wynikają bardzo istotne konsekwencje dla chrześcijańskiej etyki, pastoralistyki i socjologii⁸¹.

⁷⁹ Kinder, *Einleitung*, tamże, s. 12.

⁸⁰ Zachodzi tu trudność w tłumaczeniu, ponieważ termin duchowość w języku niemieckim tłumaczy się jako „Geistlichkeit”. Użyte przez Schleiermachera pojęcie *Seeligkeit* pochodzi od słowa *Seele* (dusza). W języku polskim oba terminy są jednak trudne do odróżnienia.

⁸¹ Kinder, *Einleitung*, tamże, s. 12.

Schleiermacher wyróżnia bowiem trzy sposoby działania, w których antynomiczne zestawienie chęć/niechęć wpływa na Kościół i społeczeństwo. Po pierwsze, mianowicie, z uczucia niechęci wyrasta działanie „oczyszczające”, które dąży do podporządkowania niższych sił życiowych wyższej potencji życiowej. Teolog wymienia tu takie przykłady jak walka z kolonializmem, reforma Kościoła, czy reforma prawa karnego zmierzająca do zniesienia kary śmierci. Z kolei po drugie, z uczucia chęci wyłania się działanie „rozszerzające” albo „pogłębiające”, czego przykładami dla Schleiermachera są koncepcje partnerskich relacji w małżeństwie⁸², koncepcje wychowawcze afirmujące indywidualną tożsamość dziecka, czy też pierwsze postulaty dotyczące konieczności wprowadzenia instytucjonalnego zabezpieczenia społecznego. Obie te formy działania, oczyszczającą i rozszerzającą, teolog określa jako działanie efektywne (*wirksamen Handeln*), nastawione na zmianę istniejącego stanu rzeczy i klasyfikuje je ostatecznie jako wyraz chrześcijańskiej świadomości w relatywnym ruchu⁸³. Klasyfikacja ta pozwala mu na wyróżnienie trzeciego sposobu, mianowicie działania „przedstawiającego”, w którym chodzi o czyste wyrażenie Bożej wspólnoty znajdującej się w „stającej się duchowości”, a więc w ciągłym rozwoju tej wspólnoty pojętej jako cel sam w sobie. O ile poprzednie działania odzwierciedlały chrześcijańską świadomość w relatywnym ruchu, o tyle działanie „przedstawiające” jest wyrazem tej świadomości w relatywnym spoczynku. Przykładami takich działań są według Schleiermachera obszary związane ze sferą wewnątrzścielną, jak nabożeństwo i kult.

Konkluzja

Konsekwencje tego wysublimowanego wniosku były ogromne. Jak zauważa Reuter, Skoro bowiem religijna świadomość uzasadniała etykę teologiczną, dla której przecież tym samym punktem odniesienia było pojęcie Królestwa Bożego, to rozwijała się w obrębie sfery wspólnoty chrześcijańskiej i

⁸² Elisabeth Hartlieb, *Geschlechterdifferenz im Denken Friedrich Schleiermachers*, Berlin: Walter de Gruyter 2006, s. 204.

⁸³ Kurt Nowak, *Schleiermacher: Leben, Werk und Wirkung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, s. 254.

tym samym jej zasięg obowiązywania ograniczał się do chrześcijan. Konstatacja ta nie oznaczała jednak według Schleiermachera, że etyka teologiczna i etyka filozoficzna są wobec siebie rozłączne czy też wykluczające się. Dla niego obie mogą zbiegać się czy też uczestniczyć w kształtowaniu moralnej przestrzeni ogólnospołecznej. Etyka chrześcijańska ma w tym procesie funkcję korygującą, modyfikującą.

W wielkim stopniu również zaciążyła nad całą teologią ewangelicką etyczna teologia Królestwa Bożego. Osadzenie tej kategorii również doczesnym, świeckim wymiarze stało się cechą wspólną całego teologicznego liberalizmu aż do dzisiaj. Wyraźnie jest to widoczne w interpretacjach wielu Kościołów i teologii, zwłaszcza z tradycji reformowanych i luterzańskich, w których dążenia do sprawiedliwego, pokojowego i solidarnego społeczeństwa są identyfikowane właśnie z wprowadzaniem Królestwa Bożego na ziemi. Bardzo często ten aspekt jest tak mocno akcentowany, że spycha do cienia wymiar eschatologiczny tego pojęcia. Jest to naturalnie przedmiotem krytyki ze strony tych teologów, którzy zarzucają promotorom takiego ujęcia sprowadzanie chrześcijaństwa do pozycji jakiejś ideologii społecznej, politycznej czy też ekonomicznej. Niezależnie od tych polemik należy stwierdzić, że teologia Schleiermachera stanowiła punkt przełomowy w protestantyzmie, którego konsekwencje do dziś są odczuwalne w teologicznej refleksji zarówno poszczególnych Kościołów, jak i poszczególnych autorów, również Wolfganga Hubera.

1.5 Chrystocentryczna teologia Karola Bartha

O ile Schleiermacher był przez Bartha nazwany ojcem teologii liberalnej, o tyle dość powszechnie przyznaje się samemu Barthowi miano najwybitniejszego teologa ewangelickiego XX wieku. Wywodzący się z reformowanej tradycji teologicznej szwajcarski teolog tak dalece zaciążył nad kierunkami rozwoju współczesnego protestantyzmu, że nie sposób w pełni zrozumieć współczesnej doktryny Kościołów ewangelickich bez odwołania się też do jego dzieła.

W zależności od ujęcia różnie określa się teologiczny system rozwinięty przez teologa z Bazylei. Określa się go mianem teologii dialektycznej, chrystocentrycznej czy też teologii Objawienia. Wszystkie te tytuły zwracają uwagę na podstawowy rys nauczania Bartha, a mianowicie, że w refleksji teologicznej kluczowym jest wyjście z prawdy o Bogu jako o absolutnym źródle wszystkiego i o Bogu jako całkowicie innym od człowieka (*totaliter alter*). Karol Karski tak określa ten barthowski punkt wyjścia: „Barth podszedł do tekstu biblijnego z jednym, jedynym »założeniem dogmatycznym«, że »Bóg jest Bogiem«. Teologii swoich nauczycieli zarzucał, że o tym zapomnieli, i że zamiast Boga i jego objawienia umieściła w centrum rozważań człowieka i jego wiarę, jego pobożność, religię, ducha i uczucie. Barth pragnie przywrócić Bogu atrybuty boskości, świętości i pozadoczesności. Bóg jest czymś zupełnie innym niż człowiek, istnieje między nimi nieskończona różnica jakościowa⁸⁴.

Z tego pierwszego założenia wyrasta też głęboka krytyka teologicznego liberalizmu, jaką rozwijał Barth. Przyjmował, że antropocentryczność tej teologii jest głębokim błędem, a katastrofa w pierw I Wojny Światowej, a później kolejnej, wykazały bankructwo teologiczneliberalnego optymistycznego spojrzenia na postęp naukowy i techniczny, który tak mocno utwierdzał dumę człowieka Zachodu. Tragiczną, pełną bestialstwa historię dwudziestego wieku rozważał jako konsekwencję kryzysu mieszczańskiej kultury Zachodu ukształtowanej zresztą przez chrześcijaństwo.

Krytyczne spojrzenie i skierowanie na teologię, która znowu stawia na pierwszym miejscu Boga chrześcijańskiego, Boga Pisma Świętego, a nie człowieka i jego doświadczenie, nie oznaczało, że Barth wycofywał się ze świata i tworzył jakiś zamknięty dla innych obszar chrześcijański. Przeciwnie, jego refleksja była bardzo mocno społecznie zaangażowana, czemu dał wyraz podczas tragedii nazizmu w Niemczech. Szwajcarski teolog brał bowiem aktywny udział w wewnętrznym konflikcie, jaki dokonał się na łonie niemieckiego ewangelicyzmu, a który dotyczył stosunku niemieckich ewangelików do nazizmu i Hitlera. Efektem tego był podział w Kościele na dwie antagonistyczne strony: Kościół Rzeszy (*Reichskirche*) oraz Kościół Wyznający (*Bekennende Kirche*).

⁸⁴ Karol Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1971, s. 32.

Ten pierwszy aprobował, a przynajmniej nie sprzeciwiał się krokom partii nazistowskiej, ten drugi stanowił jeden z głównych ośrodków oporu w Niemczech wobec Hitlera. Jego członkami było wiele wybitnych postaci tworzących historię nie tylko Kościoła ewangelickiego i Niemiec dwudziestowiecznych, ale też będących autorytetami dla wszystkich działających i walczących o pokój i sprawiedliwość. Do najbardziej znanych członków Kościoła Wyznającego należeli między innymi Martin Niemöller⁸⁵ i Dietrich Bonhoeffer.

Głównym aktem teologicznym Kościoła Wyznającego była Deklaracja Barmeńska, której autorem był Barth. Ze względu na jej znaczenie dla tematu dysertacji zostanie ona przedstawiona i omówiona oddzielnie, wraz z nakreśleniem bardziej szczegółowego kontekstu dotyczącego „Walki o Kościół” w hitlerowskich Niemczech, warto jednakże już teraz nadmienić, że stanowi ona konkretyzację teologii Bartha, będąc dowodem zarówno jego teologicznej ortodoksji, jak i postawy społecznej aktywności wynikającej z tej ortodoksji⁸⁶.

Najważniejszym dziełem szwajcarskiego teologa jest obszerna, czterotomowa „Dogmatyka Kościelna” (*Die kirchliche Dogmatik*), jego refleksja jest jednakże przed-stawiona również w innych, mniej pomnikowych tytułach⁸⁷.

⁸⁵ Warto tu przypomnieć, że Niemöller jest też autorem słynnego wierszy „Kiedy przyszli”, napisanego w 1942 w Dachau: „Kiedy przyszli po komunistów, nie protestowałem. Nie byłem przecież komunistą. /Kiedy przyszli po socjaldemokratów, nie protestowałem. Nie byłem przecież socjaldemokratą. /Kiedy przyszli po związkowców, nie protestowałem. Nie byłem przecież związkowcem. Kiedy przyszli po mnie, nikt nie protestował. Nikogo już nie było”. Zob. w: Dietmar Strauch, *Ihr Mut war grenzenlos: Widerstand im Dritten Reich*, Weinheim: Beltz und Gelberg 2006, s. 185.

⁸⁶ Warto tu oddać przytoczyć opinię Karola Karskiego dotyczącą współczesnej postawy Kościoła ewangelickiego: „Doświadczenia poczynione z ruchem Niemieckich Chrześcijan sprawiło, iż protestantyzm niemiecki reaguje dziś bardzo alergicznie na wszelkie próby identyfikowania Kościoła i narodu. Współczesna myśl protestancka, tradycyjnie zdominowana przez teologię niemiecką, występuje z reguły przeciw absolutyzowaniu pojęcia narodu, twierdząc, że naród nie jest wartością sam w sobie. Wiodący teologowie protestanczy chętniej mówią nie o narodzie, lecz o społeczeństwie jako wspólnocie obywateli”. Zob. w: Karol Karski, *Kościół i naród. Punkt widzenia ewangelika*, w: Piotr Jaskóła, Helmut Sobeczko, *Kościół chrześcijański w Europie narodów. Materiały sympozjum zorganizowanego w Opolu w dniach 6-7 XII 1991 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny Filii KUL w Opolu*, Opole: Wydawnictwo św. Krzyża 1992, s. 57n.

⁸⁷ W nawiązaniu do tego pomnikowego tytułu warto przytoczyć stwierdzenie Alfonsa Nossola na temat charakterystycznych cech teologii Bartha: „Droga do tych postaci słowa Bożego prowadzi nieodzownie przez Kościół i dlatego też teologia musi mieć charakter ściśle eklezjalny. Nie jakaś ogólnie chrześcijańska dogmatyka jest tu miarodajna, ale wyłącznie dogmatyka kościelna (*Kirchliche Dogmatik*), dla której decydującą normą jest samo słowo Boże.

W kontekście głównego celu tego podrozdziału, jakim jest przedstawienie wpływu Bartha na współczesne nauczanie Kościoła ewangelickiego i Wolfganga Hubera, przede wszystkim w aspekcie etycznym, należy za Reuterem wyróżnić trzy podstawowe zagadnienia, które są najbardziej wyrażają to oddziaływanie. Są to tematy: Bożego przykazania, komplementarności etyki stworzenia i etyki pojednania oraz chrystocentryzmu etycznego.

1.5.1. Przykazanie i prawo

Pierwszym założeniem, które formułuje Barth jest przyjęcie, że fundamentem całej teologii chrześcijańskiej jest samoobjawienie się Boga w Jezusie Chrystusie⁸⁸. W Jezusie, jako w prawdziwym człowieku, wszyscy ludzie zostali wybrani przez Boga, aby uczestniczyć w jego łasce. „To spotkanie z Bogiem spotkaniem jest ze słowem łaski, które wypowiedział On w Jezusie Chrystusie. Wiara mówi o Bogu Ojcu, Synu i Duchu Świętym jako o Tym, który nas spotyka, jako o przedmiocie wiary i powiada o tym Bogu, iż jeden jest w sobie, jednym stał się w sobie samym dla nas i jednym stał się raz jeszcze w wieczystej, rozwiniętej w pośrodku czasu decyzji Swej wolnej, niedłużnej, Swej nieuwarunkowanej miłości do człowieka, do wszystkich ludzi, w zrządzeniu Swej łaskawości. Bóg jest nam łaskaw – to mówi wyznanie o Ojcu, Synu i Duchu Świętym. W tym zawarty jest fakt, iż sami z siebie nie możemy osiągnąć, nie osiągnęliśmy i nie osiągniemy bycia razem z Nim, że nie zasłużyliśmy sobie na to, by był naszym Bogiem, iż nie posiadamy dyspozycji ani prawa co do Niego, lecz On w niedłużnej łasce, w wolności swojego majestatu, sam z Siebie zapragnął być Bogiem człowieczym, naszym Bogiem”⁸⁹.

Językiem naszej dogmatyki, moglibyśmy w tym wypadku zaakcentować, że jest ono, zwłaszcza Słowo ucieleśnione, *norma normans non normata* i jako takie stanowi najwyższe kryterium teologii w ogóle, pojmowanej jako *scientia fidei*. Stąd też Barth tak mocno wypukła w miejsce filozoficznej raczej analogii bytowej (*analogia entis*) ściśle teologiczną kategorię (*analogia fidei*). Zob w: Alfons Nossol, *Karl Barth redivivus*, „Studia Oecumenica” 5(2005), s. 7.

⁸⁸ Eduard Wildbolz, *Der Mensch für Gott nach Karl Barth*, „Studia Oecumenica” 3(2003), s. 247.

⁸⁹ Karl Barth, *Dogmatyka w zarysie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Semper” 1994, s. 14.

Reuter wydobywa tu dwa punkty dzielące Bartha i Lutra: Po pierwsze, usprawiedliwienie u Reformatora ma wymiar całkowicie indywidualny, natomiast dla Bartha musi ono być stawiane w perspektywie historii przymierza, wybrania i odkupienia, co podnosi jego zbiorowy wymiar (jak przypomina Reuter, partnerem bądź przymierza, bądź też wybrania są czy to Izrael czy też Kościół). Po drugie, Barth uważa, że luterski schemat poznania przez człowieka swego usprawiedliwienia, w którym najpierw doświadcza się oskarżenia prawa, a później wyzwalającej mocy Ewangelii zakłóca właściwe znaczenie prawa. Przeciwstawienie prawa i Ewangelii jest zdaniem szwajcarskiego teologa niesłuszne⁹⁰. Teolog z Bazylei przyjmuje, że Ewangelia, ujęta w swym podstawowym sensie jako „Dobra nowina”, wyraża się również w tych fragmentach Pisma Św., które przekazują formuły praw i norm, jak na przykład Dekalog, bądź Kazanie na Górze. Prawo, przeciwnie do tego co pisał Luter, nie może oskarżać, ponieważ tak ono, jak i Ewangelia są dwoma sposobami przekazu Słowa Bożego objawionego w Jezusie Chrystusie.

Barth podkreśla, że już to, że Bóg przemawia do człowieka, jest formą Jego łaski, także wtedy, kiedy stawia przed nami wymogi prawa⁹¹. W konsekwencji takich wyrażeń prawa jak właśnie Dekalog bądź Kazanie na Górze nie można rozpatrywać w oderwaniu od Ewangelii, tak jakby były jakimiś ogólnymi i zakorzenionymi w danym kontekście normami. W swym słynnym wykładzie „Ewangelia i Prawo (*Evangelium und Gesetz*) szwajcarski teolog stwierdza, że: „Prawo nie jest niczym innym jak konieczną formą Ewangelii, której treścią jest łaska”⁹². Stąd też każdej obietnicy jest przyporządkowane jakieś wymaganie.

Koncepcja Bartha jest radykalnie teologiczna. Również w etyce, jak i w każdym innym aspekcie szwajcarski teolog wychodzi z Objawienia. Ma to w barthowskiej teorii dwie metodologiczne konsekwencje. Po pierwsze, etyka ewangelicka jest traktowana jako część dogmatyki ewangelickiej. Po drugie,

⁹⁰ Huber, *Gerechtigkeit und Recht...*, tamże, s. 142. Zob. Również: Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 62.

⁹¹ Karl Barth, *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss and das apostolische Glaubensbekenntnis*, Zürich: Evangelischer Verlag 1946, s. 5nn.

⁹² Ulrich H. J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen - Probleme - Perspektiven*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2001, s. 205.

ponieważ prawo jest składowym elementem Ewangelii, Barth stosuje raczej pojęcie przykazania (*Gebot*), a nie prawa (*Gesetz*)⁹³. To pierwsze pojęcie w mniejszym bowiem stopniu przywodzi na myśl jakąś uniwersalną regułę, jest za to egzystencjalnie bardziej konkretne.

To, że Barth wywodził się z tradycji reformowanej, odzwierciedla się w jego podkreślaniu nie tylko usprawiedliwienia, ale i uświęcenia człowieka jako formy zwrócenia się człowieka do Boga. Odpowiada to często stosowanemu schematowi systematyzacji teologicznej, w którym usprawiedliwienie jest pojęciem charakterystycznym dla luteranizmu (pojęcie uświęcenia jest ważne, ale jest jednak podporządkowane usprawiedliwieniu)⁹⁴, natomiast uświęcenie dla kalwinizmu. Według Bartha uświęcenie oznacza przy tym poddanie się człowieka Bożemu przykazaniu. To zaś ma ogromne konsekwencje etyczne i społeczne. W takim rozumieniu uświęcenie przybiera bowiem formę powołania, a więc i współpracy człowieka z Bogiem w celu głoszenia Bożej obietnicy. W ten sposób powstaje kompletny i zintegrowany wewnętrznie układ, w którym Ewangelia zawiera w sobie prawo, będące nie tyle negatywną i przeciwstawną formą rozpoznawania własnego zepsucia, ile pozytywnym, pełnym ufności zaproszeniem, przekazywanym przez Boga człowiekowi. Przykazanie-prawo nie jest tylko ścisłą powinnością, ale raczej jest podejmowaną chętnie i radośnie możliwością.

Pochodzenie z tradycji reformowanej wyraża się również w podkreślaniu za Kalwinem trzeciej funkcji prawa. Należy tu przypomnieć, że w tradycji protestanckiej wyróżnia się trzy sposoby użycia prawa: prawo zmienia grzesznika (*usus elenchticus*), utrzymuje wspólnotę (*usus politicus*) i prowadzi wiernych (*usus in renatis*) (Kalwin stosował to pojęcie choć można jeszcze wyrazić tę funkcję przez *usus normativus*). Tym poszczególnym sposobom stosowania prawa odpowiadają poszczególne osoby boskie. *Usus politicus* jest przyporządkowane Bogu Stworzycielowi, *usus elenchticus* Bogu Odkupicielowi, natomiast *usus in renatis* Bogu Uświęcicielowi (*God the Sanctifier*). Systematyzując należy powiedzieć, że dla Lutera ta pierwsza rola jest

⁹³ Tamże, s. 207.

⁹⁴ Jordan Cooper, *The Great Divide: A Lutheran Evaluation of Reformed Theology*, Eugene: Wipf and Stock 2015, s. 198.

najważniejsza, w interpretacji Kalwina natomiast, przedstawionej na przykład w II Księdze *Institutio Christianae Religionis*, a więc w najważniejszym dziele genewskiego Reformatora, kluczową funkcją prawa jest prowadzenie wiernych, a więc ten trzeci sposób⁹⁵.

W dokumencie tak ważnym dla tradycji reformowanej⁹⁶, jakim jest Katechizm Heideberski, w 86 punkcie podkreśla się, że: „Jezus Chrystus, odkupiwszy nas swoją krwią, odnawia nas przez Ducha Świętego na swoje podobieństwo. Dlatego całym naszym postępowaniem okazujemy Bogu wdzięczność za Jego dobrodziejstwa i oddajemy Mu chwałę. Ponadto upewniamy się w wierze widząc owoce, jakie ona przynosi, a także chwalebny przykładem pozyskujemy innych ludzi (bliźnich) dla Chrystusa”⁹⁷. W punkcie 114, będącym komentarzem do 10 przykazania z Dekalogu, Katechizm na pytanie „Czy ci, którzy nawrócili się do Boga, są w stanie w pełni przestrzegać przykazań?”, odpowiada: „Nie są w stanie, gdyż nawet ludzie najświętsi mają w życiu jedynie przedsmak pełnego posłuszeństwa. Niemniej jednak zaczynają oni w sposób odpowiedzialny żyć według wszystkich, a nie tylko niektórych, przykazań Bożych”⁹⁸.

Jak zauważa Barth, wspomniane przykłady z teologii reformowanej prowadzą do następującego wniosku: mianowicie Bóg pragnie tylko wolnego, nieprzymuszonego posłuszeństwa, które jest wolną i pełną wdzięczności odpowiedzią na jego wyzwalamą łaskę⁹⁹. To prowadzi do kolejnej konstatacji, określającej wzajemne zależności pomiędzy ludzką wolnością a Bożym przykazaniem. Z jednej strony Bóg nie mógłby wymagać wypełnienia swej woli

⁹⁵ I. John Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*, Eugene: Pickwick Publication 1992, s. 251.

⁹⁶ „Karol Karski przypomina, że: “W XVI wieku słowem reformowany posługiwano się tylko sporadycznie. Za pomocą tego pojęcia chciano wówczas podkreślić, że jeden niepodzielony i nieprzerwanie istniejący Kościół Jezusa Chrystusa wymaga stale odnowy: *ecclesia reformata et semper reformanda*. Poczynając od XVII wieku, zaczęto stosować nazwę Kościół reformowany w odniesieniu do drugiego – nieluterańskiego – nurty Reformacji, który uzyskał prawne uznanie w wyniku Pokoju Westfalskiego (1648)”. Zob. w: Karol Karski, *Dialog katolicko-reformowany (1970-2005)*, „Roczniki Teologiczne” z. 7, „Teologia Ekumeniczna”, 55(2008), s. 150.

⁹⁷ <http://reformowani.org.pl/teologia/801-katechizm-heidelbergi> [10.01.2019].

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 63.

nie dając człowiekowi wolności, z drugiej zaś nie oferowałby człowiekowi wolności, nie oczekując jednocześnie realizacji jej konsekwencji¹⁰⁰. Ten pierwotny antropologicznoteologiczny sąd stanowi solidną podstawę dla rozwijania istoty uwarunkowań wolności i w konsekwencji pojęcia wolności odpowiedzialnej, kluczowej dla refleksji Hubera.

Teologiczna perspektywa etycznej koncepcji Bartha najmocniej objawia się w stwierdzeniu podsumowującym ukazane myśli. Według szwajcarskiego socjologa nie może istnieć żaden wiarygodny system normatywny, który nie byłby podporządkowany przykazaniu Bożemu i Ewangelii. W ten sposób zrozumiałe jest jego zdefiniowanie etyki: „Etyka jako nauka o przykazaniu Bożym wyjaśnia prawo jako formę Ewangelii, to jest jako normę uświęcenia oferowanego człowiekowi przez wybierającego go Boga”¹⁰¹.

1.5.2. Etyka stworzenia i etyka pojednania

Etyka jest więc całkowicie określana przez fundamentalne prawdy teologiczne, a więc przez fakt, że człowiek został stworzony, pojednany i zbawiony przez Boga. Przy czym Barth określa związek między tym stworzeniem i pojednaniem, co ma istotne konsekwencje dla rozumienia jego teologicznej etyki. Stworzenie jest więc „zewnątrznym fundamentem” a więc przestrzenią i ramami tej przestrzeni, dla pojednania, zaś pojednanie, dokonujące się w Jezusie Chrystusie jest „wewnętrznym fundamentem” dla stworzenia. Taki wewnętrzny fundament może więc być inaczej określony jako „umożliwianie przymierza” między Bogiem a człowiekiem¹⁰².

¹⁰⁰ Piotr Jaskóła, *Die verborgene Wirksamkeit des Heiligen Geistes*, „Roczniki Teologiczne” z. 7, „Teologia Ekumeniczna”, 45-46(1998-1999), s. 32 (27-36).

¹⁰¹ W języku niemieckim sformułowanie to brzmi następująco: „Die Ethik als Lehre von Gottes Gebot erklärt das Gesetz als die Gestalt des Evangeliums, d.h. als die Norm der dem Menschen durch den ihn erwählenden Gott widerfahrenden Heiligung”. w: Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, t. II, Zürich: Zollikon 1932, s. 609. Dz. cyt. za: Körtner, *Theologie des Wortes Gottes...*, tamże, s. 207.

¹⁰² Torsten Meireis, *Tätigkeit und Erfüllung: protestantische Ethik im Umbruch der Arbeitsgesellschaft*, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, s. 160.

Ten schemat prowadzi do kolejnych wniosków, które mocno utożsamiane są z teologicznym nauczaniem Bartha oraz całej teologii reformowanej, którą autor „Dogmatyki kościelnej” reprezentuje, choć naturalnie z zachowaniem swej własnej specyfiki. Mianowicie, jak zauważa Reuter, nauka o stworzeniu, o pojednaniu i o zbawieniu prowadzi do rozwijania się pewnego chrześcijańskiego humanizmu. Humanizm taki zasadza się bezpośrednio, o oczywiste, na fakcie wcielenia, na człowieczeństwie Boga dokonanym w Jezusie Chrystusie. Stąd też dla etyki, która jest przecież rozwijana w całkowicie teologicznej perspektywie, zarówno treścią, jak i odniesieniem nie jest jakiś założony porządek, którego przestrzeganie jest powinnością etyczną, ale „powołanie człowieka do stwarzanej wolności”¹⁰³. Jest to wolność, którą należy chronić i zachowywać w tych stałych i permanentnych relacjach, które są udziałem człowieka: „w wolnej odpowiedzialności przed Bogiem, w społecznej wspólnotcie, w akceptacji życia cielesnego oraz w skończoności egzystencji ludzkiej”¹⁰⁴. Biorąc pod uwagę te założenia Reuter określa teologiczną etykę Bartha mianem komplementarnych wobec siebie etyki stworzenia (*Schöpfungsethik*) etyki pojednania (*Versöhnungsethik*).

Jaskrawego przykładu etyki stworzenia dostarcza zagadnienie ludzkiej pracy. Podstawowym faktem wynikającym ze stworzenia jest to, że Bóg powołuje człowieka do bycia jego współpracownikiem w rozwijaniu dzieła stworzenia. Pojęcie pracy nie może więc być zawężane jedynie do pracy zarobkowej dla zapewnienia sobie standardów życia w danym społeczeństwie, tak jak to nastąpiło zwłaszcza w epoce nowoczesnej. Praca jest formą „czynnego życia” (*tätige Leben*), należy, jak pisał Barth w swym artykule „Praca jako problem etyki teologicznej” do *conditio humana*¹⁰⁵. Rozwijając swą myśl szwajcarski teolog definiuje pracę jako „człowieka czynną akceptację swej egzystencji jako ludzkie stworzenie”¹⁰⁶. To zaś pozwala przyporządkować pracy wymiar kulturowy, a więc rozumieć pracę jako działalność kulturową¹⁰⁷.

¹⁰³ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 64.

¹⁰⁴ Tamże, s. 65.

¹⁰⁵ Meireis, *Tätigkeit und Erfüllung...*, tamże, s. 160.

¹⁰⁶ „Des Menschen tätige Bejahung seines Daseins als menschliches Geschöpf”, w: Sabine Plonz, *„Religiöser Sozialismus“ als dialektische Theologie: Karl Barth*, w: Matthias Casper, Karl Gabriel, Hans-Richard Reuter (red.), *Kapitalismuskritik im Christentum: Positionen und Diskurse*

Ustalanie znaczenia pracy odnosi do wymienionego powyżej pojęcia „czynnego życia”. Wiąże się ono z podanym podziałem na fundament zewnętrzny (a więc przynależny stworzeniu) i wewnętrzny (przynależny pojednaniu). Praca swej istocie należy do pierwszego obszaru i dotyczy właśnie zachowania i rozwijania stworzenia. Wymiar wewnętrzny jest opisywany jest terminem „służby” (*Dienst*) i urzeczywistniany jest przez odpowiedź człowieka na zbawcze działanie Chrystusa. Ten drugi wymiar ma dla Bartha znaczenie nadrzędne, czy inaczej mówiąc, pierwszorzędne. Praca jest więc podporządkowana służbie, jest działalnością dla samozachowania stworzenia, ale jednocześnie pełni swą funkcję w perspektywie zbawienia. Konsekwencją takiego teologicznego ujmowania pracy, jako działalności uzupełniającej dla służby, jest z jednej strony humanizacja świata pracy, z drugiej zaś dostarczanie założeń dla współdziałania w rzeczywistości pracy. Wynika to bezpośrednio stąd, że interpretacja Bartha pozwala uniknąć dwóch etycznych redukcjonizmów: z jednej strony niekontrolowanego etosu pracy, który może być konsekwencją bezwzględnego utożsamiania pracy z mandatem panowania nad ziemią („Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi»” Rdz 1,28), przekazanym człowiekowi w opisie stworzenia, co w konsekwencji prowadzi do idolatrii pracy jako wartości samej w sobie; z drugiej zaś rozumienia pracy jako bezpośredniej konsekwencji następstwa grzechu („Do mężczyzny zaś [Bóg] rzekł: «Ponieważ posłuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: Nie będziesz z niego jeść - przeklęta

in der Weimarer Republik und der früheren Bundesrepublik, Frankfurt – New York: Campus Verlag 2016, s. 104.

¹⁰⁷ Bardzo dobrym komentarzem do tego aspektu pracy wyróżnionego przez Bartha jest definicja kultury podana przez Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*: „Mianem «kultury» w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości” (p. 53).

niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia» (Rdz 3,17)».

Służba, jako aspekt ludzkiej działalności jest więc przynależna etyce pojednania. Do tego obszaru odnosi się również zagadnienie państwa i prawa. Instytucje zarówno Kościoła, jak i państwa, Barth przyporządkowuje porządkowi przymierza (*Bundesordnung*), a więc tej rzeczywistości, która wyłania się z pojednania między Bogiem a człowiekiem.

Etyka pojednania w odniesieniu do państwa zakłada więc chrystologiczne jego uwarunkowanie. Barth przyjmuje, że państwo i Kościół łączy konieczna relacja, która jest również uzasadniana genetycznie. Oznacza to, że obie instytucje powinny być ujmowane w perspektywie nauki o usprawiedliwieniu grzesznika przez Boga dokonany w śmierci Jezusa Chrystusa. Władza rządząca państwem – i można tu dodać, innymi instytucjami opierającymi się na stosunkach dystrybucji decyzji – jest więc również poddawana panowaniu Chrystusa, także w takich przypadkach, kiedy instrumentalizuje prawo, albo wręcz mu zaprzecza. Przykładem takiego paradoksu była według Barta historia Piłata, w której niesprawiedliwa decyzja namiestnika, będąca jednocześnie pewnym zaniechaniem prawa, była koniecznym elementem wydarzeń paschalnych i przyczyniła się w ten sposób do procesu usprawiedliwienia człowieka. Można dygresyjnie dodać, że figurę Piłata Barth używa właśnie dla określenia sytuacji, w której państwo odżegnuje się od stosowania prawa, a jego obywatele cechują się obojętnością systemu prawnego. Jest to według niego postawa antychrześcijańska: „Diastaza pomiędzy prawem i usprawiedliwieniem, pomiędzy *ekklesia* i *polis*, obcość chrześcijan co do tego drugiego (politycznego) obszaru nie jest zniesiona, jednak nieunikniona powaga nowotestamentalnego nakazu jest o wiele bardziej tam widoczna, gdzie staje się jasnym, że chrześcijanie nie tylko nie muszą znosić to ziemskie państwo, ale muszą go chcieć, nie tylko jako państwo Piłatowe, ale państwo prawa: że nie jest możliwa zewnętrzna ucieczka z owego drugiego, politycznego obszaru, że chrześcijanie, będąc całkowicie w Kościele, całkowicie nakierowani na to przyszłe, eschatologiczne polis, są również całkowicie, w winie i odpowiedzialności, poddani obowiązkowi wobec tego ziemskiego polis, powołani do działań, jak i do walki (może tak być) oraz do modlitwy, odpowiedzialni za to, by to ziemskie

państwo miało charakter państwa prawa”¹⁰⁸. Należy przyznać, że to określenie obojętności wobec państwa, które formułuje Barth, jest wyjątkowo obrazowe i sugestywne. Przytoczony cytat jest dość obszerny, ale stanowi ważny element, którego inspiracje można odnaleźć w refleksji Hubera.

Barth jednoznacznie więc stwierdza konieczność wspierania przez chrześcijan instytucji państwa prawa. Określa jednak również granice, oczywiście wychodząc z fundamentu teologii chrześcijańskiej, poza którymi państwo przekracza przypisane sobie przez prawo funkcje. Jest to wolność głoszenia usprawiedliwienia, oznacza bowiem ona, „uzasadnienie, zachowanie i przywracanie wszystkich praw człowieka”¹⁰⁹.

Warto nadmienić, że dzieło „Usprawiedliwienie i prawo” (*Rechtfertigung und Recht*), w którym szwajcarski teolog określił tę koncepcję zaangażowania chrześcijan w działanie państwa, zostało opublikowane po raz pierwszy w 1938 roku, a więc w czasie mroków nazizmu. Było to zatem pięć lat, po ogłoszeniu Deklaracji Barmeńskiej, której Barth był autorem i która wytyczała kierunki publicznych powinności członków Kościoła. Godne zauważenia jest więc, że pomimo niewyobrażalnego stopnia, w jakim Niemcy hitlerowskie zaprzeczały ideałowi reformacyjnego nauczania o państwie, Barth wciąż dostrzega konieczność podkreślania znaczenia państwa w chrześcijańskim, ewangelickim uporządkowaniu rzeczywistości.

Krótko po zakończeniu wojny, w 1946 roku szwajcarski teolog opublikował dzieło „Wspólnota chrześcijańska i wspólnota obywatelska” (*Christengemeinde und Bürgergemeinde*), w którym rozszerza swoją koncepcję komplementarności Kościoła i państwa. Ukazuje obie instytucje jako wspólnoty – instytucje, tworzone przez ludzi, posiadające różne funkcje, ale nachodzące na siebie przez fakt, że ludzie należą do nich w tym samym czasie. Znaczenie nadaje im życie Jezusa Chrystusa oraz Jego dzieło. Aby bardziej sprecyzować swą teorię, Barth opisuje to współistnienie i współdziałanie Kościoła i państwa poprzez obraz nachodzenie na siebie dwóch kręgów, których wspólnym punktem

¹⁰⁸ Karl Barth, *Rechtfertigung und Recht*, Zürich: TVZ Theologischer Verlag 1998, s. 45.

¹⁰⁹ Tamże, s. 47.

odniesienia jest Jezus Chrystus, jako głowa Kościoła i władca świata¹¹⁰. Węższy krąg wyznacza przestrzeń życia chrześcijan w wierze, miłości i nadziei, jak i w wyznaniu, modlitwie i składaniu dziękczynienia. Szerszy krąg obejmuje współzystencję wszystkich obywateli danego państwa, niezależnie od ich wyznania, religii czy światopoglądu, w celu zabezpieczenia i umacniania wartości wolności, pokoju czy humanitarności.

W warunkach nowoczesnego, pluralistycznego społeczeństwa i państwa, musi jednak zostać postawione pytanie o funkcje i sposoby działania Kościoła. Barth odpowiada na nie w charakterystyczny dla siebie, dialektyczny sposób. Przyjmuje mianowicie, że zarówno państwo, jak Kościół, a także relacje między nimi, są poddane perspektywie zbawienia człowieka przez Boga, jednak wiedza ta pozostaje zakryta dla nie-chrześcijan. Jest to prawda, która odnosi się do latentnych mechanizmów, które organizują rzeczywistość, ale które znane są jedynie niektórym. Chrześcijanie, którzy odczytują zbawczy fundament obu instytucji, są zobowiązani do takiego uczestnictwa politycznego, które kieruje się tą prawdą, ale które jednocześnie ma świadomość jakiejś jej poznawczej wyłączości. Stąd też szwajcarski teolog wyprowadza zasady pewnego postępowania praktycznego, realizujące zadanie, jakie wspólnota chrześcijan – Kościół pełni wobec wspólnoty obywateli – państwa. Mianowicie, po pierwsze, Kościół powinien pełnić funkcję instytucji odpowiadającej na fundamentalne pytania egzystencjalne, pytania o znaczenie oraz pytania o prawdę, zwłaszcza przyjmując założenie o neutralności światopoglądowej państwa. Po drugie, Kościół powinien afirmować istotę i zasady państwa prawa, jako tego, które odpowiada porządkowi zamierzonemu przez Boga, realizuje Bożą łaskę, strzeże przed chaosem i umożliwia głoszenie Słowa Bożego. Po trzecie, Kościół i chrześcijanie mają za zadanie podejmowanie aktywnej współodpowiedzialności za funkcjonowanie demokracji społecznej i kierowanie jej w konkretnym kierunku – wyznaczanym przez kategorię Królestwa Bożego, której

¹¹⁰ Hans Hermann Waltz, Rec: [Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, w: „Kirche für die Welt“, Emil Brunner, *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*], „Archiv des öffentlichen Rechts” 74 /1 (1948), s. 118.

przyporządkowane jest znaczenie polityczne¹¹¹. Pomocne są przy tym pewne analogie czy odpowiedniki, które można wyznaczyć między kategoriami politycznymi a teologicznymi, między zasadą działania ziemskiego, nowoczesnego państwa, neutralnego światopoglądowo, a wspólnotą chrześcijan, realizującą swe powołanie głoszenia i świadczenia Ewangelii. Barth wymienia tu wewnętrzne, istotowe zależności między głoszeniem prawdy o wcieleniu a respektowaniem i rozwijaniem praw człowieka opierających się na założeniu godności osoby ludzkiej; analogię między teologiczną i antropologiczną równością wszystkich członków Kościoła Ciała Chrystusa a będącą kwintesencją państwa prawą równością obywateli wobec prawa, wreszcie, istotowe podobieństwo pomiędzy Bożym miłosierdziem a obywatelską troską o ludzi biedniejszych, słabszych czy wykluczonych, będącą wewnętrznym czynnikiem nowoczesnego państwa prawa¹¹².

Tekst Bartha wywołał szeroką dyskusję po swej publikacji. W czasie powojennego zamętu i zniszczeń dostarczał niewzruszonego przekonania o Bożej opiece nad całym światem i nadawał sens chrześcijańskiemu zaangażowaniu w życie polityczne. Opinie szwajcarskiego teologa bardzo mocno określiły również kierunek niemieckiego ewangelicyzmu. Co więcej, treść dzieła, pomimo upływu kilkudziesięciu lat wciąż jest świeża i pozwala na formułowanie przekonującej argumentacji dla politycznej i społecznej działalności podejmowanej przez chrześcijan.

1.5.3. *Chrystocentryzm etyczny*

Niejako podsumowaniem dwóch poprzednich punktów jest stwierdzenie, że bardzo ważnym rysem teologicznej interpretacji etyki u Bartha jest jej chrystocentryzm. Reuter zauważa, że szwajcarskiemu teologowi udało się przewyciężyć istniejący od koncepcji reformacyjnej dualizm regimentu świeckiego i duchowego. W konsekwencji również straciły na ostrości inne

¹¹¹ Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, w: Stefan Grotefeld, Matthias Neugebauer, Jean-Daniel Strub, Johannes Fischer (red.) *Quellentexte theologischer Ethik: von der Alten Kirche bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Verlag Kohlhammer 2006, s. 371.

¹¹² Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 67.

dualizmy: stworzenia i odkupienia, prawa i Ewangelii, a nade wszystko tak fundamentalny dla luterskiej teologii dualizm Boga objawionego (*Deus relevatus*) i Boga zakrytego (*Deus absconditus*). Wszystkie te dualizmy są według Bartha rozwiązane w osobie Jezusa Chrystusa.

Powyższe przekonanie prowadzi do kolejnego wniosku – to rozwiązanie tradycyjnej reformacyjnej dialektyki u Bartha konstytuuje spójny i przejrzysty obraz rzeczywistości, w której Chrystus jest Panem wszystkiego, również Panem etyki. Jak wyraża to Reuter, dla szwajcarskiego teologa „nie istnieje żaden obszar ludzkiego życia, który nie podlegałby panowaniu Jezusa Chrystusa, a przez to Bożemu przykazaniu, przy czym prawidłowo rozumiane rozróżnienie regimów duchowego i światowego pozostaje integralnym komponentem koncepcji Bartha”¹¹³.

Rozwijana przez autora „Dogmatyki kościelnej” chrystocentryczna teologia Objawienia dostarcza fundamentów dla jego teologicznej interpretacji etyki i, mówiąc bardziej szczegółowo, dla autonomii etyki teologicznej wobec etyki filozoficznej. Charakterystyczne dla tej etyki jest, co jest wyraźnie widoczne w omówionej powyżej koncepcji węższego i szerszego kręgu, że łączy ona również w sobie odnoszące się do niej ekskluzywizm i inkluzywizm. W swoim założeniu jest ona bowiem ekskluzywna, skoro nie istnieje dla niej inne źródło jak Objawienie dokonane w Jezusie Chrystusie, z drugiej jednak strony jest inkluzywna, bowiem odnosi się do całej rzeczywistości, do wszystkich problemów, zagadnień i motywów, które łączy poddanie się władzy Chrystusa¹¹⁴.

Chrystocentryzm teologicznej etyki Bartha ma jeszcze jedną konsekwencję. Mianowicie, co zresztą już było sygnalizowane, cechuje się ona aktualistycznym rozumieniem przykazania Bożego. Nie jest ono jakąś uniwersalnie obowiązującą normą, która jest następnie aplikowana w indywidualnych przypadkach, ale jest ona objawianiem Jego woli w konkretnych sytuacjach. Przykazanie Boże ma więc swój głęboko egzystencjalny wymiar. W takim ujęciu etyka ludzka może być definiowana jako pewne wskazanie na wydarzenie zetknięcia się Bożego przykazania z człowiekiem, która może

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Wacław Hryniewicz, *Chrześcijanie ewangeliczni a uniwersalność zbawienia*, „Roczniki Teologiczne”, z. 7, „Teologia Ekumeniczna”, 53-54 (2006-2007), s. 29.

wykorzystywać kryteria i reguły racjonalne¹¹⁵. Mówiąc inaczej, etyka jest opisem konsekwencji relacji między Bogiem i człowiekiem, które jednakże nie dają się całkowicie wyrazić za pomocą kategorii rozumu. Jednocześnie jednak Barth zabezpiecza się przed zarzutem o forsowanie jakiejś teologicznej etyki sytuacyjnej. Wskazuje mianowicie na to, że Boże przykazanie, a w konsekwencji obszary Bożego mandatu rozciągają się na całość rzeczywistości, właśnie dlatego, że Bóg jest ujmowany jako Stwórca, Odkupiciel i Zbawiciel. W istocie Jego działania zawiera się więc kontynuacja. Jej odkrycie, wyrażane w języku ludzkiej etyki, pozwala na przekonanie, że żadna sytuacja nie wymyka się jego panowaniu.

Konkluzja

Dla współczesnej teologii ewangelickiej znaczenie refleksji Bartha jest nie do przecenienia. Bardzo wyraźnie ukazują to takie fakty, jak nazywanie go „Ojcem Kościoła” XX wieku, czy ogłoszenie roku 2019 przez Ewangelicki Kościół w Niemczech rokiem Karla Bartha¹¹⁶. Austriacki teolog Ulrich Körtner w artykule o znaczącym tytule „Dlaczego powinniśmy być wdzięczni, że istniał Karl Barth?” stwierdził, że w „czasie, w którym tak wielu ludziom nie tylko chrześcijańska odpowiedź na pytanie o Boga wydaje się wątpliwa, ale nawet samo to pytanie gubi się jako takie, teologia Karla Bartha zyskuje na aktualności”¹¹⁷. Teologia Bartha dostarcza przekonującej i komplementarnej interpretacji rzeczywistości, która dzisiaj jawi się jako zdefragmentowana, a dla której jedynym i wyłącznym sposobem scalenia jest wiara w Objawienie w Jezusie Chrystusie. Jednocześnie jednak teologia Bartha respektuje warunki, które niesie ze sobą współczesność. Uczy, jak nie uciekać, nie chować się przed faktem pluralistycznego społeczeństwa, jak stawiać czoła jego wyzwaniom. Kształtuje pewien paradygmat postawy, którą stara się promować Ewangelicki

¹¹⁵ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 68.

¹¹⁶ *Protestantische Kirche feiert 2019 Karl-Barth-Jahr*, <https://www.ekd.de/karl-barth-jahr-35738.htm> [15.12.2018].

¹¹⁷ *Warum wir dankbar sein dürfen, dass es Karl Barth gegeben hat*, <https://www.evangelisch.de/inhalte/153605/10-12-2018/warum-wir-dankbar-sein-duerfen-dass-es-karl-barth-gegeben-hat> [13.02.2019].

Kościół w Niemczech i która mocno określa również teologię i działalność Wolfganga Hubera.

Rozdział II

ISTOTA I MOTYWY ETYKI EWANGELICKIEJ

Przedstawione źródła etyki ewangelickiej naświetlają mocno jej charakterystykę. Jest to, w pierwszym i kluczowym znaczeniu etyka teologiczna, warunkowana przez charakteryzującą teologię ewangelicką naukę o usprawiedliwieniu przez wiarę dzięki danej darmo łasce i budowana na charakteryzujących ewangelicyzm dialektycznych schematach: prawo-Ewangelia, rzeczywistość świecka-rzeczywistość duchowa, państwo-Kościół, czy antropologia usprawiedliwionego grzesznika. Nie naruszając teologicznego zdeterminowania jest to również etyka starająca się zachować aktualność swej refleksji, poszukująca swego miejsca w zmieniającej się rzeczywistości kulturowej i społecznej i wchodząca w ten sposób w dyskusje z różnymi podejściami i teoriami etycznymi, które rodziły się na przestrzeni wieków, sama również te podejścia inspirując. Wystarczy przypomnieć tutaj teorię deontologiczną w ujęciu Kanta, który w jej konstruowaniu nie wyzbywał się chrześcijańskiej i ewangelickiej tożsamości.

Trudno podać jedno czy dwuzdaniową definicję podejścia, które określa się mianem etyki ewangelickiej i które jest powszechnie akceptowane. Tym niemniej można, za wspomnianym już Reuterem, podać kilka charakterystycznych jej komponentów, czy mówiąc innymi słowami, motywów, które stanowią o jej specyfice. Wszystkie odzwierciedlają się również w refleksji Wolfganga Hubera, która w ten sposób bardzo wyraźnie egzemplifikuje jej istotę. Omówienie wyróżnionych motywów zostanie poprzedzone opisem miejsca etyki,

jakie znajduje ona w kontekście teologii ewangelickiej i zależności, jakie istnieją między etyką ewangelicką i ewangelicką tożsamością.

2.1. Etyka w kontekście teologii ewangelickiej

Wprowadzając w ten punkt, stanowiący jedną ze ścian nośnych całej rozprawy, warto podać definicję etyki, jaką formułuje współczesny Kościół Ewangelicki w Niemczech, a więc instytucja najbardziej reprezentatywna w tym aspekcie. Określenie to stara się być opisowe i inkluzywne, w konsekwencji też jest dość obszerne: „Etyka (gr. *ethos* – obyczaj) jest nauką o obowiązkach moralnych ludzi. Dotyczy między innymi pytań o to, które kryteria odnoszą się do chrześcijan, co powinni oni czynić albo względnie zaniechać na tle ich wiary. W Kościele rzymskokatolickim temat ten jest przedmiotem refleksji teologii moralnej. Na tle zmieniających się w społeczeństwie poglądów, ale też na tle postępu medyczno-technicznego, wyłaniają się nowe wyzwania, które wymagają odpowiedzi z perspektywy chrześcijańskiej. W etyce istnieją różnorodne teorie: tak więc etyka indywidualna stoi na stanowisku, że każda jednostka jest odpowiedzialna za swoje czyny i zaniechania. Etyka społeczna rozważa te pytania w perspektywie odpowiedzialności za innych ludzi. Ujęcie sytuacyjnoetyczne podejmuje próby oceny każdego pojedynczego przypadku, a etyka zasad afirmuje fundamentalne reguły. Etyka odpowiedzialności zwraca uwagę na konsekwencje, zaś etyka przekonań odnosi się do ogólnych, ale zmieniających się pod wpływem okoliczności przekonań ludzkich”¹¹⁸.

Powyższy cytat wprowadza w zestaw najbardziej podstawowych pojęć dotyczących etyki. Choć są one powszechnie znane, warto podać kilka najbardziej podstawowych definicji, które pozwolą uporządkować i usystematyzować tok wnioskowania. Najważniejszym jest tutaj wyjaśnienie rozróżnienia pomiędzy etyką a moralnością, coraz częściej bowiem te dwa pojęcia są ze sobą utożsamiane, co prowadzi do nieporozumień. Rozróżnienie to

¹¹⁸

Glaubens-ABC, Ethik, <https://archiv.ekd.de/glauben/abc/ethik.html> [10.02.2019].

również naprowadza na wytłumaczenie, dlaczego mówimy raczej o etyce, a nie o moralności ewangelickiej.

Sięgając do perspektywy bardziej ogólnej, można posłużyć się definicjami Marii Ossowskiej, polskiej socjolożki i etyczki, uważanej za twórczynię polskiej szkoły socjologii moralności. Ossowska rozróżniała pomiędzy zadaniem etyka oraz zadaniem badacza moralności, przyjmując, że: „zadaniem etyka jest wskazywanie ludziom tego, co dobre, a co złe, co powinno być celem ludzkich dążeń, jakie motywy powinny kierować postępowaniem ludzi, i w związku z tym postawa etyka nie jest już postawą obserwatora, lecz współtwórcy moralności, oceniającego stosowanie się do reguł mających pokierować ludzkim postępowaniem. Natomiast zadaniem badacza moralności (także socjologa) jest rzetelna analiza i wyjaśnianie funkcjonujących w danym środowisku ocen moralnych, obowiązujących w nim moralnych norm, uchwycenie motywów, które leżą u podstaw zarówno chwalonych, jak i ganionych w tym środowisku zachowań, przy jednoczesnym powstrzymaniu się od własnych ocen i zaleceń”¹¹⁹. W takiej perspektywie Janusz Mariański, socjolog moralności z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ujmuje etykę jako naukę, która „zajmuje się normatywną stroną moralności i poszukuje uzasadnień oraz kryteriów ostatecznych dla norm postępowania moralnego (kryteria dobra i zła). Wskazuje na bezwzględność powinności spełniania lub niespełniania określonych czynów (nakazy i zalecenia moralne) (...) etyka normatywna poucza o obowiązkach etycznych, o tym, co człowiek powinien czynić, czego unikać, by uchodzić za godnego szacunku; wskazuje, o co należy zabiegać w życiu, by uznać je za godne i słuszne”¹²⁰. Moralność zaś nazywa „systemem uporządkowanych obyczajowych żądań (nakazów) i zachowań (praktyk), obejmującym wszystkie sfery życia (np. moralność chrześcijańska) bądź uwzględniającym tylko jego wybrane aspekty (np. moralność biznesu, moralność seksualna); ponadto może odnosić się do grupy społecznej bądź do pojedynczego człowieka”¹²¹. Powyższe sformułowania ukazują najważniejszą różnicę między oboma pojęciami: etyka jest refleksją nad

¹¹⁹ Maria Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1963, s. 9-12. Dz. cyt. za: Ewa Budzyńska, *Między etyką i moralnością, czyli rodzina polska na rozdrożu*, „Studia Teologiczne i Humanistyczne” 1-2(2011), s. 37.

¹²⁰ Janusz Mariański, *Socjologia moralności*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006, s. 207.

¹²¹ Tamże, s. 240.

moralnością, zaś sama moralność jest systemem wewnątrznie zakorzenionych przekonań o tym, co należy czynić, a czego nie. Etyka jest więc zewnętrzna, moralność zaś wewnętrzna.

Lokując określenie tego rozróżnienia bardziej w kontekście teologii ewangelickiej, Reuter przeprowadza krótką analizę wspomnianych pojęć dołączając jeszcze trzecie, mianowicie „ethos”. Przypomina, że w swym pierwotnym znaczeniu w języku greckim słowo to oznaczało „obyczaj” (niem. *Sitte*). Etymologicznie można było przyporządkować mu dwa znaczenia: po pierwsze, oznaczało przyzwyczajenie, zewnętrzny styl życia, a więc obyczaj w obiektywnym sensie; po drugie, określał ponadto szczególne cechy danej osoby i jej sposoby działania w znaczeniu ich wewnętrznych postaw, subiektywnych i poglądów. Ethos w sensie obiektywnym odnosi się więc do przedstawień dobra, które obowiązują w konkretnych grupach czy też wspólnotach i które są przez te grupy czy wspólnoty przekazywane. *Ethos* w znaczeniu subiektywnym dotyczy indywidualnych postaw jednostek, które do tej grupy się odnoszą. Ujmując powyższe wnioskowanie definicją można za Reuterem określić *ethos* jako „ogół postaw i przedstawień nakierowanych na dobre życie, na których faktycznie opiera się działanie w danej grupie czy wspólnocie”¹²². Witold Benedyktowicz zaś definiuje to pojęcie jako „sumę tego, co profiluje etykę, nie tylko w sensie nauki o wartościach, normach i powinnościach, ale także w sensie praktycznej postawy moralnej”¹²³.

Pojęcie moralności wywodzi się z łacińskiego słowa *mos* (plur. *mores*), również oznaczającego obyczaj. Pierwotnie oba słowa były więc równoznaczne, jednak w późniejszym rozwoju łaciński termin i jego pochodne zaczęły zmieniać swój zakres semantyczny. Zmiana ta dotyczyła jeszcze samego słowa *mos*, które stopniowo mniej odnosiło się do tego aspektu, jaki wiązany był z przyzwyczajeniem czy też stylem życia, a akcentowało bardziej kształtujący się w nich wymiar normatywny. *Mos* było więc obyczajem, ale w znaczeniu porządku, przepisów czy zasad. W ten sposób wyprowadzone z tego terminu pojęcie

¹²² Definicja w języku niemieckim: „Ein Ethos is die Gesamtheit der auf ein gutes Leben gerichteten Haltungen und Vorstellungen, an denen sich das Handeln in einer Gruppe oder Gemeinschaft faktisch ausrichtet”. Zob. w: Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, w: Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 15.

¹²³ Benedyktowicz, *Co powinniśmy czynić?...*, tamże, s. 18.

„moralny” opisywało normatywne wzory postępowania, ogół zasad, które kształtują prawidłowe działanie i które są przyjmowane przez wszystkich. Moralność dąży więc do normatywnego uregulowania działania normami, które są powszechnie obowiązujące. Reuter ujmuje te stwierdzenia następującą definicją: „Moralność jest systemem norm i zasad postępowania, które odnoszą się do podstawowych rozróżnień dobry/zły, prawdziwy/fałszywy, dozwolony/zabroniony i które obowiązują wszystkich”¹²⁴.

Oba zdefiniowane słowa stają się podstawą dla pojęcia etyki. Jest ona mianowicie nauką o obyczajach (*Sittenlehre*) i teorią moralną (*Moraltheorie*). Jej rozwój jako samodzielna, systematyczna dyscyplina wiedzy był spowodowany tym, że w miarę rozwoju świadomej refleksji nad źródłami norm zachowania, coraz częściej kwestionowano autorytet tradycji (już u Arystotelesa). Rozwój ten stymulowały przemiany dotyczące praktyk społecznych i kulturowych oraz powtarzające się kryzysy moralne. Etyka badała więc trwałość i relewantność przyzwyczajzeń i stylów życia odzwierciedlających się w etosie oraz ważność wymagań podnoszonych przez moralność. To z kolei wymagało przede wszystkim spoglądania z zewnątrz zarówno na *ethos*, jak i na moralność, dystansowania się od nich. Jednocześnie jednak pomiędzy etyką z jednej strony, a moralnością i etosem z drugiej dochodziło i dochodzi do hermeneutycznej interrelacji: etyka oddziałuje bowiem na konkretną moralność, czy też konkretny obyczaj, ale także sama nigdy nie jest kształtowana w jakiejś wysterylizowanym moralnie laboratorium, lecz zawsze w żywej przestrzeni moralnej. Reuter ostatecznie definiuje etykę jako „refleksję nad etosem i moralnością prowadzoną z dystansu; dotyczy ona teoretycznego badania względnie krytycznej weryfikacji przeżywanej obyczajowości i obowiązujących norm moralnych”¹²⁵.

Interrelacja pomiędzy etyką a moralnością zwraca uwagę na rozróżnienia typów etyki. W najbardziej rozpowszechnionym podziale wyróżnia się etykę normatywną, etykę opisową oraz metaetykę. Ta pierwsza jest „angażująca się”,

¹²⁴ Cytat w języku niemieckim: „Moral ist ein System von Normen und Verhaltensregeln, die sich an den Grundunterscheidungen gut/böse oder schlecht, richtig/falsch, geboten/verboten (oder erlaubt) orientieren und für alle gelten”. Zob. w: Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 15.

¹²⁵ Definicja w języku niemieckim: „Ethik bezeichnet also die Reflexionsinstanz von Ethos und Moral; in ihr geht um die theoretische Untersuchung beziehungsweise kritische Prüfung von gelebter Sittlichkeit und geltenden moralischen Normen”. Zob. w: Tamże, s. 16.

jej zadanie bowiem polega na reagowaniu na wyzwania i problemy etyczne, a w konsekwencji na poszukiwaniu odpowiedzi na pytania o dobre życie, o prawidłowe postępowanie i o sprawiedliwy porządek¹²⁶. Formułuje również kryteria oceny zjawisk etycznych. W tym ujęciu etyka nie jest więc neutralna, ale opowiada się za jakimś systemem aksjologicznym. Etyka opisowa natomiast unika formułowania sądów normatywnych. Jej celem jest badanie źródeł, przyczyn powstania, elementów składowych obecnych w danym społeczeństwie systemów przekonań moralnych i etycznych. W jej obrębie można wyszczególnić również dwa typy, w zależności od przyjętej metody. Po pierwsze, może ona opierać się o badania empiryczne, na przykład socjologiczne, psychologiczne, historyczne albo ewolucjonistyczne, które dostarczają narzędzi koniecznych dla zrozumienia specyficznych pytań dotyczących faktów - komponentów i rozwoju danego systemu etycznego. Po drugie jednak, etyka opisowa może być zorientowana hermeneutycznie. Taki jej rodzaj dąży do zrozumienia praktycznych implikacji, jakie dla danego społeczeństwa niosą funkcjonujące w nim przekonania moralne i etyczne.

Wreszcie metaetyka stawia pytania o istotę samego sądu etycznego, innymi słowy mówiąc, o to, czym jest sąd etyczny. Metaetyka ma wiele zdefiniowań, czego dowodzi spór między samymi etykami o jej znaczenie. Jednakże można przyjąć, że jej celem badanie znaczeń wyrażań i pojęć opisujących normy moralne, logiki, która opisuje te wyrażenia czy też status epistemologiczny sądów czy teorii etycznych¹²⁷.

Powyższa systematyka podstawowych pojęć pomaga rozwinąć ogólną charakterystykę podejścia, które określamy mianem etyki ewangelickiej, a więc, etyki posiadającej wymiar teologiczny. Teologię w świetle tradycji ewangelickiej można ujmować jako naukową refleksję oraz wnioskowanie argumentacyjne przeżywanej i przekazywanej wiary chrześcijańskiej. Karl Barth, stawiając pytanie o to, czym jest teologia, odpowiadał: „jest to nauka rozpoznania każdego Słowa Bożego wypowiedzianego w Bożym Słowie, nauka szkoły każdego słowa

¹²⁶ Tamże, s. 17.

¹²⁷ Andrew Fisher, *Metaethics: An Introduction*, New York: Routledge 2014, s. 2n.

poświadczającego Pismo Święte, nauka troski o niezmiennie stawiane pytanie o prawdę we wspólnocie powołanej przez każdego Boże Słowo”¹²⁸.

W świetle takich definicji Reuter rozważa etykę chrześcijańską jako naukę o etosie wyrastającym z wiary chrześcijańskiej w jej specyficznym rozumieniu ukształtowanym przez reformację¹²⁹. Teologia reformacyjna ma przy tym nie tylko bezpośredni wpływ na wypływające z niej myślenie o tym co dobre i co złe, co prawdziwe i co fałszywe. Otwierała również epokę nowożytną z jej procesami kulturowymi i filozoficznymi, które dwieście lat później zaowocują Oświeceniem i jego emancypacją świeckiego rozumu z autorytetu religijnego, przez co etyka wyemancypowała się od teologii¹³⁰. Jak pisał Jean-Francois Lyotard, epoka oświeceniowa zakończyła prawomocność mitów teologicznych¹³¹. Wraz z reformacją kończyło się tym samym w społeczeństwach, które ją przejmowały, cechujące zachodnie chrześcijaństwo zintegrowanie filozofii i teologii, skutkujące tym, że etos chrześcijański był wyrażany kategoriami etyki filozoficznej, o czym najlepiej świadczył arystotelizm. Rozpoczęło się rozchodzenie etyki filozoficznej i teologicznej. Ta pierwsza poszukiwała swego źródła i jednocześnie uprawomocnienia w idei ogólnego i autonomicznego rozumu, ta druga niezmiennie była wyprowadzania z etosu chrześcijańskiego i do niego się odnosiła.

Jak zauważa Reuter, to różnicowanie się teologii i filozofii w przestrzeni etyki miało swe konsekwencje również w przekonaniach, wyrażanych przez filozofów, że etyka teologiczna jest systemem norm wyprowadzanych z odczytanej przez teologię woli Boga. Takie zaś zdefiniowanie prowadziło i prowadzi do pewnej stygmatyzacji i podważa roszczenie ogólności czy powszechności jej obowiązywania. Z perspektywy filozoficznej, odwołującej się

¹²⁸ Tekst niemiecki: „Was ist Theologie? (...) Sie ist Wissenschaft in Erkenntnis jenes in Gottes Wort gesprochenen Wortes Gottes, Wissenschaft in der Schule der jenes Wort bezeugenden heiligen Schrift, Wissenschaft in der Bemühung um die der durch jenes Wort Gottes berufenen Gemeinde unausweichlich gestellte Wahrheitsfrage”. Zob: w: Kal Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich: Theologischer Verlag, 1985, s. 58.

¹²⁹ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 20.

¹³⁰ Martin Honecker *Evangelische Ethik als Ethik der Unterscheidung*, Berlin: LIT Verlag 2010, s. 130.

¹³¹ Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1993, s. 7.

do idei autonomicznego rozumu, etyka teologiczna może odnosić się do wierzących w Boga. Należy zauważyć, że to przekonanie jest niekiedy podzielane przez niektórych teologów ewangelickich, a nawet część z nich powątpiewa w istnienie jakiejś etyki specyficznie chrześcijańskiej¹³².

Wnioskowanie przeprowadzone w niniejszej pracy będzie dowodzić, że takie rozszczepienie wiary i rozumu, a jeszcze bardziej, antytetyczność heteronomii i autonomii nie jest specyfiką teologii ewangelickiej, a zwłaszcza jej nowoczesnej wersji. Warto tu jednak pamiętać o zróżnicowaniu protestantyzmu, do którego zaliczają się różnego rodzaju ujęcia fundamentalistyczne, związane z chrześcijanami ewangelikalnymi, w przypadku których z pewnością można mówić o nadrzędności heteronomii wobec autonomii. W takim zestawieniu kierunki teologii Ewangelickiego Kościoła w Niemczech, tworzone między innymi przez Hubera, trwają na pozycji autonomii ludzkiego sumienia i w konsekwencji rozsadzają dychotomię taką heteronomii i autonomii.

W świetle powyższego, etyki ewangelickiej nie powinno się również ujmować jako badającej i poszukującej jakiejś „boskiej” normatywności, ale jako wiedzę, której przedmiotem jest etos chrześcijański, a więc wypływające z wiary przekonania i sądy, które nakierowane są na życie i działanie chrześcijanina. Etyka ewangelicka jest więc rozwijana z perspektywy egzystencjalnej, a w konsekwencji jest ukontekstowana, powiązana miejscem, a także perspektywiczna, zawierająca w sobie potencjał rozwoju¹³³. Taka kontekstowość dotyczy każdego systemu etycznego, również tego, który odwołuje się do źródła autonomicznego rozumu, którego bezwzględność obowiązywania w epoce postmodernizmu jest również podważana. „Każda etyka wyrasta z przeżywanego etosu i zakłada – bez szkody dla jej roszczeń o powszechną akceptację – wpierw partykularne kulturowe, religijne i światopoglądowe przekonania i symbolizacje”¹³⁴.

Zdaniem Reutera dla etyki ewangelickiej ma to podwójne konsekwencje i jednocześnie zadania. Po pierwsze, i co ważniejsze, oznacza to, że orientacje

¹³² Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 20.

¹³³ Lieven Boeve, *From Secularization to Detraditionalization and Pluralisation*, „Roczniki Teologiczne”, z. 7, „Teologia Ekumeniczna”, 51(2004), s. 14.

¹³⁴ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże s. 21.

etyczne współczesnych chrześcijan kształtowane są przez znaczenia nadawane ludzkim sytuacjom i doświadczeniom w chrześcijaństwie i jego źródłach. W ten sposób etyka przyczynia się do objaśniania etosu chrześcijańskiego. Po drugie, etyka teologiczna musi ujmować swój cel również w przedstawianiu uniwersalistycznych treści tego etosu w dyskursie ogólnospołecznym, co oznacza, że powinna dążyć do poszukiwania i rozwijania takich znaczeń reguł moralnych, które będą mogły się odnosić do wszystkich, niezależnie od ich fundamentów światopoglądowych i religijnych¹³⁵.

2.2. Etyka ewangelicka i ewangelicka tożsamość

Z przedstawionego wcześniej zbioru najważniejszych podejść etycznych wynika, że etyka i religia nie stanowią koniecznych zależności, tzn. etyka może istnieć bez religii, budowana na założeniach odrzucających Boga czy transcendencję, przyjmująca różne światopoglądy i doświadczenia. Z drugiej strony naturalnie, etyka i religia nie są rozłączne, czy wykluczające się. Z tych trochę tautologicznych konstatacji można powiedzieć, że etyka ewangelicka – chrześcijańska, opiera się na przekazie o Bożym Objawieniu dostępnym w Piśmie Świętym i przekazywanym w Kościele.

Reuter zauważa tutaj pewną istotną prawdę ukazującą „mechanizm” etyki, w tym wypadku ewangelickiej. Mianowicie działanie etyczne zawsze zakłada jakieś „ja” podmiotowe, które podejmuje rozstrzygnięcia etyczne. Stąd wynika, że nie można rozdzielić „czystej” natury etyki (*das Ethische*) od osoby, która będzie się nią kierować. Z drugiej strony w chrześcijaństwie nie istnieje samorozumienie religijne, które jednocześnie nie kształtowałoby podmiotu etycznego, skoro wiara w Jezusa Chrystusa pociąga za sobą konieczność podejmowania takiego życia, które byłoby zgodne z Jego przykazaniami. W konsekwencji więc, jak pisze niemiecki teolog, „tożsamość chrześcijańsko-religijna jest określoną, historyczno-kulturową możliwością, aby wypełniać

¹³⁵

Tamże.

treścią podmiotowość etyczną”¹³⁶. W tym nieco enigmatycznie brzmiącym krótkim zdaniu zawiera się wiele treści, które można wyjaśnić w następującej sekwencji twierdzeń. Po pierwsze, pojęcie tożsamości jest oczywiście różnie rozumiane, ale zawsze zakłada pewną identyfikację. W perspektywie omawianego problemu szczególnie wybrzmiewa definicja tożsamości sformułowana przez wspomnianego już kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora, który stwierdza: „tożsamość określona jest przez więzi i identyfikacje, stanowiące ramy lub horyzont, wewnątrz których mogę w każdym konkretnym przypadku próbować ustalić, co jest dobre czy wartościowe, co powinienem zrobić lub co popieram, a czemu się przeciwstawiam”¹³⁷. Choć definicja ta jest krytykowana, właśnie za swój wydzźwięk etyczny, to jednak wskazuje na bardzo ważny element – tożsamość opiera się o identyfikacje, które nie są neutralne aksjologicznie i na więzi, które nie są obojętne dla jej „nośnika”. Skoro dany podmiot z kimś bądź z czymś się utożsamia i odczuwa przynależność do jakiejś grupy, to będzie również podejmował decyzje o swym postępowaniu zbiegające się z tą identyfikacją i z tą przynależnością. Po drugie, co jest dość oczywiste, tożsamość, niezależnie od tego czy jednostkowa czy zbiorowa, zawsze będzie uzależniona od danego kontekstu historycznego i kulturowego. Zmiany, którym podlega kultura w procesie historycznym są przez tożsamość podejmowane i adaptowane. Po trzecie, skoro tożsamość zakłada jakąś identyfikację i w ten sposób przyjmuje i internalizuje pewne wartości, to dostarcza danej osobie czy grupie społecznej hierarchii wartości, która będzie określała przyjęty przez nią (przez nie) kodeks postępowania. Po czwarte wreszcie, wszystkie te twierdzenia odniesione do konkretnej tożsamości ewangelickiej oznaczają, że osoba identyfikująca się jako chrześcijanin ewangelicki przyjmuje prawdy chrześcijańskie przekazywane jej w Kościele ewangelickim i w konsekwencji jej etyczna podmiotowość jest określona przez przykazania zawarte w Piśmie Świętym i przekazywane w historycznie warunkowanym głoszeniu w Kościele oraz w przyjętych przez Kościół symbolach wiary. W kontekście tego twierdzenia warto przypomnieć definicję Kościoła z Wyznania Augsburskiego, dobrze bowiem ilustruje jego

¹³⁶ Tamże, s. 76.

¹³⁷ Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012, s. 53.

pośrednią „etycznotwórczą” rolę: „Kościoły nasze uczą, że jeden święty Kościół trwał będzie po wszystkie czasy. Kościół zaś jest zgromadzeniem wiernych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należycie udziela sakramentów” (VII artykuł)¹³⁸.

Z powyższych rozważań wynika, że tożsamość oraz etyka, a ściślej podmiotowość etyczna nachodzą na siebie, choć, to pierwsze pojęcie jest wobec drugiego pierwotne. Piotr Jaskóła zwraca uwagę na to, że Pismo Święte jest najpierw źródłem i czynnikiem tożsamości, na drugim miejscu dopiero jest źródłem normatywnym. Przy czym, w przedstawianiu współczesnego ewangelickiego ujęcia znaczenia Pisma Świętego nie można zapomnieć, że uwzględnia ono uwarunkowania kulturowo-historyczne w interpretacji biblijnej. Poszczególne miejsca w tekście Pisma stanowiące normy są więc rozważane z uwzględnieniem kontekstu ich formułowania¹³⁹.

Powstaje tu pytanie o hasło *Sola Scriptura*, a więc fundamentalną teologiczną zasadę protestantyzmu, stanowiącą teologicznometodologiczny fundament dla innych zasad, co dobrze odzwierciedla wyrażenie z jednej z najważniejszych Ksiąg Wyznaniowych Kościoła Luterńskiego, jakim jest Formuła Zgody „Wierzymy, nauczamy i wyznajemy, iż jedyną regułą i normą, według której powinno się oceniać i osądzać wszystkie nauki i wszystkich nauczycieli, nie może to być żadna inna, jak tylko prorockie i apostołskie pisma Starego i Nowego Testamentu”¹⁴⁰. Reguła *Sola Scriptura* określa również etykę ewangelicką. Jednak jej oddziaływanie nie oznacza dosłownego, nieinterpretowanego i niezwracającego uwagi na kontekst aplikowania norm zawartych w Piśmie Świętym do ziemskich systemów etycznych. Reuter przypomina, że jej powstanie wiąże się wystąpieniem przeciwko autorytetowi Kościoła, którego Luter obwinia o postawienie nauczania ludzkiego, wyrażanego przez edykty papieskie ponad nauczanie boskie, dostępne w Piśmie Świętym. Według dzisiejszego nauczania Kościoła ewangelickiego *Sola Scriptura* nie oznacza więc stwierdzania jakiegoś bezwzględnego normatywnego

¹³⁸ Wyznanie Augsburskie, w: *Księgi Wyznaniowe...*, tamże, s. 144.

¹³⁹ Piotr Jaskóła, *Tożsamość wyznaniowa a ekumenizm*, „Roczniki Teologiczne”, z. 7 „Teologia Ekumeniczna”, 40(1993), s. 61 (59-67).

¹⁴⁰ *Formuła Zgody*, w: *Księgi Wyznaniowe...*, tamże, s. 397.

obowiązywania wszystkich treści biblijnych. Biblijne treści będące źródłem norm muszą być interpretowane według pewnych zasad hermeneutycznych, które można podzielić, jak przypomina Reuter, na te, które mają status zasadniczy (jak na przykład przykazanie miłości czy też Dekalog), te które mają znaczenie paradygmatyczne albo egzemplifikacyjne (jak na przykład prawa społeczne i ekonomiczne zawarte w Starym Testamencie) i te, które są rezultatem aktualnych, sytuacyjnych wzorów kulturowych i społecznych. Rozróżnienie to naturalnie oznacza pewną normatywną hierarchizację, to znaczy, jej stopień relewantności ustala się w zależności do której kategorii zostaje przyporządkowana dana treść.

Bardzo dobrej ilustracji dostarcza tutaj współczesna dyskusja i będące jej efektem stanowisko Ewangelickiego Kościoła w Niemczech na temat homoseksualizmu. W 2000 roku Ewangelicki Kościół w Niemczech opublikował dokument zatytułowany „Wzmacniać zaufanie i odpowiedzialność. Stanowisko urzędu kościelnego Ewangelickiego Kościoła w Niemczech w sprawie polepszenia prawnej ochrony związków partnerskich osób tej samej płci i dla szczególnego znaczenie i pozycji małżeństwa” (*Verlässlichkeit und Verantwortung stärken. Eine Stellungnahme des Kirchenamtes der EKD zur Verbesserung des Rechtsschutzes für gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften und zur besonderen Bedeutung und Stellung der Ehe*). Dokument zawierał zalecenia kościelne kierowane do państwa i do społeczeństwa, dotyczące sporów na temat możliwości zawierania małżeństw przez osoby homoseksualne, ale poruszał również istotne zagadnienia związane z rewaloryzacją instytucji małżeństwa w społeczeństwie niemieckim. W zaprezentowanej wielowątkowej analizie przedstawiciele niemieckiego ewangelicyzmu stwierdzili, że rolą Kościoła powinno być doradzanie państwu, aby wprowadziło prawne regulacje porządkujące i ułatwiające funkcjonowanie osób żyjących w związkach partnerskich osób tej samej płci. Jednocześnie teologowie bardzo stanowczo stwierdzali, że nie może być mowy o małżeństwach osób homoseksualnych, instytucja małżeństwa musi przynależeć bowiem do związku kobiety i mężczyzny. Jednocześnie również podkreślili, że nie powinno się dopuścić do wprowadzenia prawa umożliwiającej adopcję parom osób tej samej płci pozostającym w prawnej formule związku partnerskiego. Stanowisko Kościoła zdawało się być pomiędzy dwiema stronami coraz bardziej nasilającego

się sporu, który właściwie do dzisiaj na różne sposoby przybiera różne formy w Niemczech i w całej Europie¹⁴¹.

Ostatecznie więc Kościół doradza osobom homoseksualnym życie w związkach partnerskich osób tej samej płci obowiązujących dożywotnio. Teologiczna argumentacja za przyjęciem takiego rozwiązywania zasadza się właśnie na wspomnianym rozróżnieniu. Przyjmuje się, że miejsca w tekście biblijnym związane z potępieniem homoseksualizmu są właśnie ukontekstowane społecznie i kulturowo, w związku z czym ich obowiązywanie jest względne. Natomiast przykładając zagadnienie i problem osób homoseksualnych do najważniejszej zasady hermeneutycznej Pisma Świętego, jaką wyznacza przykazanie miłości bliźniego, doradza się tym, którzy borykają się ze homoseksualizmem życie w związku społecznie sankcjonowanym, który wydaje się być najlepszą formułą tak z perspektywy dobra danej osoby, jak i dobra społecznego.

Takie normatywne znaczenie przykazania miłości jest zależne od zestawienia zasady *Sola Scriptura* z kolejną zasadą teologii luteriańskiej, a więc zasadą *Solus Christus*. Dokument Kościoła odnoszący się do problemu osób homoseksualnych zatytułowany „Życ w napięciu” (*Mit Spannungen leben*), w którym zawarto wspomniane rozwiązania, stwierdza dobitnie, iż hermeneutyka luteriańska przyjmuje perspektywę chrystocentryczną. Chrystusa mianowicie jest „centrum Pisma Świętego” (*Mitte der Schrift*)¹⁴². Oznacza to, że każdy fragment Biblii musi być odniesiony do Jezusa Chrystusa i jego słów. To decyduje o hierarchicznym uporządkowaniu treści biblijnej.

Charakterystykę znaczenia protestanckich zasad hermeneutyki biblijnej w zwięzły i wyraźny sposób kreśli Huber, ukazując, na czym polega istota zasady *Sola Scriptura*: „To, co później nazwano zasadą Pisma (*Schriftprinzip*), pierwotnie miało funkcję krytyki władzy. To, że jedynie Pismo powinno panować, jest najwcześniejszą wersją tego, o czym traktuje formuła «*sola*

¹⁴¹ *Verlässlichkeit und Verantwortung stärken Eine Stellungnahme des Kirchenamtes der EKD zur Verbesserung des Rechtsschutzes für gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften und zur besonderen Bedeutung und Stellung der Ehe*, Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland 2000.

¹⁴² *Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema "Homosexualität und Kirche"*, (EKD-Texte, Hannover: Evangelische Kirche Deutschlands 1996, s. 5.

scriptura – jedynie pismo» (...) Przy tym jednak nie oznacza to, że brzmienie treści biblijnej jako takiej powinno panować nad życiem chrześcijan, co później reprezentował fundamentalizm biblijny, gdyż doświadczenie Lutera było właśnie takie, że tekst biblijny wymaga wykładu. Jedynie dzięki pracy interpretacyjnej mógł on zrozumieć sprawiedliwość Bożą, i dalej w relację między łaskawie dającym Bogiem i odbierającym człowiekiem. Ponieważ uznawał w tej prawdzie centralne znaczenie orędzia biblijnego, uważał za konieczną nie tylko krytykę filozoficzną, ale też i krytykę rzeczową tekstu biblijnego. Pytał się o odniesienie tekstu biblijnego do tego znaczeniowego centrum; jego znaczenie ukazuje się w pytaniu, czy «czyni Chrystusa»¹⁴³.

Dopełniając i podsumowując te rozważania należy za Reuterem stwierdzić, że dla etyki ewangelickiej konstytutywne znaczenie Pisma Świętego polega przede wszystkim na tym, że nadaje ono jego odbiorcy zupełnie nową perspektywę życiową, a w konsekwencji kształtuje nową tożsamość w perspektywie wiary w obecność osobowego Boga, z którym pozostaje on w relacji. Pismo Święte samo jest zapisem doświadczeń spotkania z Bogiem ludzi, którzy na różne sposoby wyrażali swoją wiarę. Etyka ewangelicka ma więc swe źródło w Piśmie Świętym, ale rozumianym nie tyle jako zestaw system nakazów dostarczający gotowego programu etycznego, ale jako żywe świadectwo doświadczenia rzeczywistego Boga, które determinuje tożsamość danego człowieka i w konsekwencji wyznacza jego drogę życiową. W takim rozumieniu etyka jest rzeczywiście wtórna i uzupełniająca wobec tej tożsamości.

Pismo Święte i przepowiadanie Kościoła ma więc decydujące znaczenie dla tożsamości chrześcijańskiej. Ustalenie tego związku jest zaś kluczowe dla ewangelickiej etyki teologicznej, skoro tożsamość przerasta jednak kodeks norm, będąc również formowana w żywym doświadczeniu relacji z Bogiem. Otwiera drogę dla rozważenia czterech motywów, które określają tę etykę. Pierwszym z nich jest sumienie.

¹⁴³ Wolfgang Huber, *Glaubensfragen. Eine evangelische Orientierung*, München: Verlag C.H. Beck 2017, s. 43.

2.3. Sumienie w teologii ewangelickiej

Krótki wykład na temat sumienia należy rozpocząć od stwierdzenia Reutera, że w perspektywie etosu protestanckiego główną wartość sumienia ujmuje się w indywidualnej możliwości do formułowania sądów i podejmowania rozstrzygnięć etycznych. Można tu przywołać słowa Lutera, które Reformator wypowiedział podczas swej mowy obronnej w Wormacji w 1521 roku: „Jak długo moje sumienie jest uwięzione w Bożym Słowie, nie chcę i nie mogę niczego odwołać, ponieważ jest czymś niepewnym i zagrażającym błogosławieństwu, aby czynić coś przeciwko sumieniu”¹⁴⁴. Jak więc dodaje Reuter, sumienie oznacza towarzyszące danej jednostce refleksyjne „współwiedzenie” (*Mit-wissen*) nakierowane na jakość moralną swego działania, odnoszącego się zarówno do przeszłości, jak i do decyzji antycypowanych na przyszłość. Ciekawe może być spostrzeżenie, że takie określenia sumienia jest bardzo bliskie definicji tożsamości ukutej przez Anthonego Giddensa i bardzo popularnej dzisiaj. Giddens przyjmuje, że tożsamość jednostki jest refleksyjnie budowana poprzez porządkowanie biograficznych narracji, a więc poprzez ustanawianie ciągłości między tym, co myślimy o swojej przeszłości i wyobrażeniami na temat naszej przyszłości¹⁴⁵. Sumienie jest więc refleksyjną samoświadomością, dotyczącą własnego działania. Na bazie takiej definicji można wyróżnić w nim kilka elementów.

Po pierwsze, w rozwijanej już od starożytności tradycji rozumienia sumienia, było ono ujmowane jako świadomość norm, a właściwie jako moralnie nakierowaną samoświadomość rozstrzygnięcia tego co prawdziwie i tego co fałszywe¹⁴⁶. Plastycznie oddaje to metafora jakiegoś wewnętrznego sądu, który posiada każdy człowiek. Porównanie to było stosowane na przykład przez św. Pawła, jak i na przykład przez Kanta, który pisał o sumieniu jako o stojących naprzeciwko siebie „oskarżonym” i oskarżającym” w „podwójnej osobowości”.

¹⁴⁴ Martin Brecht, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1986, s. 438.

¹⁴⁵ Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012, s. 308.

¹⁴⁶ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 77.

Po drugie jednak, sumienie ujęte tylko jako świadomość norm jest jego redukcją. W perspektywie teologii protestanckiej bardzo ważne jest mianowicie, że doświadczane w sumieniu napięcie pomiędzy normami moralnymi a własnym działaniem nie może być właściwie ujmowane, jeżeli odrywa się je od następnej funkcji sumienia, jaką jest stanie na straży tożsamości i integralności osoby ludzkiej. Sumienie ostrzega więc, kiedy zagrożona jest całość oraz jedność osobowego „ja”. Takie zagrożenie powstaje, kiedy działanie danej jednostki sprzeciwia się ogólnym normom moralnym, ale też i wtedy, kiedy takie ogólnie obowiązujące powinności stoją w sprzeczności z indywidualnym brakiem zgody na jakieś działanie. Taki brak zgody zaś, wewnętrzny sprzeciw, zakorzeniony jest w samorozumieniu oraz tożsamościowotwórczych przekonaniach osoby. Warto tu zauważyć, za wybitnym luteranckim teologiem Paulem Tillichem, że takie zdefiniowanie zbliża się od rozumienia sumienia jeszcze w okresie przedfilozoficznym: „Podstawowe słowo greckie *syneidenai* (poznawać z, mianowicie z samym sobą, być świadkiem samego siebie) było używane w języku potocznym jeszcze na długo zanim określili je filozofowie. Opisywało akt obserwowania samego siebie, często również osądzania samego siebie. W terminologii filozoficznej otrzymało znaczenie samoświadomości”¹⁴⁷.

Po trzecie, należy poruszyć tu kwestię błędzenia sumienia, czy też, mówiąc innymi słowami, jego potencjału do podejmowania nieomylnych decyzji. Z jednej strony, w perspektywie teologii ewangelickiej można przyjąć, że sumienie jest nieomylnie w sądach jednostki o sobie samym, co wynika z podkreślonej powyżej jego funkcji bycia strażnikiem integralności osobowego „ja”. Z drugiej strony jednak, sumienie może się mylić w sytuacjach, kiedy podejmowane jest jakieś rozstrzygnięcie etyczne, a więc, sytuacyjne sumienie nie jest bezbłędne. Wyjaśniając tę dwoistość, Reuter zwraca uwagę na rozwój etymologiczny pojęć odnoszących się do sfery sumienia. Przypomina, że istota sumienia, a więc refleksyjne „współ-wiedzenie” określane było greckim terminem *syneidesis*. Na pojęcie to Tomasz z Akwinu nałożył teorię prawa naturalnego, co doprowadziło go do sformułowania pojęcia *synderesis*, odnoszącego się do funkcji sumienia rozpoznania zasad prawa naturalnego. W tradycji filozoficznej i teologicznej oba słowa dotyczyły więc innych znaczeń

¹⁴⁷

Paul Tillich, *Systematic Theology*, t. 1, Chicago: University of Chicago 1973, s. 47.

sumienia, ale nie były wobec siebie rozłączne, albo wykluczające. Oba miały zaznaczać różnicę w wyznaczaniu ról sumienia. O ile *synderesis* jest nieomyślne, o tyle *syneidesis* (łacińskie *conscientia*), polegające na stosowaniu zinternalizowanych norm podczas podejmowania rozstrzygnięć w jakiś konkretnych sytuacjach życiowych może się mylić¹⁴⁸. Taką różnicę naświetla kantowski koncept rozumu praktycznego. Aby mianowicie zachować pojęcie nieomyślności sumienia, Kant dodaje do tej filozoficzno-teologicznej tradycji teorię, że w podejmowanych konkretnych działaniach życiowych nie jest angażowane sumienie, ale zdolność rozstrzygnięć etycznych rozumu praktycznego.

Podsumowując, należy jednak powiedzieć, że pojęcie sumienia integruje w sobie trzy główne wymiary etyki: odnoszącą się do prawa powinność moralną, indywidualne nakierowanie na dobre życie, pozostające w zgodzie z daną tożsamością osobową oraz praktyczne sądy i rozstrzygnięcia podejmowane w konkretnych sytuacjach. Sumienie jest więc pewnym zwornikiem tego, co jednostkowe, tego, co powszechne, tego, co stałe i tego, co zmienne. Zbiegają się bowiem w nim i integrują normy i wartości przyjęte ogólnie w społeczeństwie, które wyznaczają również ramy dla zaufania, jakie osoba ma do samej siebie i które dokonują się i realizują w konkretnych sytuacjach życiowych.

Jednocześnie jednak etyka protestancka bazując na teologii i antropologii protestanckiej, z jej egzystencjalną koncentracją podkreśla, że w sumieniu człowiek może doświadczać swej grzeszności i niedoskonałości we wszystkich trzech wymiarach: uchybień wobec samego siebie, wobec innych ludzi i błędnych rozstrzygnięć podejmowanych w konkretnych sytuacjach etycznych. Pojęcie sumienia w teologii ewangelickiej jest oczywiście determinowane nauką o usprawiedliwieniu przez wiarę dzięki łasce. Skoro prawda o usprawiedliwieniu człowieka przez Chrystusa jest najważniejszym czynnikiem kształującym jakąkolwiek tezę antropologiczną, to również w tym wypadku ta relacja Boga do człowieka określa wszystkie inne relacje i odniesienia stanowione przez osobę. Pamiętając o tym kluczowym założeniu należy podkreślić, że sumienie nie może być jednak bezpośrednio rozumiane jako jakiś Boży, wewnętrzny głos w człowieku. Dokonuje się w nim bowiem ten opisany już wcześniej teologiczno-

¹⁴⁸

Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 78.

psychologiczny wewnętrzny proces oskarżenia przez prawo, który dla Lutra stanowi niezbędny krok dla zrozumienia przez człowieka swej grzeszności, poczucia zwątpienia i pokusy i następnie pojęcia wspaniałości Bożej obietnicy usprawiedliwienia.

Sumienie jest więc obszarem oskarżenia przez prawo, ale też w nim doświadcza się usprawiedliwienia, w ten sposób, że łaska Chrystusowa zdejmuje z sumienia moc tego oskarżenia i prowadzi do samowiedzy o rozróżnieniu osoby i jego czynów. Człowiek nigdy nie jest jakąś sumą działań, czynów, błędów czy zaniechań. Sumienie nie może więc być sprowadzane do funkcji kazuistycznego rozstrzygnięcia zależności między czynem a karą bądź nagrodą odnoszącą się do niego. Jego istota leży właśnie w holistycznej koncepcji usprawiedliwionego człowieka, w której jest ono miejscem przyjęcia usprawiedliwiającego Słowa Bożego i odpowiadającej na to Słowo wiary.

Wiara zasadza się, jak już zaznaczono, na zaufaniu tylko i wyłącznie w moc Boga, nie poszukując jej w sobie, w żadnym drugim człowieku czy grupie. Przekonanie to wyraża Luter w swym Dużym Katechizmie, kiedy odpowiada na pytanie, co oznacza treść pierwszego przykazania Dekalogu, a więc „Nie będziesz miał innych bogów obok mnie”: „To znaczy: Jedynie Mnie uważać będziesz za swego Boga. Co to znaczy i jak to należy rozumieć? Co to znaczy: mieć Boga; albo — co to jest Bóg? Odpowiedź: Bogiem jest to, od czego winniśmy się spodziewać wszystkiego dobrego i do czego możemy się uciec we wszystkich potrzebach. Mieć Boga nie znaczy nic innego, jak ufać Mu z całego serca i wierzyć. Nieraz mówiłem, że jedynie ufność i wiara serca czynią zarówno Boga, jak bożka. Jeśli wiara i ufność są prawdziwe, to i twój Bóg jest prawdziwy; odwrotnie zaś, gdzie ufność jest fałszywa i niewłaściwa, tam nie ma też prawdziwego Boga. Te dwie rzeczy należą do siebie: wiara i Bóg. Tak więc, mówię, to, na czym zawisnęło serce twoje i na czym ono polega, jest właściwie twoim Bogiem. Główny tedy sens tego przykazania tkwi w tym, iż domaga się ono prawdziwej wiary i ufności serca, która odnosi się do prawdziwego, jedyne Boga i na Nim jedynie polega. Znaczy to tyle, co: bacz, abym jedynie Ja był twoim Bogiem, i nie szukaj żadnego innego; to jest: dobra, którego ci nie dostaje, oczekuj ode Mnie i szukaj u Mnie, a gdy przychodzą na cię nieszczęścia i niedola, pełzaj do Mnie i trzymaj się Mnie. Ja, tak, Ja zaspokoję twoją potrzebę i

wyzwolę cię z wszelkiej niedoli; nie oddawaj tylko swego serca nikomu innemu i nie polegaj na nikim innym”¹⁴⁹.

Słowa Lutera bardzo jasno pokazują kierunek, w którym idzie każda refleksja nad ludzkimi wymiarami, również nad sumieniem. Jego rozumienie musi być stawiane w perspektywie wiary, co oznacza, że odnosi się do niego ścisła granica, którą wyznacza wiara w życiu człowieka. Wchodząc przecież w rzeczywistość wiary i otrzymując dar usprawiedliwienia, osoba ludzka staje się jednocześnie „nowym człowiekiem”, żyjącym podług całkowicie nowych reguł (choć, oczywiście, wciąż egzystującym również w starym świecie, w „starym człowieku”, o czym właśnie mówi paradygmat *simul iustus et simul peccator*). O tym, jak bardzo ta Boża rzeczywistość jest inna, dobrze mówi kategoria *totaliter alter*, będąca pojęciem kluczowym teologii Karla Bartha. Bóg jest kimś „całkowicie innym” od tego, co znamy z ziemskiej rzeczywistości, wiara zaś jest jedyną drogą dotknięcia, doświadczenia tej inności. Sumienia nie można więc ujmować inaczej, jak tylko w perspektywie wiary: „«Dobre sumienie» jest tożsame z wiarą, jako z aktem, w którym człowiek odnosi swoje zaufanie jedynie do Boga, a nie do siebie”¹⁵⁰. Ten fundamentalny motyw etyki ewangelickiej wskazuje na kolejny, mianowicie na podobieństwo Boże.

2.4. Obraz i podobieństwo Boże

Wspomniana powyżej kategoria *totaliter alter* wyraża pierwszą, „genetyczną” prawdę, że Bóg, który stworzył świat, pozostaje całkowicie inny od swego stworzenia. Reuter przypomina, że człowiekowi Bóg przedstawia się w ten sposób, że nie można go utożsamić z niczym, co „jest”: „Mojżesz zaś rzekł Bogu: «Oto pójdę do Izraelitów i powiem im: Bóg ojców naszych posłał mnie do was. Lecz gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, to cóż im mam powiedzieć?» Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: «JESTEM, KTÓRY JESTEM». I dodał: «Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was». Mówił dalej Bóg do

¹⁴⁹ Duży Katechizm, w: *Księgi Wyznaniowe...*, tamże, s.

¹⁵⁰ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 78.

Mojżesza: «Tak powiesz Izraelitom»: "JESTEM, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia" (Wj 3,13nn). Teologia stworzenia stawia więc bardzo wyraźną granicę między stwarzającym Bogiem a stworzonym światem. Jako filozoficznoreligijną dygresję dorzuca tutaj Reuter uwagę, że rozróżnienie to prowadzi do desakralizacji świata, gdyż w perspektywie tego Objawienia żaden człowiek ani żaden inny „element” rzeczywistości stworzonej nie może być przedmiotem czci. Warto tutaj przypomnieć o słynnym twierdzeniu Maxa Webera, który dowodził, że jedną z inherentnych cech nowoczesności jest proces „odczarowania” świata (*Entzäuberung*), a więc wyrugowanie z ludzkiego myślenia elementów magicznych¹⁵¹. Według niemieckiego socjologa proces ten przebiegał przez cały rozwój tradycji judeo-chrześcijańskiej, i swój moment kulminacyjny osiągnął w teologii reformacji helweckiej (zwinglikańsko-kalwińskiej), która wprowadzała bardzo ostry podział na rzeczywistość duchową i rzeczywistość ziemską¹⁵².

Świętym może więc być jedynie Bóg transcendentny. Ta uwaga, co zresztą wielokrotnie w niniejszej pracy wykazywano, jest u podstaw każdego wniosku o człowieku i o rzeczywistości prowadzonego w perspektywie teologii protestanckiej. Człowiek jest bowiem częścią świata stworzonego, posiadając swój wymiar cielesny. Jednocześnie jednak, dzięki łasce, jest powołany do odpowiedzi na niekończące się wołanie Boga albo też do zamknięcia się na nią. Dana jest mu więc przestrzeń wolności decyzji. „W tej właśnie wolności człowiek jest takim samym stworzeniem, któremu oferowana jest godność i który jest przeznaczony do tego, aby egzystować w stworzonym świecie jako osoba, jako obraz transcendentnego Boga (Rdz 1,26n)”, co ilustrują słowa Psalmu 8: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym - syn człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czcią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego stopy” (Ps 8,6-7). Biblijna nauka o

¹⁵¹ Piotr Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2010, s. 41.

¹⁵² George R. Potter, *Zwingli*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1994, s. 173. Zob. również w: Piotr Jaskóła, *Teologiczny postkalwinizm*, „Roczniki Teologiczne”, z. 7 „Teologia Ekumeniczna” 65(2018), s. 75-83.

stworzeniu człowieka na podobieństwo Boga uświadamia więc jedyną w swoim rodzaju relację człowieka do Boga, która jest najwyższym dobrem. Łączy ją z powołaniem do uczestnictwa w kształtowaniu ziemskiej rzeczywistości. Ujmując to inaczej, skoro poszczególne systemy etyczne organizowane są wokół pojęcia najwyższego dobra czy najwyższej wartości, kształtujących porządek aksjologiczny, to również chrześcijańskiej etyce ewangelickiej takie najwyższe dobro jest formułowane wyraźnie. Jest to właśnie urzeczywistniana w wierze relacja człowieka do Boga, która całkowicie określa jego samorozumienie i jego tożsamość, która dokonuje się w miłości do bliźnich i która posiłkuje się nadzieją na realizację obietnicy Królestwa Bożego¹⁵³. Ta absolutna nadrzędność wiary będącej treścią relacji człowieka do Boga determinuje całą egzystencję człowieka – chrześcijanina. Całe swe życie, jego odniesienia oraz podejmowane działania widzi on bowiem właśnie jako współdziałanie w Bożym dziele zbawienia. W konsekwencji, etyka ewangelicka może być ujmowana jako dążenie do systematycznego wykładu zasad dobrego życia, które rozważane jest jako Boży dar i jednocześnie jako Boże powołanie¹⁵⁴.

Warto tu sięgnąć do kolejnej refleksji Maxa Webera, która tak bardzo zadomowiła się w historii myśli socjologicznej. Weber dostrzegł różnorakie znaczenie przypisywane pojęciu powołania. O ile w narodach katolickich pojęcie to oznacza po prostu pewną pozycję życiową, konkretny zakres pracy, o tyle w językach narodów protestanckich zawarta w tym pojęciu jest dymensja teologiczna, polegająca na skojarzeniu zawodu z powołaniem – zadaniem postawionym przez Boga (niemieckie słowo *Beruf*, angielskie *calling*, holenderskie *beroep*, duńskie *kald*, szwedzkie *kallelse*)¹⁵⁵. Odnosząc się do tego porównania etymologii pojęć dotyczących życia zawodowego i pracy niemiecki socjolog zauważa: „Widać od razu, że już choćby w niemieckim słowie «zawód» (*Beruf*) czy jeszcze wyraźniej w angielskim *calling*, zawarte jest pewne

¹⁵³ Huber, *Glaubensfragen. Eine evangelische Orientierung*, tamże, s. 89n.

¹⁵⁴ Edward P. Hahnenberg, *Awakening Vocation: A Theology of Christian Call*, Collegeville: Order of Saint Benedict 2010, s. 67.

¹⁵⁵ Max Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994, s. 62n.

wyobrażenie religijne. Chodzi o zadanie postawione przez Boga – i im bardziej akcentujemy to słowo w konkretnym przypadku, tym jest to wyraźniejsze”¹⁵⁶.

W perspektywie nauki o Bożym podobieństwie należy wyodrębnić jeszcze jeden istotny aspekt biblijnego przekazu o stworzeniu. Skoro Pismo Święte mówi, że „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31), to dostarcza w ten sposób przesłanki do afirmacji samego siebie i innych ludzi¹⁵⁷. Doświadczając siebie jako odróżniającego się od świata stworzonego, dzięki niepowtarzalnej relacji z Bogiem, doświadcza jednocześnie przekonania o wartości samego siebie, o tym, że jest celem samym w sobie. Każda próba instrumentalizacji, czy to przez samego siebie, czy przez drugiego człowieka, czy też przez jakąś ideę, jest więc wbrew jego istocie i powołaniu określonym przez Boga, w konsekwencji więc, zaprzecza podstawowym założeniom etyki ewangelickiej. Stąd też identyfikuje ona godność osoby ludzkiej z najwyższym dobrem, które określa aksjologiczny porządek rzeczywistości, co pozwala również na ustalanie zależności między etyką ewangelicką a na przykład wspieraniem idei praw człowieka.

Inność istniejąca między stwórcy i stworzeniem, jak i zasadzające się na niej rozróżnienie między rzeczywistością świecką i rzeczywistością duchową nie oznacza jednak, że ta pierwsza ma podlegać jakiejś deprecjacji. Innymi słowy, ewangelicyzm odrzuca jakiegokolwiek formy myślenia, które wpisywałyby się w manichejską dialektykę odświeżaną w dzisiejszym świecie. Świat jest w całości powołany do dobrego i do całego stworzenia odnosi się obietnica i nadzieja nowego stworzenia. Przyjmowanie tej nadziei uruchamia również potencjał do kształtowania historii świata, do uczestnictwa w Bożym planie realizacji Królestwa Bożego. W ten sposób najgłębsze prawdy teologiczne warunkują etyczny nakaz społecznej aktywności i nie pozwalają chować się w jakimś azylu odgradzającym się od świata zewnętrznego.

¹⁵⁶ Tamże.

¹⁵⁷ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 85.

2.5. Przykazanie miłości

Normy składające się na etykę ewangelicką mają swe źródło w Słowie Bożym. Bóg jest więc zewnętrznym prawodawcą, do którego autorytetu przykazania przekazane w Piśmie Świętym. Tym niemniej jednak etyka ta nie jest prostą heteronomią etyczną, która stawia człowieka przed zewnętrznymi nakazami którym należy się bezwarunkowo podporządkować. Po pierwsze bowiem, stawiając pytanie historycznoetyczne należy przypomnieć, że Dekalog, jako biblijne źródło normatywne ujmowany jest jako podsumowujący wszystkie prawa i normy zawarte w Piśmie Świętym. Tak twierdził na przykład św. Augustyn, który podkreślał, że Dziesięć Przykazań jest najważniejszym zestawem przykazań Starego Testamentu, zachowującym swą obowiązującą wartość również pod Nowym Testamentem i że wraz z przejściem do nowego przymierza zmieniają się obietnice wiązane z przykazaniami, ze światowych na duchowe.

W przekazie biblijnym Dekalog składa się z dwóch wyraźnie wyróżnionych części, ilustrowanych przez dwie tablice, na których zostały wyryte przykazania. Reuter przypomina tu, że druga część nie może być traktowana jako posiadająca ekskluzywnie sakralne pochodzenie, jest bowiem odzwierciedleniem etosu wzajemności rozpowszechnionym w systemach religijnych. Podobnie twierdzi Malcolm Brown, który, opisując konsekwencjonalistyczne podejście etyczne zauważa, że przykazania Dekalogu potwierdzają zależności pomiędzy Starym Testamentem a otaczającymi Izrael religiami. Na przykład czwarte przykazanie „Czcij ojca twego i matkę twoją, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie” (Wj 20,12) można uznać za konsekwencjonalistyczne, gdyż podjęcie jakiegoś działania (szacunek rodzicom) skutkuje pożądanym efektem (długie życie na ziemi danej przez Boga)¹⁵⁸. Przykazania z drugiej tablicy są, jak zaznacza Reuter, poddane boskiemu autorytetowi, jakby pośrednio i przede wszystkim w perspektywie wolności, której fundamentem i gwarantem jest Bóg: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Wj 20,2).

¹⁵⁸

Brown, *Tensions in Christian Ethics*, tamże, s. 17.

Przede wszystkim jednak, cała biblijna tradycja, wraz z przykazaniami, musi być odniesiona do przykazania miłości. Odnosząc się ponownie do nauczania św. Augustyna należy dodać najważniejszą z jego refleksji dotyczących Dekalogu, mianowicie, że wszystkie jego przykazania są podporządkowane przykazaniu miłości. To ono jest więc centralnym punktem biblijnej etyki¹⁵⁹. W *De doctrina Christiana* biskup Hippony jasno daje temu wyraz: „Ktokolwiek zatem myśli, że rozumie Pismo Święte albo jakkolwiek jego część tak, że nie kształtuje ono podwójnej miłości do Boga i do bliźniego, nie rozumie go wcale”¹⁶⁰. W konsekwencji więc, należy powiedzieć, że całe prawo objawione w Biblii odnosi się do tego największego nakazu, jak wprost potwierdzają to słowa Ewangelii św. Mateusza: „Gdy faryzeusze dowiedzieli się, że zamknął usta saduceuszom, zebrali się razem, a jeden z nich, uczony w Prawie, zapytał Go, wystawiając Go na próbę: «Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest największe?» On mu odpowiedział: «Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy»” (Mt 22, 34-40).

Wyjaśniając znaczenie przykazania miłości, Reuter zauważa, że rozsądza ono rozróżnienie pomiędzy heteronomią i autonomią. Ujawnia się w ten sposób jego paradoksalny charakter, który ostatecznie prowadzi do kluczowej dla człowieka wartości, jaką jest wolność. Jeżeli bowiem zakładamy, że heteronomia, w najkrótszej definicji oznacza poddanie się zewnątrz ustalonym normom moralnym, to zestawiając to rozumienie z nakazem miłości można dostrzec jakąś sprzeczność czy też absurdalność. Nikogo przecież do miłości zmusić nie można: „Przykazanie miłości jest absurdem, kiedy rozumiane jest jako imperatyw moralny, ponieważ miłości nie można żądać”¹⁶¹.

Przyjmując jednak perspektywę teologiczną, ta paradoksalność i absurdalność tracą swe znaczenie. Przede wszystkim bowiem, przykazanie

¹⁵⁹ Allan D. Fitzgerald (red.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, Eerdmans 1999), s. xxxv–xli.

¹⁶⁰ Tamże, s. xxxix.

¹⁶¹ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 87.

miłości należy rozważać jako dar, który jest człowiekowi oferowany. Jest to więc nie tyle jakieś zobowiązanie, ale impuls dla wewnętrznej przemiany, dla *metanoi*, którą kształtuje dyspozycję dla podejmowania rozstrzygnięć etycznych kierujących się miłością. Można powrócić tutaj do teologicznej interpretacji Bartha, w której znosi on antynomię pomiędzy przykazaniami i Ewangelią, tak jak to formułował Luter w swym programowym piśmie „O wolności chrześcijanina”. Jak już zostało zaznaczone, szwajcarski teolog przyjmował, że „prawo nie jest niczym innym jak konieczną formą Ewangelii, której treścią jest łaska”¹⁶². Prawo jest więc nie tyle kodeksem oskarżeń wobec człowieka, ale jeszcze jednym instrumentem, w którym Bóg oferuje swój dar usprawiedliwienia i zbawienia. W takim rozumieniu przykazanie miłości mówi człowiekowi o jego wewnętrznej zdolności do wypełniania nakazów prawa. Prowadzi do zrozumienia, że w ujawnia się w nim bezwarunkowa miłość Boża, którą jest fundamentem dla wszystkich innych działań podejmowanych przez człowieka przyjmującego Boże orędzie.

Przekładając tę koncepcję na język etyczny, należy stwierdzić, że ewangeliczne ujęcie znosi podział na heteronomię i autonomię, a właściwie, rozstrzyga napięcie pomiędzy heteronomią a wolnością chrześcijanina, a kluczową rolę pełni tutaj właśnie przykazanie miłości. Uzdalnia ono bowiem do wolnego – a z tym należy dodać, radosnego, chętnego, pełnego ufności postępowania za przykazaniami, które nie jawią się w ten sposób jako niezrozumiałe wymagania stawiane człowiekowi, ale raczej jako najwłaściwsza, najbardziej jasna droga, którą może on pójść w stworzonym świecie. Żadna inna bowiem nie jest w stanie wykazać, że przykazania są koniecznymi czynnikami zachowania porządku, bez którego następuje bezład regulowany jedynie zderzaniem się egoistycznych roszczeń poszczególnych uczestników życia społecznego. Co więcej, i co istotniejsze, żadna inna nie jest zdolna do wydobywania się człowieka ponad myślenie kategoriami swego egoizmu, a zatem do wyjścia ze stanu „niewolnictwa samego siebie”. Przyjmowanie więc Bożego prawa jest nie tyle ograniczaniem ludzkiej wolności, ale właśnie jej afirmacją, nie

¹⁶² Ulrich H. J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen - Probleme - Perspektiven*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2001, s. 205.

jest poddaniem się człowieka w całkowitą heteronomię, ale jest pogłębieniem jego autonomii.

Jako dopowiedzenie do zagadnienia autonomii etycznej człowieka – chrześcijanina, należy odnieść się również do roli rozumu. Jeżeli bowiem pozostajemy na płaszczyźnie racjonalnej, nieteologicznej, działanie etyczne może być wyprowadzone właśnie z rozumu. Świadczą o tym, jak już wcześniej nadmieniano, różne wersje „złotej reguły”. Jest ona obecna w Piśmie Świętym: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie! Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy” (Mt 7,12); „Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie!” (Łk 6,31). Jednakże nie jest ona specyficznie chrześcijańska, ale obecna jest również w innych kulturach. „Złota zasada – «czyń tak innym, abyś chciał, by oni czynili tobie» – ewoluowała w kulturze greckiej aby stać się (wzmocniona jeszcze wersjami żydowskimi i chrześcijańskimi) – najszerzej rozpoznawaną formułą etyki prawa naturalnego w historii kultury europejskiej. Formuła ta jednak nie wytrysnęła pełnym strumieniem z głowy Zeusa. Wyłoniła się raczej jako wyraz tego, co nazywamy myśleniem w kategoriach złotej reguły, włączając wiele specyficznych formuł, a czasami też angażując się w bardzo istotne odwracanie ról, bez odwoływania się do jakiegokolwiek innej formuły”¹⁶³.

Historia kształtowania się złotej reguły jest więc historią rozumowych poszukiwań zasad postępowania, które najlepiej zabezpieczałyby działania i dążenie jednostki w jej życiu społecznym, stanowionym przez relację. Taka rozumowa, a więc i światowa, nieteologiczna etiologia tej reguły (w znaczeniu nadawanym przez teologię ewangelicką, kiedy rozważa się całkowitą inność perspektywy po usprawiedliwieniu) jest jeszcze lepiej dostrzegalna, kiedy rozważy się jej negatywną wersję: „Nie czyń tego, czego nie chcesz, aby ludzie tobie czynili”. Jak pisze Reuter, jest to pewna minimalna norma moralna, która ma ograniczać możliwy zakres niesymetrycznych interakcji, których najbardziej skrajną wersją jest całkowite zniszczenie innego człowieka. Z drugiej strony, rozwój etyczny społeczeństw, którego chcieli i który dostrzegali filozofowie oświeceniowi, jest przez Kanta traktowany jako czynniki prowadzący do

¹⁶³ Jeffrey Wattles, *Plato's Brush with the Golden Rule*, „The Journal of Religious Ethics” 21/1(1993), s. 69.

formułowania jego filozofii prawa moralnego opartego o rozum, z czego wypływa druga z pięciu słynnych formuł (formuła ludzkości) uniwersalnego prawa: „Działaj tak, aby wykorzystywać ludzkość, uosabianą zarówno w twojej osobie, jak i w osobie każdego innego człowieka, zawsze i w tym samym czasie jako cel, a nigdy po prostu jako środek”¹⁶⁴. Można tutaj stwierdzić, że maksymą tą Kant zbliża się do biblijnego, a więc chrześcijańskiego przykazania miłości bliźniego. Ale powstaje tu pytanie o to, czy rozum może uzdalniać do takiego postępowania? Czy wystarczy intelektualne rozpoznanie, aby przyjmować taką formułę jako zasadę swego działania?

W perspektywie tego krótkiego opisu złotej reguły, zwłaszcza jej najwyższej postaci, jaka została podana przez Kanta, można powiedzieć, że etyka ewangelicka zakłada rozdzielność (ale nie wykluczającą się) rozumu i miłości. Obowiązkiem rozumu jest uzasadnienie autonomii norm moralnych, a więc prawa. Zrozumienie to następuje jednak właśnie na płaszczyźnie intelektualnej, co jest niewystarczające dla samego sensu prawa. Aby mogło być one wypełnione, a więc, aby znalazło ono swe prawdziwe przeznaczenie, konieczna jest miłość. Reuter przypomina tu słowa z Listu do Rzymian: „Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13,10). Przywołując te słowa, akcentuje dwa znaczenia, w jakich miłość wypełnia prawo. Po pierwsze, urzeczywistnia je, ponieważ to właśnie miłość odpowiada na pytanie, które jest nie do rozwiązania w świetle rozumu, a więc, dlaczego właściwie należy być moralnym. Po drugie, miłość jako wypełnienie prawa konkretyzuje to wypełnienie oraz rozszerza je. Kategoria bliźniego, którą posługuje się przykazanie miłości, zawiera w sobie potencjał do przyporządkowania do każdego innego, realnego człowieka i to nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale również grupowym, a w konsekwencji społecznym¹⁶⁵.

¹⁶⁴ „So act as to use humanity, both in your person and in the person of every other, always at the same time as an end, never simply as means”. Cyt. za: H. J. Paton, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1971, s. 129.

¹⁶⁵ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 89.

2.6. Grzech i odnowa

Zagadnienie przykazania Bożego odpowiada więc na pytanie o znaczenie teologicznej perspektywy etyki ewangelickiej. Stanowi właściwie jakby „metaperspektywę” etyki, nadając jej znaczenie, możliwość jej stosowania i utożsamiania się z nią. Prowadzi również do kolejnego, ostatniego motywu, w wyróżnionym przez Reutera schemacie, mianowicie do tematu grzechu i odnowy.

Kluczowym rysem antropologii luteriańskiej jest pesymistyczny obraz natury ludzkiej, która po upadku grzechu pierworodnego została skrzywiona. To stwierdzenie łączy się zresztą hermeneutyczną klamrą z zagadnieniem podobieństwa Bożego, które, w teologii reformacyjnej, zostało utracone: „Wprawdzie człowiek po grzechu pierworodnym może poznawać pewne rzeczy, a nawet istnienie Boga, są to jednak akty, które w żaden sposób nie mogą nawiązać zerwanego kontaktu z Bogiem. Całkowite zniszczenie podobieństwa i prawie całkowite zniszczenie obrazu Bożego, oznacza brak podstawowego instrumentu warunkującego zbawczą łączność z Bogiem. W tej dziedzinie człowiek stracił absolutnie wszystko: dary, siły, możliwości. Utrata sprawiedliwości pierwotnej objęła nie tylko utratę wewnętrznej harmonii człowieka, lecz także postradanie poznania Boga, zaufania Mu, bojaźni i miłości Jego, jak również możliwości ich odzyskania”¹⁶⁶. Nauczanie o grzechu pierworodnym bardzo wyraźnie i bez wątpliwości przedstawia najbardziej „programowy” dokument Reformacji, a więc Wyznanie Augsburskie w swym drugim artykule: „Kościoły nasze nauczają także, iż po upadku Adama wszyscy ludzie wydani na świat w sposób naturalny - rodzą się z grzechem, tj. bez bojaźni Bożej, bez ufności ku Bogu i ze złymi pożądaniami, iż ta ułomność, czyli przyrodzone skażenie, prawdziwie jest grzechem, ściągającym wieczne potępienie i śmierć na tych, co się nie narodzą na nowo przez chrzest i Ducha Świętego. Kościoły nasze potępiają pelagian i innych, którzy przeczą temu, że owo przyrodzone skażenie jest grzechem, i przyćmiewają chwałę zasługi oraz

¹⁶⁶ Stanisław Celestyn Napiórkowski, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi Zgody”*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999, s. 78.

dobrodziejstw Chrystusa, utrzymując, iż człowiek może osiągnąć usprawiedliwienie przed Bogiem własną mocą i rozumem”¹⁶⁷.

Nauczanie o grzechu pierworodnym otwiera również ogromny rozdział w teologii luterańskiej, jaki stanowi zagadnienie wolnej i niewolnej woli. Skoro bowiem człowiek rodzi się z grzechem – tj „bez bojaźni Bożej, bez ufności ku Bogu i ze złymi pożądaniami”, to znaczy że jego wola jest skrępowana tym grzechem. Nieodmiennie nasuwa się tutaj pytanie, czy reformacja widzi tylko dwie alternatywy: usprawiedliwienie i w konsekwencji wyzwolenie od grzechu, czy pozostawanie w grzeszności? Czy nie ma jakiegoś stanu „zerowego”, w którym właśnie lokowałaby się ludzka wola?

W teologii reformacyjnej takiego stanu właśnie nie ma. Grzech wprowadza „element dynamicznego ukierunkowania przeciwko Bogu”¹⁶⁸. A więc brak usprawiedliwienia nie jest po prostu brakiem usprawiedliwienia, ale stanem, w którym człowiek pozostaje pod władzą zła. Bardzo wyraźnie przedstawia to Luter w swej polemice z Erazmem z Rotterdamu, zawartej w słynnej rozprawie „O niewolnej woli” (*De servo arbitrio*): „Drugi cytat, to Gen. r.8, w.21 «Myśl serca ludzkiego skłonna jest do złego od samej młodości swojej» i r.6, w.5 «Wszelka myśl serca ludzkiego nastawiona jest do złego» po wsze czasy. Te teksty Diatryba wymija w ten sposób: «Skłonność do złego, która jest u większości ludzi, nie wyklucza całkowicie wolności woli». Ale zadaję tu uroczyste pytanie: Czy Bóg mówi o większości ludzi, a nie raczej o wszystkich, skoro po potopie, jak gdyby żałując, przyobiecuje pozostałym i przyszłym ludziom, że już nie sprowadzi nigdy potopu z powodu człowieka, podając jako przyczynę to, że człowiek jest skłonny do złego, jak gdyby powiadał, że «jeśliby miano brać wzgląd na złość ludzką, to nie należałoby nigdy zaniechać potopu, lecz Ja już nigdy nie będę brał wzglądu na to, co zasługują». Tak tedy widzisz, że Bóg twierdzi, iż ludzie są zarówno przed potopem jak i po potopie źli, a zatem nie ma żadnego znaczeniu to, co Diatryba mówi o «większości»”¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Wyznanie Augsburskie, w: *Księgi Wyznaniowe...*, tamże, s. 143.

¹⁶⁸ Napiórkowski, *Solus Christus...*, tamże, s. 79.

¹⁶⁹ Marcin Luter, *O niewolnej woli* (paragraf 636). Zob: <http://luter2017.pl/wp-content/uploads/pdf/ONiewolnejWoli.pdf> [20.03.2019].

Unikając jednak skrupulatnego przedstawiania tematu, który wzbudzał i wzbudza wiele nieporozumień i kontrowersji, również międzywyznaniowych, można posłużyć się bardzo plastyczną ilustracją Lutra z „O niewolnej woli”, aby nakierować na jego myślenie. Reformator przedstawia ludzką wolę jako muła, który naprzemiennie jest dosiadany przez różnych panów, co ma obrazować fakt, że wola ta jest jednocześnie wolna i zdeterminowana: „Tak tedy wola ludzka jest postawiona w pośrodku, jak pociągowe bydło: gdy dosiądzie go Bóg, to chce on i idzie tam, jak i dokąd chce Bóg, jak powiada Psalm (73, w.22): «Stałem się jak bydło» - i - «jam zawsze z Tobą». Jeśli zaś dosiądzie go szatan, to chce ono i idzie tam, jak i dokąd chce szatan, i nie od jego woli zależy, czy ma biec do jednego czy drugiego jeźdźca lub tego czy tamtego oszukać, lecz sami jeźdźcy spierają się z sobą o to, by je dostać i posiadać”¹⁷⁰. Luter twierdzi więc, że w człowieku, w jego sercu, dokonuje się nieustanna walka¹⁷¹.

Powyższy cytat nie może być interpretowany w kluczu jakiejś wolitywnej pasywności, ale musi być rozumiany w świetle nauki o grzechu pierworodnym. Wola człowieka jest określona przez szatana i bezustannie walczy całą mocą swej natury przeciw jeźdźcy boskiemu. Jak zauważa Berthold Wald, „Luter dostrzega zakorzenienie tego aktywnego momentu w braku wolności swej woli wobec Boga w concupiscentia, a więc nakierowaniu ludzkiej woli na samego siebie. Każda ludzka miłość jest miłością samego siebie, ponieważ każdy możliwy przedmiot miłości – również Boga – pożąda nie bezinteresownie, ale dla własnego spełnienia”¹⁷².

W zestawieniu z nauką o grzechu pierworodnym i z zasadzającą się na niej koncepcją woli człowieka, bardzo wyraźnie przedstawia się znaczenie darów danych człowiekowi dzięki jego usprawiedliwieniu. Przy tym, należy tutaj

¹⁷⁰ Tekst niemiecki Lutra: „So ist in der menschliche Wille in der Mitte hingestellt wie ein Lasttier; wenn Gott darauf sitzt, will er und geht, wohin Gott will, wie der Psalm sagt: «Ich bin wie ein Lasttier geworden, und ich bin immer bei dir». Wenn der Satan darauf sitzt, will er und geht, wohin der Satan will. Und es liegt nicht in seiner freien Wahl. Zu einem von beiden Reitern zu laufen und ihn zu suchen, sondern die Reiter kämpfen selbst darum, ihn festzuhalten und in Besitz zu nehmen”. Dz. cyt. za: Berthold Wald, *Die Handlungsbedeutung und der Personbegriff bei Martin Luther*, „Espiritu” 59 (2010), s. 47.

¹⁷¹ Joar Haga, *Was There a Lutheran Metaphysics? The Interpretation of Communicatio Idiomatum in Early Modern Lutheranism*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 2012, s. 29.

¹⁷² Wald, *Die Handlungsbedeutung und der Personbegriff bei Martin Luther*, tamże, s. 48.

przypomnieć, że usprawiedliwienie, dane raz dzięki dziełu Chrystusa, dokonuje się w życiu człowieka permanentnie, jest więc procesem. Dobrze pokazuje to koncepcja chrztu, wyrażona przez Lutera w Dużym Katechizmie: „Owe dwie części, zanurzenie w wodzie i wydobycie z niej, oznaczają moc i skutek Chrztu, który polega na uśmierceniu starego Adama, następnie zaś na powstaniu nowego człowieka. Jedno i drugie powinno się dziać w nas przez całe życie, gdyż chrześcijańskie życie nie jest niczym innym, jak codziennym Chrztmem, raz rozpoczętym i ciągle trwającym. Trzeba to bowiem czynić ustawicznie: zawsze wymiatać to, co należy do starego Adama, aby mogło powstawać to, co należy do nowego. Lecz cóż to jest ten stary człowiek? Jest to człowiek, który nam jest przyrodzony od Adama: zagniewany, nienawidzący, zazdrosny, nieczysty, chciwy, leniwy, wyniosły, niewierzący, napełniony wszystkimi przywarami i nie mający z natury nic dobrego. Skoro więc weszliśmy do królestwa Chrystusowego, musi codziennie ubywać tamtych rzeczy, abyśmy im dłużej żyjemy, stawali się tym łagodniejsi, cierpliwszi, cichsi, porzucający coraz bardziej skąpstwo, nienawiść, zazdrość, pychę”¹⁷³.

Reuter tę procesualność dostrzega w jeszcze innej perspektywie. Zauważa, że w świetle teologii protestanckiej pojęcie obrazu Bożego (*imago Dei*) nie oznacza jakiegoś stanu pierwotnej, rajskiej doskonałości, ale określenie relacji człowieka do Boga urzeczywistnianej w procesie historycznym. Elementem tego rozumienia jest głoszenie przez Jezusa Królestwa Bożego, które „jest blisko”¹⁷⁴. Grzech jest tutaj uchybieniem, brakiem, który uniemożliwia taką relację człowieka do Boga, która pozwala mu egzystować jako odbicie Boga i prowadzi do alienacji. Ale jednocześnie człowiek w wierze dostrzega, że pełne, doskonałe urzeczywistnienie się Bożego obrazu i podobieństwa dokonało się w inkarnacji Jezusa Chrystusa. W ten sposób wnioskowanie powraca do natury chrztu, dziejącego się codziennie. Przez ten chrzest człowiek ma udział w „nowym stworzeniu”, w „nowym człowieku”. To nowe stworzenie zyskuje swoją tożsamość całkowicie w Chrystusie; oznacza to tym samym, że udział w procesie realizacji „nowego stworzenia” relatywizuje ludzkie różnice, społeczne, naturalne czy religijne, czyniąc wszystkich równych w Chrystusie, jak potwierdza jedna z

¹⁷³ Duży Katechizm, w: *Księgi Wyznaniowe...*, tamże, s. 120.

¹⁷⁴ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 90.

najczęściej komentowanych i wykorzystywanych wypowiedzi św. Pawła: „Do czasu przyjścia wiary byliśmy poddani pod straż Prawa i trzymaliśmy w zamknięciu aż do objawienia się wiary. Tym sposobem Prawo stało się dla nas wychowawcą, [który miał prowadzić] ku Chrystusowi, abyśmy z wiary uzyskali usprawiedliwienie. Gdy jednak wiara nadeszła, już nie jesteśmy poddani wychowawcy. Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi - w Chrystusie Jezusie. Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie. Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą – dziedzicami” (Ga 3,23-29). W wierze w Chrystusa grzech więc „równoważony jest” permanentną odnową.

Odnosząc teologicznoantropologiczne pojęcie odnowy do aspektu etycznego, Reuter wydobywa zawarte w teologii ewangelickiej stwierdzenie, że fakt odnowienia człowieka w „sprawiedliwości i prawdziwej świętości” oznacza również utraconą w grzechu pierwotnym zdolność do rozstrzygania między dobrem a złem oraz jej praktyczne odniesienie („...trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwojniczych żądz, odnawiać się duchem w waszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości, Ef, 4,23n).

Zdolność do rozstrzygania między dobrem a złem, do formułowania sądów etycznych jest więc funkcją danej w Chrystusie odnowy. Aby jednak teologicznie uściślić tę kwestię, należy spytać się, w jaki sposób relacjonuje ona z pierwotnym przedstawieniem grzechu pierwotnego w Księdze Rodzaju, gdzie grzech jest ujmowany jako dążenie człowieka do rozpoznania zła i dobra, do bycia jak Bóg: „A wąż był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta łądowe, które Pan Bóg stworzył. On to rzekł do niewiasty: «Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?» Niewiasta odpowiedziała wężowi: «Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli» Wtedy rzekł wąż do niewiasty: «Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego

drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło» (Rdz 3,1-5). Reuter, wyjaśniając to pytanie, odwołuje się do nowych badań w teologii biblijnej. W świetle ich ustaleń, możliwość rozstrzygnięcia między dobrem a złem nie może być interpretowana jako grzech pierwotny, szczególnie jeżeli przyjąć, że w innych miejscach Starego Testamentu jest ona oceniana pozytywnie¹⁷⁵. Rainer Albertz zauważa, że pojęciu użytemu w Rdz 3,5 dla opisanego „rozpoznania dobra i zła” autorzy starotestamentalni dostrzegają „zdolność do mądrego kształtowania samego siebie, rozważającego pomiędzy tym, co pożyteczne i tym, co szkodliwe, która odpowiedzialnych dorosłych odróżnia od niedojrzałych dzieci i starców”¹⁷⁶.

Opowiadanie Księgi Rodzaju przedstawiając tę zdolność jako przekroczenie Bożego nakazu nie zakłada, że człowiek ma zrezygnować z samego siebie, ale raczej nastaje na przebudzenie się do dojrzałości, dla której nie ma w egzystencji człowieka żadnej alternatywy. Analizując dalszy ciąg sytuacji w ogrodzie rajskim Reuter zauważa, że wynika z niej nakaz odpowiedzialności człowieka do stosowania swej możliwości do rozpoznania dobra i zła w konkretnych przypadkach¹⁷⁷: „Wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy. Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi, który był z nią: a on zjadł. A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; spleli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski. Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie, w porze kiedy był powiew wiatru, skryli się przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu” (Rdz 3,6n).

Nawiązując do odpowiedzialności jako wartości etycznej należy stwierdzić, że tradycja biblijna dostrzega ambiwalencje, które dotyczą praktycznych konsekwencji możliwości podejmowania sądów pomiędzy dobrym i złym. Człowiek, jak już zaznaczano, może niszczyć swój Boży obraz przez takie stosowanie swojej zdolności do rozumowego rozstrzygnięcia etycznego, która

¹⁷⁵ Tamże, s. 91.

¹⁷⁶ Rainer Albertz, *Geschichte und Theologie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter 2003, s. 29.

¹⁷⁷ Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik...*, tamże, s. 91.

będzie nastawać na własną korzyść i w konsekwencji innych sprowadzać do środka w realizacji celów. Może jednak również świadomie i odpowiedzialnie wybierać takie postępowanie, które będzie zorientowane na najwyższe dobro, jakim jest miłość do Boga i do bliźniego. Ilustrując tę uwagę Reuter zauważa, że pierwszą manifestacją grzechu nie było jakieś pożądanie mądrości, odnoszącej się do kompetencji rozstrzygania sądów etycznych, ale bratobójstwo¹⁷⁸.

Kwestia znaczenia możliwości rozstrzygnięcia między dobrem a złem znalazła swą najpełniejszą odpowiedź u św. Pawła. Zaznacza się w niej również dopełniająca się różnica pomiędzy perspektywą starotestamentalną i nowotestamentalną oraz – istota odnowy człowieka dokonującej się dzięki zbawczemu działaniu Chrystusa.

Dla Apostoła Narodów grzech nie tyle zasadza się na wiedzy o dobru i złu, ale polega na rozdzwisku między ludzką wolą i ludzkimi możliwościami, przez który człowiek nie jest panem swych działań: „Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać - nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka. A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. Albowiem wewnętrzny człowiek [we mnie] ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach. Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wieście ku] tej śmierci? Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego! (Rz 7,18-24).

Odmalowany przez św. Pawła antropologiczny obraz może przywołać myśl o zdeterminowaniu człowieka przez grzech, co jaskrawo odzwierciedla egzystencjalnie odczuwalna przez niego różnica między jego wolą do czynienia dobra a niemożnością jej realizacji. W tej życiowej sytuacji wyznanie apostoła dobitnie naprowadza na znaczenie odnowy człowieka, do której jest on prowadzony dzięki usprawiedliwieniu. „Nowy człowiek”, do którego chrześcijanin dąży każdego dnia, oznacza bowiem totalną transformację, obejmującą wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji, jego uczucia i jego intelekt.

¹⁷⁸

Tamże, s. 92.

Rozdział III

WOLNOŚĆ W UJĘCIU TEOLOGII PROTESTANCKIEJ

Rozdział ten jest zwornikiem całej pracy. Stanowi pomost, który w strukturze dysertacji łączy zagadnienia ogólne i zagadnienia szczegółowe, konteksty i konkretyzacje. Jest koniecznym wprowadzeniem w zrozumienie pojęcia wolności odpowiedzialnej, koncepcji, która może być uznane za słowo kluczowe całej teologii Wolfganga Hubera i – jednocześnie - całej teologii współczesnego ewangelicyzmu. Wolność chrześcijanina była osią antropologii Lutera, dzisiaj wolność chrześcijanina, która powinna być odpowiedzialną, jest osią teologii Ewangelickiego Kościoła w Niemczech. Ta pojęciowa integralność wolności i odpowiedzialności jest w świetle oryginalnej luterskiej teologii zastanawiająca, mogłaby również być komentowana trzema otwartymi pytaniami, które uzasadniają jej formułę. Po pierwsze, czy nie mogło być tak, że w epoce Lutera odpowiedzialność tak dalece była wrośnięta w wolność, iż nie było potrzeby zaznaczania tego związku? Po drugie, czy rozwój refleksji teologicznej i filozoficznej nie pomógł wydobyć i nazwać istotę tego powiązania? I po trzecie, czy wieki między Reformacją i współczesnością nie wypaczyły pojęcia wolności, obdarzając ją różnymi znaczeniami, które przyniosły katastrofalne skutki i muszą być dzisiaj weryfikowane?

Odpowiedzi na te pytania mogą z pewnością być bardzo różne. Istotne jest jednak to, że zwracają one uwagę na specyfikę i aspekty pojęcia wolności odpowiedzialnej. Dla Hubera integralna więź między wolnością i odpowiedzialnością jest kluczem do określania ewangelickiej tożsamości i

ewangelickiej przyszłości. Łączy przekonanie o chrześcijańskiej kondycji określanej przez dar wolności i świadomość zadania, jakie ten dar oznacza. Pozwala odnajdywać chrześcijaninowi swe miejsce we współczesnym społeczeństwie gwałtownych przemian.

W 2006 roku Ewangelicki Kościół w Niemczech opublikował dokument pt. „Kościół wolności”, w którym przedstawia miejsce ewangelicyzmu w warunkach zmieniającego się społeczeństwa dzisiaj i w przyszłości. Przedmowę do tekstu napisał Wolfgang Huber, który wówczas pełnił urząd przewodniczącego Rady EKD, a sama treść pisma świadczy o głębokim zaangażowaniu teologa w jego powstanie. Poszczególne fragmenty dokumentu mocno zbiegają się z całością refleksji Hubera, w programie dla kształtowania przyszłości Kościoła przebijają bowiem jego tezy, spostrzeżenia i propozycje.

Słowem kluczowym tej eklezjologicznej mapy drogowej jest wolność. Jest to jednak wolność uwarunkowana teologicznie, to znaczy jej zdefiniowanie zależy od przyjęcia założeń, które pochodzą od prawdy o Bożym zbawieniu oferowanym człowiekowi. W pierwszym rozdziale autorzy dokumentu zawierają fragment, który ukazuje spojrzenie na powiązania między chrześcijaninem, Kościołem, wolnością i odpowiedzialnością. „Główny impuls Reformacji dążył do tego, aby umożliwić człowiekowi w perspektywie przekazu biblijnego nowe wejście w rzeczywistość wiary w łaskawą opiekę Bożą, której może doświadczyć we własnym życiu jako pociechę, umocnienie czy wyzwolenie. Do tożsamości bycia ewangelickim chrześcijaninem należy wolność. Wiąż z Jezusem Chrystusem otwiera przestrzeń dla osobistego, odpowiedzialnego kształtowania egzystencji chrześcijańskiej i mandatu kościelnego, włączając w to mandat szczególnego urzędu. Jednakże wolność chrześcijańska nie może zostać pomieszana z dowolnością; raczej posiada swój szczególny charakter. Należą do niego gotowość, aby przejmować odpowiedzialność za siebie wzajemnie i za drogę Kościoła. Wolność nie może być realizowana jedynie z dystansu i w krytyce. Jest moc kształtowania rzeczywistości rozwija się też w gotowości do tego, aby swój własny horyzont otwierać na sprawy i potrzeby innych i aby tworzyć wspólne życie. Kościół ewangelicki dla poszukiwania dróg w przyszłość potrzebuje nowej gotowości, aby z wolność wyprowadzać nowe zobowiązania. Taka więc z wolnością prowadzi do »tak« dla Kościoła jako widzialnej wspólnoty

wierzących. To zaś konkretyzuje się w gotowości aby wspierać Kościół ewangelicki w jego drodze do przyszłości. Konkretyzuje się w gotowości do poszerzenia perspektywy ponad własne sprawy. Konkretyzuje się w gotowości do kompromisu i współpracy”¹⁷⁹.

Obszerność tego cytatu jest usprawiedliwiona jego integralnością. Wprowadza on w ogólne zagadnienie wolności i jednocześnie ilustruje i odpowiada również na pytanie badawcze dotyczące najważniejszych źródeł teologicznych opisanej przez Hubera wolności odpowiedzialnej?

Rozdział składa się z czterech punktów. Przedstawiają one źródła ewangelickiej koncepcji wolności odpowiedzialnej. Wyodrębniają najważniejsze teologiczne inspiracje, która legły u podstaw koncepcji Hubera. W pewnym sensie stanowią również dopełnienie dla rozdziału poświęconego tradycjom teologicznym w protestantyzmie, które najbardziej wpłynęły na ukształtowanie etyki protestanckiej. Struktura rozdziału jest bardzo szkolna, to znaczy opiera się o prezentację poszczególnych podejść teologicznych. W przygotowaniu tej części dysertacji posłużono się systematyką podaną przez Willema Fourie, południowoafrykańskiego teologa z Pretorii, który w swym wyczerpującym i reprezentatywnym opracowaniu teologii Hubera wyróżnił trzy główne źródła współczesnej ewangelickiej koncepcji wolności: teologia św. Pawła, pojęcie wolności u Lutera i teologiczna refleksja Dietricha Bonhoeffera¹⁸⁰. Fourie słusznie ukazuje w ten sposób historyczną ciągłość tej koncepcji, przewijającą się w punktach kluczowych dla dzisiejszego ewangelicyzmu: w początkach rozwoju doktryny chrześcijańskiej, w początkach wyłania się konfesji ewangelickiej oraz w myśli teologa, który przygotowywał Kościół na nadejście rewolucji nowoczesności. Do tego schematu dołączony zostaje podrozdział opisujący kontekst powstania oraz omawiający treść i teologię Deklaracji Barmeńskiej – najważniejszego dokumentu dla Ewangelickiego Kościoła w Niemczech, nadającym mu jeszcze dzisiaj tożsamość i stanowiącemu źródło teologicznej inspiracji. Wszystkie cztery punkty składają się na współczesną tożsamość

¹⁷⁹ *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD*, Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland 2006, s. 13.

¹⁸⁰ Willem Fourie, *Communicative Freedom. Wolfgang Huber's Theological Proposal*, Berlin: LIT Verlag 2012, s. 25.

ewangelicką i tworzą kontekst pojęciowy i ideowy dla dzisiejszych poszukiwań teologicznych.

3.1. Pojęcie wolności w teologii św. Pawła

Powszechna jest opinia, że teologia Lutera, zwłaszcza kluczowa dla niej nauka o usprawiedliwieniu, bazuje na teologii św. Pawła¹⁸¹. Dla Hubera św. Paweł wyznacza teologiczne fundamenty pojęcia chrześcijańskiej wolności oraz chrześcijańskiego ujęcia etyki i prawa. Fourie stwierdza nawet, że „Huber wykorzystuje Pawłową wykładnię wolności jako archetyp biblijnego spojrzenia na wolność”¹⁸². Można przy tym rozpatrywać tę genetyczną relację na kilka sposobów.

„Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywni słuźcie sobie wzajemnie! Bo całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego. A jeśli u was jeden drugiego kąsa i pożera, bacźcie, byście się wzajemnie nie zjedli” (Ga 5,13-15). Ten fragment listu do Galatów, jest jednym z wielu ilustrujących rozumienie wolności przez św. Pawła. Huber za Gerden Theißenem zauważa, że Apostoł w swym stosowaniu pojęcia wolności łączy dwie koncepcje etyczne: hellenistyczną „etykę autonomiczną” (*Autonomieethik*) i biblijną „etykę bliźniego” (*Nächstenethik*). Oznacza to, że etyka nastawiona na samookreślanie wiąże się z etyką, która orientuje się na „współczłowieczeństwo”, na współegzystowanie z bliźnim¹⁸³. W ten sposób zostaje też dookreślona i uwarunkowana wolność: nie jest już rozumiana jako cel sam w sobie, ale jest odnoszona do dobra drugiego człowieka, a w konsekwencji do dobra całego społeczeństwa. „Ludzie mogą żyć

¹⁸¹ Paul L. Allen, *Theological Method: A Guide for the Perplexed*, London:T&T Clark 2012, s. 26.

¹⁸² Fourie, *Communicative Freedom...*, tamże, s. 30.

¹⁸³ Wolfgang Huber, *An der Freiheit. Perspektiven für solidarische Welt*, München: Verlag C.H. Beck 2012, s. 103.

wspólnie w wolności tylko wtedy, kiedy szanują wolność innych tak jak swoją”¹⁸⁴. Taka podstawowa refleksja prowadzi Hubera do kolejnych spostrzeżeń.

Mianowicie rozważając nauczanie apostoła, zwłaszcza właśnie list do Galatów, berliński teolog wyróżnia cztery kluczowe sposoby rozumienia wolności u św. Pawła, stwierdzając jednocześnie ich przejmowanie przez kolejnych teologów na przestrzeni dziejów.

Po pierwsze, wolność jest darem Boga, którym obdarzony zostaje człowiek dzięki zbawczemu działaniu Chrystusa, jest człowiekowi przyrzeczona (*zugesagt*). Chrystologiczny wymiar jest tu podwójnie rozumiany: po pierwsze, pośrednikiem wolności jest tylko i wyłącznie Chrystus, co ukazuje nowe znaczenie zasady *Sola Scriptura*; po drugie natomiast, dzieło Chrystusa odnosi się przede wszystkim do wolności¹⁸⁵. Wolność dana człowiekowi jest więc całkowicie boską inicjatywą, przy czym w Biblii jest opisywana raczej od strony negatywnej – jako wyzwolenie z uwarunkowań i więzów, którymi człowiek jest skrepowany. Huber wyróżnia tutaj cztery główne obszary, w których to wyzwolenie się dokonuje: prawo, grzech, samooszustwo oraz śmierć. W pierwszym przypadku chodzi o główny sposób, w jaki ludzkość próbuje usprawiedliwić sama siebie przed Bogiem. Prawo jest więc ujmowane jako dążenie do zbawienia własnymi siłami. Drugi obszar wiąże się z pierwszym, bowiem uwalniając ludzkość od prób samozbawienia, Bóg wyzwala ją również od grzechu. Wyzwolenie od samooszukiwania się związane jest z płaszczyzną poznawczą, mianowicie, człowiek uwalnia się od przekonania, że może sam z siebie odnaleźć ostateczny cel swego życia (Biskup Berlina przypomina, że Luter opisywał grzesznika jako istotę skrzywioną w sobie, której odjęto możliwość wolnego spojrzenia)¹⁸⁶. Wreszcie, wszystkie te trzy rodzaje wyzwoleń uwalniają człowieka również od śmierci, będąc bowiem wolnym od grzechu, samooszustwa i od prawa, nie musi się on już bać śmierci. Wolność, którą jest obdarowany człowiek jest zakorzeniona w życiu i zmartwychwstaniu Chrystusa, nie może więc jej ograniczyć, zniszczyć bądź stłumić żadna ziemską władza czy

¹⁸⁴ Tamże.

¹⁸⁵ Tamże, s. 60.

¹⁸⁶ Wolfgang Huber, *Glaubensfragen. Eine evangelische Orientierung*, München: C.H. Beck 2017, s. 124.

okoliczność. Chrystus więc, jak dosłownie ujmuje to Huber, „uwalnia wpierw od prawa, jako narzędzia usprawiedliwienia przed Bogiem; uwalnia również od próby urzeczywistniania w kształcie własnego życia jednocześnie jego ostatecznego sensu, aby dążyć do tworzenia własnej wolności. Uwalnia tym samym od mocy, która daje grzechowi potencjał do rozwijania się i do doświadczania. Tym samym zaś, uwalnia jednocześnie od mocy iluzji, która kieruje nasze życie ku kłamstwu. Wreszcie, uwalnia On od śmierci jako od mocy, która potwierdza życie rozumiane jako grzeszne, stojące pod prawem. Wyzwolenie od prawa, od grzechu, od iluzji i od śmierci: są to wymiary, w których obiecana jest wolność”¹⁸⁷.

Po drugie, Fourie zauważa za Huberem, że dla Pawła wolność, którą Bóg daje człowiekowi, ma nie tylko „statyczny”, ale i „dynamiczny” charakter. Mianowicie, Bóg daje wolność jako potencjał, który ma być realizowany. Człowiek jest więc do wolności upoważniany (*ermächtigt*). Oznacza to, że człowiek może z pewnością trwać przy obietnicy wolności także wtedy, kiedy spotyka się z przeciwnymi doświadczeniami niewoli. „W tym upoważnieniu do wolności leży krytyczny potencjał, który wyraża się w ciągłych ruchach chrześcijańskich krytycznych wobec władzy i instytucji”¹⁸⁸. Człowiek ma więc urzeczywistniać Boże wyzwolenie w każdorazowym kontekście historyczno-społecznym.

Po trzecie, chrześcijanin jest do wolności pouczany (*ermahnt*). W konsekwencji, musi mierzyć się ciągle na nowo z zagrożeniami tej wolności, które, w swej różnorodności i wielości mają jeden wspólny korzeń, a mianowicie grzech pierworodny. Człowiek więc, który odczytał obietnicę wolności, musi pamiętać o tym, że wolność jest realizowana w ciągu całego życia i wciąż jest zagrożona właśnie przez moce prawa i grzechu, iluzji i śmierci. Stąd też oznacza to, że wolność urzeczywistniona w pełni jest Bożą obietnicą, która odnosi się do perspektywy eschatologicznej.

Wreszcie po czwarte, chrześcijaninowi wolność jest obiecana (*verheißten*). W konsekwencji pojęcie wolności w teologii św. Pawła zabezpiecza przed indywidualistycznym jej rozumieniem. Wolność ma swoje granice, które muszą

¹⁸⁷ Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 62.

¹⁸⁸ Tamże.

być odkrywane zawsze wtedy, kiedy jej ujmowanie jest wykorzystywane do oddzielania się od bliźniego. Huber podkreśla, że dla Apostoła wolność zawsze musi być realizowana we wspólnocie. Jak zauważa w swej analizie Fourie, „ten impuls w Pawłowej teologii ma ogromne znaczenie dla Hubera rozumienia wolności jako wolności komunikatywnej...”. Teologia Pawła staje się w ten sposób najgłębszym fundamentem dla współczesnej refleksji ewangelickiej.

3.2. Marcina Lutra teologia wolności

Do teologii wolności Marcina Lutra należy odwołać się w niniejszej rozprawie kilkakrotnie, tak ogromne znaczenie ma ona bowiem dla tematu pracy. Dla Hubera Reformator jest tym teologiem, który położył podwaliny pod rozumieniem chrześcijańskiej wolności w warunkach zmieniającego się społeczeństwa chrześcijańskiego, które weszło w epokę nowożytną, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Dostrzega przy tym konieczność rozróżnienia trzech rodzajów ujmowania, bądź wymiarów wolności u Lutra: ukonstytuowana przez Boga wolność wiary, wolności indywidualnego sumienia, i wolność chrześcijanina w społeczeństwie. Wszystkie te wymiary są ze sobą oczywiście głęboko powiązane.

(1) Wolność wiary jest fundamentem dla pozostałych wyszczególnionych aspektów. W rozdziale dotyczącym etyki ewangelickiej opisując antropologię w ujęciu Lutra Huber przytacza słynne zestawienie na pozór antytetycznych stwierdzeń, podane w piśmie „O wolności chrześcijańskiej”: „1. Chrześcijanin jest całkowicie wolnym panem wszystkich rzeczy, nikomu nie podległym. 2. Chrześcijanin jest najuleglejším sługą wszystkich rzeczy i wszystkim podległym”. Słowa te były podstawą dla wyjaśnienia, jak Luter ujmuje człowieka. Jednocześnie jednak są one najlepszą ilustracją dla wytłumaczenia koncepcji wolności w luterskiej teologii.

Huber zwraca uwagę na fakt, że wspomniane twierdzenia nabierają jeszcze bardziej szczególnego wydźwięku, jeśli zestawimy je z panującym w czasie Lutra porządkiem społecznym, w którym istotę wolności doświadczano przede

wszystkim w relacjach między władcą czy panem, a poddanym czy sługą. W tej perspektywie mocno wybrzmiewa przekonanie, że chrześcijanin, obdarowany przez Boga usprawiedliwieniem, nie może być w rzeczywistości poddany nikomu. Nikt bowiem nie może zakłócić, zniszczyć czy cofnąć daru usprawiedliwienia, a rzeczywistość duchowa, eschatologiczna, jest bardziej realna niż rzeczywistość ziemską, świecką. W konsekwencji, nikt również nie może odebrać chrześcijaninowi jego godności Bożego dziecka. Przekonanie to jest głęboko wpisane w najgłębsze wymiary luterskiej (i szerzej, protestanckiej) antropologii, dla której człowiek musi być ujmowany przez grzech pierworodny i niezasłużony dar usprawiedliwienia: „Luter na podstawie antropologicznych »wglądów« przeformował rozumienie samego człowieka. Ujął go, w jego byciu przed Bogiem, jako grzesznika. Człowiek jest, w jego rozumieniu, przede wszystkim naznaczony grzechem pierworodnym. Innymi słowy, człowiek w relacji do Boga Stwórcy, Bytu *ex definitione* nadrzędnego, pozostaje bytem stworzonym, skończonym, materialnie rzeczywistym, bo tkwiącym w wymiarze ściśle realistycznym. Bóg Stwórca dysponuje atrybutem nieskończoności, trwa poza czasoprzestrzenią”¹⁸⁹.

Szczególne znaczenie jednak dla pojęcia wolności odpowiedzialnej ma kolejne spostrzeżenie Hubera. Mianowicie zauważa on, że chrześcijanin jest dla Lutera nośnikiem dwóch przeciwstawnych ról: pana i sługi¹⁹⁰. Obie są zintegrowane w osobie żyjącej w perspektywie daru usprawiedliwienia. Powstaje więc tutaj paradoks, zasadzający się na jednoczesnym zajmowaniu dwóch pozycji, które wydają się być wykluczającymi. Choć Huber tego nie zaznacza, paradoks ten wydaje się być tej samej natury, co paradoks leżący w antropologicznym stwierdzeniu luterskim *simul iustus et simul peccator* (człowiek jako jednocześnie usprawiedliwiony i grzesznik)¹⁹¹. Polega na

¹⁸⁹ Dariusz Chwastek, *Miejsce i rola rozumu w teologicznej refleksji Marcina Lutera*, „Studia Oecumenica” 2(2002), s. 274.

¹⁹⁰ Brecht, *Martin Luther...* tamże, s. 349.

¹⁹¹ O zrozumieniu tej formuły pisał Otto Hermann Pesch: „Formuła »jednocześnie usprawiedliwiony i grzesznik« jest jedną z – nie będących komplementarnymi sformułowań wyrażających Lutera rozumienie usprawiedliwienie grzesznika przez Boga i jego rozumienia stosunku grzechu i łaski. Od początku do końca swej działalności Luter stosował sformułowania, które dla przeciętnych katolików nie straciły niczego ze swej kontestującej niezrozumiałości...”. Zob. w: Otto Herman Pesch, *Zur heutigen katholischen Begegnung mit Martin Luther*, w: Alfons

zupełnym odwróceniu samych pojęć „sługa” i „pan”. Chrześcijanin może bowiem odrzucić ziemskie uwarunkowania przynależne każdemu z tych terminów, będąc w doczesnej rzeczywistości panem, jest bowiem sługą w rzeczywistości duchowej, będąc sługą w świecie, jest panem w sferze niebieskiej. To przedstawianie ról i ich treści można kontynuować, najistotniejsze jest jednak to, że wolność chrześcijanina te role i treści relatywizuje. „Dla Lutra wolność nie jest kontrolą nad sobą czy nad innymi, ale jest rozumiana jako tożsamość mająca swe fundamenty w Bożej inicjatywie, potwierdzonej paradygmatycznie przez Jego inkarnację”¹⁹². Jednocześnie jednak nie można utożsamiać paradoksów panującego sługi i usprawiedliwionego grzesznika. Nie jest więc tak, że człowiek zewnętrzny, grzesznik (*peccator*) jest sługą, a człowiek wewnętrzny, usprawiedliwiony (*iustus*) jest panem. Dla Lutra taka identyfikacja jest niemożliwa, oznaczałaby bowiem, że osoba ludzka może w jakiś sposób antropologicznie się „rozerwać”. Punktem wyjścia każdego nauczania o człowieku jest jego integralne, holistyczne ujęcie, zaś wyodrębnienie ludzkiej zewnętrzności i wewnętrzności, wolności i służby, usprawiedliwienia i grzeszności ma akcentować wyzwajające dzieło Chrystusa¹⁹³.

W tym punkcie wnioskowania Huber może wydobyć istotę luterskiego pojęcia wolności. Dla chrześcijanina jest ona bowiem ściśle powiązana ze służbą Bogu, a w konsekwencji też bliźnim. Skoro obie przynależą sobie, to należy potwierdzić, że wolność uzdalnia do takiej służby, jest jej warunkiem koniecznym, a z kolei służba jest nieodzowną manifestacją bycia wolnym jako chrześcijanin. Wolność zatem wymaga relacji z innymi osobami, ze społeczeństwem i ze służbą na ich rzecz. Dla Hubera jest to podstawą do rozwijania koncepcji wolności komunikatywnej i wolności odpowiedzialnej.

(2) Drugim wymiarem wolności jest wolność indywidualnego sumienia. Do rozważań poczynionych we wcześniejszym rozdziale, należy dodać jeszcze kilka uwag. Mianowicie, jak zauważa Fourie, dla Lutra sumienia jest całkowicie wolne a działanie przeciwko czyjemuś albo własnemu sumieniu jest

Skowronek (red.), *Martin Luther in ökumenischer Reflexion*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1984, s. 67.

¹⁹² Fourie, *Communicative Freedom...*, tamże, s. 38.

¹⁹³ Tamże, s. 39.

niedopuszczalne¹⁹⁴. Przynajmniej dwa przykłady historyczne ilustrują to przekonanie Reformatora. Po pierwsze, potwierdzała to sytuacja, która stała się bezpośrednim powodem napisania pisma „O zwierzchności świeckiej, jak dalece należy być jej posłusznym” (*Vom weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*). Książę saksoński Jerzy Brodaty (*Georg der Bärtige*) zarządził, aby poddani oddali wszystkie posiadane przez siebie egzemplarze Nowego Testamentu w przekładzie na niemiecki. Luter odpowiedział na to polecenie stanowczym stwierdzeniem, że zwierzchność świecka nie ma władzy nad duszami ludzkimi, a w konsekwencji granicą między zwierzchnością świecką a sferą wewnętrzną jest sumienie jednostki¹⁹⁵. Po drugie, przekonanie to obrazuje słynne zdanie, już w skróconej wersji przytaczane, a wypowiedziane przez Lutera na sejmie Rzeszy w Wormacji w 1521 roku, kiedy przymuszany do odwołania przed cesarzem i członkami sejmu swoich tez odpowiedział: „Jeżeli nie mogę zostać odparty przez świadectwo Pisma albo rozsądek rozumu, nie wierzę ani papieżowi, ani soborom, ponieważ jest oczywiste, że często błędzili i sobie zaprzeczali. Jak długo moje sumienie jest uwięzione w Bożym Słowie, nie chcę i nie mogę niczego odwołać, ponieważ jest czymś niepewnym i zagrażającym błogosławieństwu, aby czynić coś przeciwko sumieniu. Bóg mi dopomoże, Amen¹⁹⁶”.

Słowa te przeszły do historii Reformacji i stały się w pewnym stopniu programowymi dla współczesnej protestanckiej teorii religii i sumienia. Huber jednak zwraca tu uwagę na kolejne napięcie, które kształtuje luterską teologię sumienia. Mianowicie, wolne sumienie jest uwięzione przez Boże słowo. Innymi słowy, Bóg kształtuje sumienia ludzi, którzy żyjąc w świetle Bożego usprawiedliwienia, czynią je zdolnymi do służby innym. W konsekwencji, „wolność sumienia wyraża wolność wiary, ale przede wszystkim jako zobowiązanie, a nie jako autonomia czy indywidualność”¹⁹⁷. Jednocześnie,

¹⁹⁴ Tamże, s. 42.

¹⁹⁵ Reinhard Schwarz, *Martin Luther - Lehrer der christlichen Religion*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, s. 161.

¹⁹⁶ Brecht, *Martin Luther...* tamże, s. 438n. Należy tu jeszcze dodać, że słynny zwrot “Tak oto stoję, inaczej nie mogę” (*Ich kann nicht anders, hier stehe ich*) został dodany w późniejszych opracowaniach, w związku z czym jego autentyczność jest niepewna.

¹⁹⁷ Fourie, *Communicative Freedom...*, tamże, s. 43.

zgodnie z dialektyczną antropologią Lutra, sumienie nigdy nie jest neutralne; przynależy albo do rzeczywistości Boga, albo do rzeczywistości diabła. Wolne sumienie musi więc być kontrolowane przez Boga, jest przez niego przejmowane w procesie wyzwania człowieka spod władzy grzechu.

(3) Z wolności wiary i wolności sumienia wynika wolność w społeczeństwie. Podobnie jak w poprzednich przypadkach, również ten aspekt musi być odniesiony do odpowiadającego mu obszarowi teologii Lutra, a mianowicie, do nauki o dwóch regimenciech. Jest ona przedstawiona w rozdziale poświęconym etyce ewangelickiej, więc w tym miejscu wystarczy wspomnieć o jej istocie. Teoria Lutra dąży mianowicie do zilustrowania przekonania, że świat jest areną walki pomiędzy dobrem a złem, a oba regimencie uczestniczą w niej jako narzędzia Boga¹⁹⁸. W konsekwencji, wolność chrześcijanina nie jest nigdy sprawą prywatną, uzasadniającą jego wycofywanie się ze świata albo zamykającą go w jedynie sferze duchowości. Przeciwnie, nakłada na niego obowiązek uczestniczenia w życiu innych, a więc też w życiu społecznym, aby właściwie pełnić swą funkcję w realizacji Bożego porządku. Przytaczany już dokument „Kościół wolności” przekonuje tu, że „Usprawiedliwienie obiecane w Ewangelii i kształtujące rzeczywistość uwalnia z fałszywych zależności w świecie i uzdalnia do odpowiedzialności za bliźnich w codzienności własnego życia”¹⁹⁹.

Wyszczególnione trzy wymiary wolności wymagają jeszcze pewnego komentarza. W historii myśli politycznej Luter zapisał się bowiem jako ten, który utrwalił kult władzy w społeczeństwie niemieckim, co narusza jego obraz jako „teologa wolności”. Z pewnością teza o roli doktryny luteranckiej w utrwalaniu porządku opartego ścisłą hierarchią władzy znajduje swe potwierdzenie w historii, nawet jeżeli rozpatrywać jej pośredni wpływ na społeczeństwo. Lata nazizmu, który wykorzystywał luteranizm do uzasadniania i kształtowania swojego autorytetu w narodzie najlepiej tego dowodzą, choć są jednocześnie świadectwem najbardziej perfidnych manipulacji religią, jakie można było sobie wyobrazić. Jednakże koniecznym jest wyróżnić tutaj trzy zastrzeżenia osłabiające wniosek o korelacji kultu władzy i teologii luteranckiej: po pierwsze, dla Lutra

¹⁹⁸ Zob. Kurt Aland (red.), *Lutherlexikon*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989, s. 244nn.

¹⁹⁹ *Kirche der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 44.

pierwotnym założeniem była nie tyle jakość porządku społecznego jako celu samego w sobie, ale jako celu w realizacji Bożego mandatu. Po drugie, koncepcja wolności Lutra właśnie dlatego była tak głęboko wrośnięta w jego teologię, że, jak już zaznaczano, posłuszeństwo władzy świeckiej było niejako relatywizowane. Po trzecie, nauka społeczna Reformatora, choć dość rozbudowana, nie była nigdy przez niego usystematyzowana. Pisał często *ad hoc*, odnosząc się do danego momentu i kontekstu, stąd też nie została ona przedstawiona nigdy w postaci konkretnego systemu. Ponadto, należy pamiętać o tym, że dzieło Lutra było poddawane interpretacjom i opracowaniom, które wykorzystywały, często nadużywając, jego teologię dla własnych celów. Tak było podczas obchodów czterechsetlecia Reformacji, w których teolog z Wittenbergi był przedstawiany jako niemiecki bohater narodowy. W jeszcze większym, wręcz skrajnym stopniu koncepcje Lutra były reinterpretowane przez teologów w służbie narodowego socjalizmu, takich jak Ludwig Müller czy Emanuel Hirsch. Zwłaszcza ten drugi, w swym opracowaniu luterskiej nauki o dwóch Królestwach, dokonał jej bardzo daleko idącej instrumentalizacji dla uzasadniania podziału między władzą świecką i duchowną oraz między polityką i religią, przez co stworzył teologiczną legitymizację narodowosocjalistycznego państwa²⁰⁰.

3.3. Dietricha Bonhoeffera teologia wolności odpowiedzialnej w „dorastającym” świecie

Dietrich Bonhoeffer jest z pewnością jednym z najważniejszych teologów chrześcijańskich (nie tylko protestanckich) XX wieku. Jego dzieła i stwierdzenia są jednymi z najczęściej cytowanych, komentowanych oraz opracowywanych i wciąż inspirują teologów z całego świata. Przyczyn tego jest z pewnością wiele i wyrastają one zarówno ze sfery intelektualnej, jak i z całej jego postawy. Gdyby

²⁰⁰ Anulf von Scheliha, *Emanuel Hirsch als Dogmatiker: Zum Programm der "christlichen Rechenschaft" im „Leitfaden zur christlichen Lehre"*, Berlin-New York: De Gruyter 1991, s. 31.

chcieć w kilkunastu zdaniach dokonać charakterystyki życia i dzieła niemieckiego teologa, należałoby z pewnością uwzględnić specyfikę jego biografii i jego teologii, przyjmując za pierwsze założenie, że obie głęboko się przenikały, a ta druga bardzo wyraźnie odzwierciedla pierwszą.

Życie Bonhoeffera określały takie fakty jak, chronologicznie, pochodzenie z zamożnej, berlińskiej elity intelektualnej, rodzinne doświadczenia I wojny światowej, studia teologiczne i praca duszpasterska w trudnych środowiskach, takich jak parafia dla niemieckich emigrantów w Barcelonie czy w Wedding, dzielnicy Berlina, w której dominowały sympatie socjalistyczne, pobyt w Rzymie, działalność ekumeniczna, uczestnictwo w działaniach Kościoła Wyznającego (*Bekennende Kirche*)²⁰¹, bezkompromisowy opór przeciwko Hitlerowi, kontakty i podróż do Stanów Zjednoczonych, założenie i prowadzenie wspólnoty w Finkewalde, wreszcie, udział w ruchu oporu, kilkuletnie więzienie i egzekucja na miesiąc przed ostateczną kapitulacją nazistowskich Niemiec. Wszystkie te fakty kształtowały jego teologiczną refleksję. Oczywiście, formowana ona była w równym stopniu przez studia i lekturę teologiczną, a w teologii Bonhoeffera można odnaleźć wpływy Augustyna, Friedricha Schleiermachera, Adolfa von Harnacka, Ernesta Troeltscha i innych teologów liberalnych, amerykańskiej teologii *Social Gospel*, Karla Holla, a nade wszystko Lutra i Karla Bartha. Bonhoeffer łącząc swą interpretację wspomnianych autorów z doświadczeniami swego życia stworzył oryginalną syntezę teologiczną, którą uwiarygodniał swoją postawą. Głównym motywem jego myśli był Kościół i właśnie istocie i naturze Kościoła podporządkowywał inne obszary teologii. Kościół ujmował jako żywą rzeczywistość, najbardziej prawdziwą z wszystkich, dlatego, że jak zdecydowanie twierdził, Kościół to Ciało Chrystusa, to sam Chrystus, egzystujący jako wspólnota (jako Zbór) w doczesnej rzeczywistości. Pod koniec swego życia, Bonhoeffer formułował swój najsłynniejszy projekt teologiczny, o życiu i roli Kościoła i chrześcijan w świecie, który nieuchronnie przestaje być religijny. Swoje idee berliński teolog zawierał w listach, które wysyłał do swego przyjaciela, Eberhardta Bethgego, a które później zostały opublikowane pod tytułem „Opór i poddanie” (*Widerstand und Ergebung*).

²⁰¹

Historia Kościoła Wyznającego zostanie przedstawiona w rozdziale czwartym.

Teologia Bonhoeffera wyróżnia się bardzo mocnym respektowaniem zdobyczy nauk społecznych i filozofii. Jego naukowe dzieła są pełne odwołań do socjologii i do teorii kultury. Działalność ekumeniczna przyczyniała się również do jego otwartości na teologiczne inspiracje innymi wyznaniem chrześcijańskimi, co zresztą prowokowało do wysuwanych w jego stronę oskarżeń o „katolicyzowanie”. Do końca życia starał się zachować, jak to określał, „uczciwość intelektualną” (*Intellektuelle Redlichkeit*). To czyni jego refleksję świeżą i atrakcyjną również w dzisiejszych dociekaniach teologicznych.

Dla Hubera Bonhoeffer jest najważniejszym ze współczesnych inspiratorów teologicznych. W refleksji byłego przewodniczącego Rady EKD można odnaleźć wiele myśli i koncepcji, które wyrażał berliński teolog. W praktycznie każdej swej książce i w swym artykule Huber odwołuje się do intuicji autora „Oporu i Poddania” odnoszących się do Chrystusa, Kościoła, człowieka, chrześcijaństwa, odwagi, wolności, odpowiedzialności. Można go wręcz nazwać kontynuatorem myśli Bonhoeffera we współczesnych warunkach kulturowych i społecznych.

Szczególnym świadectwem takiego teologicznego dziedziczenia i pokrewieństwa jest książka pt. „Dietrich Bonhoeffer. Na drodze do wolności” (*Dietrich Bonhoeffer. Auf dem Weg zur Freiheit*), którą Huber opublikował na początku 2019 roku. Kluczem hermeneutycznym, w którym odczytuje życie i dzieło berlińskiego teologa jest właśnie założenie o komplementarności i przenikaniu obu: „Kiedy zajmowałem się myślą Bonhoeffera doświadczyłem tego, że jego największe tematy zaczynają się wyjaśniać właśnie wtedy, kiedy zakorzeni się je w jego historii życia”²⁰². W przedmowie do tej książki Huber podkreśla, że: „W pełnej zmian historii Bonhoeffera wiara i życie, teologia i opór są ściśle ze sobą powiązane. Dlatego opłaca się rozważać jego myśl wychodząc z fundamentu tworzonego przez jego biografię (...) Myślenie jest zakorzenione w biografii, ale nie jest w niej uwięzione. W swym myśleniu Bonhoeffer zawsze wychodził poza swój własny czas i własną egzystencję. Jego teologia rozwinęła się w zaskakujący sposób właśnie wtedy, kiedy jako więzień reżimu był uznany

²⁰² Wolfgang Huber, *Dietrich Bonhoeffer: Auf dem Weg zur Freiheit. Ein Porträt*, München: C.H. Beck 2019, s. 14.

za skazanego na bezczynność. Jego gotowość do tego, aby ciągle rozpoczynać na nowo, przydała się właśnie w tym czasie”²⁰³.

Za najważniejsze obszary, w których dzisiejsza teologia i dzisiejszy Kościół mogą się inspirować myślą Bonhoeffera, Huber uznaje pytania o zakres oporu politycznego, odpowiedzialność za utrzymanie i wprowadzanie pokoju, rolę Kościoła w społeczeństwie i polityce, a nade wszystko jego zagadnienie wolności i chrześcijaństwa w świecie, który się gwałtownie modernizuje.

To ostatnie emerytowany ewangelicki biskup Berlina wyraził bardzo dobitnie w swym znanym wykładzie, który został wygłoszony w Rzymie i który pod tytułem „Dietrich Bonhoeffer – protestancki święty?” przedstawiał życie i teologię Bonhoeffera. Odczyt nawiązywał do tych faktów z życia autora „Oporu i poddania”, które łączyły się z Rzymem i Kościołem katolickim, ale stanowił również okazję do przedstawienia autorskiej interpretacji tej teologii, koncentrującej się na jej znaczeniu dla współczesności. Stąd też Huber podkreślał, że: „Siła teologii Bonhoeffera jako całości leży przede wszystkim w tym, że nie bał się on nowoczesności. To właśnie zainteresowanie współczesną świadomością naukową zainspirowało go do teologicznej krytyki religijnej. Ta nowoczesność jest jednak jednym ze znaków sygnalizujących człowieka, który staje się dorosły. Bonhoeffer ujmuje tym pojęciem fundamentalną postawę, jaka rozwinęła się w Europie pod wpływem światopoglądu bazującego na wiedzy. To, aby poważnie potraktować dojrzałość człowieka, jest nakazem uczciwości intelektualnej. Jest czym intelektualnie nieuczciwym wykorzystywać luki w aktualnym stanie wiedzy, aby przypisywać Bogu funkcję wypełniania tych luk”²⁰⁴.

Cytat odnosi się do jednej z najbardziej znanych koncepcji Bonhoeffera, według której chrześcijaństwo stoi przed koniecznością radykalnej zmiany sposobu, w jakim jest wyrażane w świecie. Jest to konsekwencją procesu dorastania świata (przejmując twierdzenie Kanta o „świecie, który staje się dorosły”, *der mündig gewordene Welt*) i stopniowego przejmowania przez wiedzę naukową odpowiedzi, których dotychczas dostarczała religia. „Rozpoczęty w XIII

²⁰³ Tamże, s. 3.

²⁰⁴ Wolfgang Huber, *Dietrich Bonhoeffer – ein evangelischer Heiliger?* – Zob. w: https://www.ekd.de/070503_huber_rom.htm [12.03.2019].

wieku proces (nie chcę wdawać się w dyskusję na temat konkretnej daty) w kierunku ludzkiej autonomii (rozumiem pod tym pojęciem odkrycie praw, według których żyje świat w nauce, społeczeństwie, polityce, sztuce, etyce, religii) doszedł w naszej epoce do pewnej pełni. Człowiek nauczył się we wszystkich ważnych sprawach radzić sobie bez »roboczej hipotezy: »Bóg«. W pytaniach naukowych, dotyczących sztuki, pytaniach etycznych jest to oczywistość, której prawie nie śmie się podważać; od 100 lat dotyczy to również w przeważającej mierze pytań religijnych; okazuje się, że wszystko działa również bez „Boga” i to równie dobrze jak przedtem, podobnie jak w obszarze naukowym »Bóg« ciągle wypierany jest z życia, traci fundament”²⁰⁵. Ta rewolucyjnie brzmiąca prognoza jest konsekwencją procesów sekularyzacyjnych, które obserwuje Bonhoeffer, jak i teologicznej i filozoficznoreligijnej refleksji. Metodologicznym fundamentem jest dla niej stwierdzenie, że religia jest, i to przekonanie towarzyszyło Bonhoefferowi nie tylko w ostatnim okresie jego twórczości, zakorzeniona w ludzkich myślach i ludzkich działaniach, jest więc ziemskiego pochodzenia: „Religia jest najwyższym osiągnięciem ludzkiej kultury, wspólnota religijna zatem koroną wspólnoty kulturowej. Sprawia, że ubogaca się fenomen życia i dokonuje się formacja duchowa. Jest więc ważną, najwznioślejszą, ale jednak tylko częścią całości kultury, rozumianą nie samą z siebie, ale wyprowadzaną z kultury. Z pojęcia religii nie można więc wydobyć pojęcia wspólnoty. Pozostaje ono ciągle indywidualistyczne i atomistyczne. Wspólnota religijna jest formą ludzkości w Adamie; ostatnią bezskuteczną próbą wydobywania się poza samozawinioną samotność, wyzwolenia samego siebie”²⁰⁶.

Przełom w ludzkim postrzeganiu, który wieszczy Bonhoeffer, nie oznacza bynajmniej odejścia od Boga. Przeciwnie, niemiecki teolog oczekuje, że pozbycie się przez chrześcijaństwo szaty religii odsłoni pełniej Boże orędzie, skierowane przez Boga do człowieka²⁰⁷. Jednak będzie to wymagać od chrześcijan zupełnie

²⁰⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München: Christian Kaiser Verlag 1955, s. 215. Dz. cyt. za: Piotr Kopiec, *Wiarygodność Kościoła w teologicznej interpretacji Dietricha Bonhoeffera*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 236.

²⁰⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Das Wesen der Kirche*, München: Christian Kaiser Verlag 1986, s. 53. Dz. cyt. za: Kopiec, *Wiarygodność Kościoła...*, tamże, s. 106.

²⁰⁷ Péter Szentpétery, *Dietrich Bonhoeffer und der heutige religiöse Pluralismus*, „Roczniki Teologiczne” z. 7 “Teologia Ekumeniczna” 62(2015), s. 124.

nowych form wyrażania wiary. Oznacza to również, że przed głębokimi transformacjami stanie Kościół²⁰⁸.

Jak już wspomniano, eklezjologia jest centrum teologicznej refleksji autora „Oporu i poddania”. W uogólnionej definicji, Kościół jest miejscem obecności Chrystusa na świecie, w istocie chrześcijanie, gromadzący się w Kościele uobecniają Chrystusa. Stąd też przed Kościołem, pojętym jako wspólnota wiernych stoi fundamentalne zadanie trwania przy Chrystusie w jego cierpieniach. To przekonanie szczególnie dochodzi do głosu w ostatnim okresie teologii Bonhoeffera, w którym *kenoza* jest pewnym słowem kluczowym.

Wszystkie te twierdzenia bardzo skrótowo przedstawionej teologii Bonhoeffera dostarczają głębokich inspiracji dla Hubera. Dotyczy to wielu obszarów jego refleksji, choć emerytowany biskup Berlina przyznaje, że prognozy dotyczące bezreligijnego chrześcijaństwa nie potwierdziły się, przynajmniej do teraz: „Bonhoeffera krytyka religii nie daje się utrzymać. Religia pozostaje częścią rzeczywistości życia. I pozostaje koniecznym kształtem wiary chrześcijańskiej”²⁰⁹, stwierdzał Huber w przytaczanym już wystąpieniu wygłoszonym w Rzymie, w 2007 roku. Niemniej jednak rozwijane przez niego takie zagadnienia jak teologia modernizmu, teologia społeczna, czy eklezjologia trudno sobie wyobrazić bez odniesienia do myśli berlińskiego teologa. W wielkim stopniu dotyczy to również istoty pojęcia wolności odpowiedzialnej.

W teologii Bonhoeffera wolność również jest słowem kluczowym, przy czym chodzi przede wszystkim o wolność chrześcijanina. Wolność ta jest całkowicie uwarunkowana chrystologicznie, tzn. człowiek doświadcza wolności jedynie w relacji z Chrystusem i dzięki niemu. Odpowiada to radykalnego chrystocentryzmowi, który dominuje nad całym systemem teologicznym autora „Oporu i poddania”.

Bardzo dobitnie przekazuje to fragment ze słynnej książki zatytułowanej „Naśladowanie” (*Nachfolge*), będącej głębokim studium antropologicznym naśladowcy Chrystusa. Dla Bonhoeffera ta relacja jest pierwotnym czynnikiem konstytuującym całą egzystencję chrześcijanina. Bardzo szczegółowo

²⁰⁸ Jürgen Henkys, *Dietrich Bonhoeffers Gefängnisgedichte. Beiträge zu ihrer Interpretation*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1986, s. 66nn.

²⁰⁹ Huber, *Dietrich Bonhoeffer – ein evangelischer Heiliger?*, tamże.

przeprowadzona teologiczna analiza relacji człowieka, który podąża za Jezusem podejmuje wiele wątków: posłuszeństwa, cierpienia, samotności, Kościoła, nadzwyczajności chrześcijaństwa. Dominantą jest jednak przekonanie, że naśladowanie Chrystusa, a więc poddanie się pod jego jarzmo, jest jedyną drogą wydostania się z niewoli uwarunkowań świata: „Jezus wzywał wszystkich obciążonych wszelakimi cierpieniami i brzemionami, aby zrzucili swe jarzmo i przyjęli Jego słodkie jarzmo i lekkie brzemię. Jego jarzmo i jego brzemię to krzyż. Idąc pod tym krzyżem nie doświadcza się niedoli i rozpacz, lecz wypoczynek i radość dla duszy, jest to największa radość. Idziemy nie pod prawami i ciężarami sporządzonymi przez nas samych, ale spod jarzmem Tego, który nas zna i sam pod owym jarzmem idzie. Pod jego jarzmem jesteśmy pewni jego bliskości i wspólnoty z Nim”²¹⁰.

Taka koncepcja antropologiczna, w której jarzmo naśladowania Chrystusa jest w rzeczywistości totalnym wyzwoleniem, przenika kolejne obszary refleksji Bonhoeffera. Wśród nich szczególne znaczenie dla tematu pracy ma opracowana przez Bonhoeffera koncepcja etyczna, którą berliński teolog przedstawił w książce „Etyka” (*Ethik*). Etyka jest dla niego wyrazem obecności Chrystusa w świecie, jego rzeczywistego wejścia w momencie wcielenia w rzeczywistość²¹¹, choć jednocześnie zdaje on sobie sprawę, że jest to teologiczne ujęcie, odbiegające od powszechnego ujęcia etyki.

Hanfried Müller, autor jednego z najbardziej znanych opracowań teologii Bonhoeffera zauważa, że w teologicznym ujęciu etyki wyszczególnia on trzy płaszczyzny wyznaczone przez etapy zbawczego działania Chrystusa: wcielenia, usprawiedliwienia i zmartwychwstania²¹². Zmartwychwstanie zaś prowadzi nieodmiennie do prostej teologicznej konstatacji, że Chrystus pokonał śmierć. W konsekwencji, chrześcijanin żyje w Chrystusie i dzięki niemu, więc życie jako takie jest powołaniem chrześcijanina. Stąd berliński teolog wyprowadza konkluzję, iż treścią etyki jest życie odpowiedzialne.

²¹⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, Christian Kaiser Verlag, München 1961, s. 68n, Dz.cyt. za: Kopiec, *Wiarygodność Kościoła...*, tamże, s. 151n.

²¹¹ Tamże, s. 211.

²¹² Hanfried Müller, *Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zur Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrichs Bonhoeffers theologischer Entwicklung*, Leipzig: Kohler u. Amelang 1961, s. 325.

Życie odpowiedzialne przejawia się na cztery sposoby. Po pierwsze, jest to odpowiedzialność za innych, zawierająca się w pojęciu zastępstwa (*Stellvertretung*), odnoszonego pierwotnie do zastępczego działania Chrystusa i przenoszonego na każdego Jego naśladowcę. Po drugie, realizuje się w podejmowaniu ryzyka rozstrzygnięć etycznych. Po trzecie, musi być uzgadniane, dotyczące rzeczywistości przemienionej przez wcielenie. Po czwarte wreszcie, zawiera się w nim wolność, rozumiana jako wzięcie odpowiedzialności aż do końca, aby „rzeczywistość rozdarta stała się rzeczywistością zjednoczoną w Chrystusie”²¹³.

W ten sposób spina się w teologii Bonhoeffera zakres pojęcia, które można określić jako wolność odpowiedzialna. Chrześcijanin, jako naśladowca Chrystusa, jest wolny wolnością, którą otrzymuje. Podejmując decyzję o naśladowaniu wkracza w rzeczywistość, która stanowi całkowicie inną jakość, co bardzo obrazowo opisuje teolog: „uczeń jest rzucony w całkowitą niepewność (tzn. tak naprawdę w absolutną pewność i bezpieczeństwo wspólnoty z Jezusem), z kategorii pojmwalnych i policzalnych (tzn. tak naprawdę całkiem niepoliczalnych) w kategorii całkowicie niepojmwalne, przypadkowe (tzn. tak naprawdę w jedynie konieczne i pojmwalne); z zakresu skończonych możliwości (tzn. tak naprawdę nieskończonych możliwości) w zakres nieskończonych możliwości (tzn. tak naprawdę w jedynie uwalniającą rzeczywistość”²¹⁴.

Jednocześnie chrześcijanin musi być zawsze we wspólnocie Kościoła, skoro to Kościół jest miejscem, gdzie spotyka Jezusa, oferującego mu wolność. To z kolei powoduje, że naśladowca Chrystusa musi podejmować odpowiedzialność za swych współbraci w Kościele oraz odpowiedzialność za zadanie, jakie Kościołowi jest postawione przed światem. W książce „Konsekwencje wolności chrześcijańskiej” Huber przypomina, że dla Bonhoeffera Kościół jest „nową wolą Boga dla ludzkości”, jest świadectwem Bożych intencji, opisując egzystencję ludzką pojęciami stworzenia, grzechu,

²¹³ André Dumas, *Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer*, Genève: Labor et fides 1968, s. 171.

²¹⁴ Bonhoeffer, *Nachfolge*, tamże, s. 65. Dz. cyt. za: Kopiec, *Wiarygodność Kościoła...*, tamże, s. 151.

usprawiedliwienia, uświęcenia i odkupienia²¹⁵. Przekazywanie światu tej prawdy jest treścią odpowiedzialności chrześcijan.

W ostatnich latach swego życia, opracowując w więzieniu swoją wizję przyszłości chrześcijaństwa w zsekularyzowanym świecie, berliński teolog przewidywał nowe formy wyrażania słowa Bożego: „Nie jest naszą rzeczą prorokować, kiedy przyjdzie dzień – ale dzień ten przyjdzie na pewno – w którym ludzie będą znowu powołani, aby tak wypowiadać Słowo Boże, że świat pod nim będzie się zmieniał i odnawiał. Będzie to nowy język, nowa mowa, może całkowicie niereligijna, ale uwalniająca i zbawiająca, jak Słowa Jezusa. Będzie to mowa, której człowiek się przerazi i przez którą zostanie pokonany, mowa nowej sprawiedliwości i prawdy, mowa, która głosi pokój Boga z człowiekiem i bliskość jego Królestwa”²¹⁶. Kościół w tej nowej rzeczywistości będzie musiał poszukiwać swego miejsca. Ale niezależnie od jakichkolwiek uwarunkowań, będzie Kościołem tylko wtedy, „kiedy będzie dla innego” (*für andere da*)²¹⁷.

Zarysowany szkic wybranych fragmentów teologii Bonhoeffera jest jedynie pewnym muśnięciem bardzo głębokich refleksji, które formułował berliński teolog w odniesieniu dla najistotniejszych tematów chrześcijaństwa, świata i ludzkiej egzystencji. Jego chrystologicznie uwarunkowane antropologia i eklezjologia, do której inherentnie przynależy zagadnienie wolności i odpowiedzialności, a także odważne prognozy dotyczące zsekularyzowanego świata i miejsca Kościoła w tym świecie, stały się wpływowymi inspiracjami dla wielu chrześcijan, którzy widzieli w nich wezwanie do aktywnego zaangażowania w sprawy światowe: w politykę, w społeczeństwo i w kulturę. Spoglądając dziś na kolejne pokolenia teologów i działaczy chrześcijańskich bardzo wyraźnie widać, jak bardzo dzieło Bonhoeffera określało ich widzenie rzeczywistości. Wniosek taki bez wątpienia odnosi się również do Wolfganga Hubera, który nie tylko szeroko i bezpośrednio czerpie z dorobku pisarskiego berlińskiego teologa,

²¹⁵ Fourie, *Communicative Freedom...*, tamże, s. 60.

²¹⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München Christian Kaiser Verlag 1955, s. 207. Dz. cyt. za: Kopiec, *Wiarygodność Kościoła...*, tamże, s. 247.

²¹⁷ Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung...*, tamże, s.261. Dz. cyt. za: Kopiec, *Wiarygodność Kościoła...*, tamże, s. 247.

ale też który swoje idee odnoszące się do Kościoła i chrześcijaństwa dzisiaj rozwija wytyczonymi przez swego poprzednika szlakami.

Teologia i życie Bonhoeffera odsyłają do najciemniejszego okresu w historii chrześcijaństwa w Niemczech, z którym wiąże się również kolejny fragment dysertacji, dotyczący Deklaracji Barmeńskiej.

3.4. Deklaracja z Barmen i jej znaczenie dla współczesnego ewangelicyzmu

Można zaryzykować opinię, że Deklaracja z Barmen oraz ukonstytuowany na jej fundamencie ruch Kościoła Wyznającego fundamentalnie określają współczesny ewangelicyzm. Dokument ogłoszony w 1934 roku na synodzie Kościoła w Barmen, obecnie dzielnicy miasta Wuppertal w Nadrenii, stał się dla chrześcijan ewangelickich źródłem wiarygodności i tożsamości po latach współpracy albo przynajmniej milczącej akceptacji znacznej liczby protestantów dla poczynań narodowosocjalistycznego państwa. O jego znaczeniu świadczy chociażby fakt, że w konstytucji Ewangelickiego Kościoła w Niemczech jest określony (pośrednio) jako źródło sformułowań teologicznych fundamentów, co wyraźnie pokazuje 3 paragraf pierwszego punktu tej konstytucji: „Ewangelicki Kościół w Niemczech afirmuje, wraz ze swymi Kościołami członkowskimi rozstrzygnięcia przyjęte przez pierwszy synod wyznaniowy w Barmen. Uznaje swe zobowiązanie, jako Kościół wyznający, aby realizować orzeczenia z okresu walki o Kościół dotyczące istoty, mandatu i porządku Kościoła. Wzywa Kościoły członkowskie do przyjmowania świadectwa braci i sióstr. Pomaga tam, gdzie jest to konieczne, do wspólnego odpierania błędnych nauk destrukcyjnych dla Kościoła”²¹⁸. Powyższy cytat ukazuje, że współczesny Kościół uznaje istotową ciągłość pomiędzy sobą, a Deklaracją z Barmem z 1934, choć współczesna instytucja Ewangelickiego Kościoła w Niemczech powstała w 1948 roku. Jednoznacznie dowodzi to znaczenia tego dokumentu.

²¹⁸ *Grundordnung der EKD.*

Deklaracja z Barmen jest na wiele sposobów wykorzystywana również dzisiaj, jako źródło inspiracji teologicznej w ujmowaniu wyzwań współczesności. Odwołania do niej są również niezwykle częste w teologii Hubera i w dwojaki sposób. Bezpośrednio, kiedy berliński biskup nawiązuje do tego dokumentu w rozwijanych przez siebie propozycjach dla Kościoła i społeczeństwa, również tych dotyczących zagadnienia odpowiedzialności. Pośrednio, przez instytucję Ewangelickiego Kościoła w Niemczech, dla której, jak już zaznaczono, deklaracja jest źródłem tożsamości teologicznej i która jest przecież miejscem wieloletniej działalności Hubera.

Stąd też w niniejszej dysertacji nie może zabraknąć choćby krótkiego nawiązania do tego aktu, wraz ze szkicowym przedstawieniem historii jego powstania. Istotnym jest zaprezentowanie, jak dzisiaj treść deklaracji jest wykorzystywana teologicznie.

3.4.1. Historia Walki o Kościół i powstanie Deklaracji Barmeńskiej

Bezpośrednim kontekstem powstania Deklaracji Barmeńskiej jest sprzeciw wobec stopniowego podporządkowywania sobie społeczeństwa niemieckiego przez narodowych socjalistów, zarówno przez zdobywanie władzy ideologicznej, jak i politycznej. Dotyczyło to również kręgów ewangelickich, w których znajdowali się ludzie chętnie przyjmujący pomysły Hitlera. Dużą rolę w takim teologiczno-kościelnym sprzyjaniu nazistom odegrały przynajmniej dwa czynniki. Po pierwsze, był to antysemityzm. Jego niemiecka wersja nie była wcześniej jakoś szczególnie silna – na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku bardziej antysemicka była na przykład Rosja, co ilustrowała pularność „Protokołów mędrców Syjonu”, sfabrykowanych przez carską *ochranę* czy działanie tzw. czarnych sotni, a także Austro-Węgry, gdzie w 1890 roku powołano do życia Partię Antysemicką, której czołowymi postaciami byli Louis von Liechtenstein oraz Karl Luger. Obaj mieli duży wpływ na Hitlera²¹⁹.

W Niemczech antysemityzm w przestrzeni politycznej pojawił się w czasie rządów Bismarcka. Kiedy w 1879 roku „żelazny kanclerz” rozszedł się z

²¹⁹ Jan Balicki, *Dyskryminacja rasowa. Przeszłość i teraźniejszość*, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie 1986, s. 45.

partią narodowych liberałów, w której uczestniczyło wielu Żydów, zaczął wykorzystywać antysemityzm, aby pozyskać konserwatystów. Walka polityczna dokonywała się przy tym na kilku frontach: katolickie Centrum odnosiło się do zakorzenionej w historii teologii niechęci wobec Żydów, protestancy konserwatyści atakowali żydowskich rewolucjonistów mając na myśli nauki Marksa, atakowano też żydowskich kapitalistów przez Unię Chrześcijańsko-Socjalistycznych Robotników pod kierownictwem Adolfa Stoeckera. W 1880 roku powstała Liga Antysemicka, która wprowadziła posłów do Reichstagu²²⁰.

Takie antysemickie nastroje zaznaczyły się znacznie bardziej po klęsce Niemiec w I wojnie światowej. Upokorzenie postanowieniami Traktatu Wersalskiego, powojenny chaos, szalejąca hiperinflacja i kryzys gospodarczy powodowały coraz głębsze podziały społeczne i skłaniały do poszukiwania kozłów ofiarnych²²¹. Dodatkowo, coraz mocniej zaznaczała się pewnego rodzaju wojna kulturowa, której areną była Republika Weimarska. Z jednej strony, u części społeczeństwa niemieckiego wciąż żywe były pewne idee mesjanistyczne, które reprezentowali na przykład Oswald Spengler czy Arthur Moeller van den Bruck, przedstawiciele tzw. konserwatywnej rewolucji. Pierwszy opublikował słynne dzieło pod tytułem „Upadek świata zachodniego” (*Untergang des Abendlandes*), deklaruje upadek dotychczasowej kultury. Przyjmując cykliczną koncepcję czasu, uważał, że I wojna światowa zapoczątkuje koniec zachodniej cywilizacji. Zdegenerowanemu światu zachodniemu (który zdaniem Spenglera uosabiały Francja i Anglia) przeciwstawiał wizję społeczeństwa idealnego, w którym wszystkie grupy i warstwy społeczne współpracują ze sobą, podporządkowując się rządowi dyktatora. Drugi forsował ideę trzech rzeszy: pierwszej, która ukształtowała średniowieczną Europę, drugą, która została zniszczona przez Traktat Wersalski i trzeciej, która ma powstać i dojść do świetności pod niezwyciężonym wodzem²²². Idea ojczyzny czystej moralnie sięgała również epoki romantycznej i koncepcji Fichtego czy też Hegla. Dla tej

²²⁰ Tamże, s. 49.

²²¹ Diether Raff, *Deutsche Geschichte. Vom Alten Reich zur Zweite Republik*, München: Max Hueber Verlag 1989, s. 275.

²²² Władysław Czapliński, Adam Galos, Waclaw Korta, *Historia Niemiec*, Wrocław: Ossolineum 1990, s. 711.

opcji światopoglądowej Republika Weimarska była ciałem obcym, tworem politycznym nie mającym nic wspólnego z prawdziwymi Niemcami.

Z drugiej strony Niemcy weimarskie przeżywały rozkwit kultury. Berlin należał wtedy do czołówki centrów kulturowych Europy i całego świata. Liczne teatry i opery wystawiały coraz to nowe sztuki, które zaskakiwały i często bulwersowały odwagą czy wręcz bluźnierczym stosunkiem do tradycyjnych wartości. Stolica była również centrum wydawniczym i medialnym, w którym ukazywały się liczne czasopisma. Położona w podberlińskim Babelsbergu wytwórnia filmowa *Ufa* aspirowała do miana najważniejszej na świecie. Świat kultury był w dużej mierze bardzo krytycznie nastawiony do wartości uznawanych za istotne dla narodu niemieckiego, jak Ojczyzna, patriotyzm, religia czy rodzina. Tradycyjny model społeczny ukazywano jako pozostałość starego świata i przedstawiano w krzywym zwierciadle. Ponieważ środowiska twórców były w dużej mierze złożone z ludzi pochodzenia żydowskiego, to właśnie na nich skupiała się złość upokarzanych Niemców, tęskniących za dawnym porządkiem. Żydami była bowiem większość dziennikarzy i opiniotwórców, jak Karl Tucholski, Theodor Wolff, Ernst Bloch, prawie wszyscy reżyserzy i większość dramatopisarzy. Do Żydów należały najlepsze wydawnictwa liberalne, najbardziej renomowane galerie i liczące się tytuły prasowe, jak na przykład „Berliner Tageblatt”. Wreszcie Żydami było wielu poczytnych pisarzy. Praktycznie więc w każdej dziedzinie sztuki, czy w architekturze, czy też muzyce, czy malarstwie, a więc tam gdzie zaszły największe zmiany, najbardziej godzące w konserwatystów, aktywnie uczestniczyli Żydzi. Wojna kulturowa, w której konserwatyzm był uważany za niemiecki, a liberalizm za żydowski, stała się jedną z najważniejszych przyczyn antysemityzmu i ułatwiła dojście Hitlera do władzy²²³.

Po drugie, wielu niemieckich ewangelików sympatyzowało z Hitlerem, ponieważ odpowiadał na ich potrzebę zaspokojenia dumy narodowej, która została głęboko podważona po klęsce I wojny światowej. Ewangelicyzm był przez nich często utożsamiany z niemieckością, co zresztą miało również swoje teologiczne korzenie w kierunkach protestantyzmu kulturowego, wspieranych

²²³ Karlheinz Dederke, *Reich und Republik. Deutschland 1917-1933*, Stuttgart: Klett-Cotta 1984, s. 30.

przez Bismarcka. Charakterystycznym było na przykład identyfikowanie Lutra z niemieckim bohaterem narodowym, co osiągnęło swoje apogeum podczas obchodów czterechsetlecia Reformacji, a z czym walczył Karl Holl, wybitny przedstawiciel tzw. neoortodoksji luterńskiej. W latach dwudziestych tego typu tendencje i prądy ideologiczne doprowadziły do powstania takich organizacji jak na przykład założony w 1921 roku „Związek Walki o Niemiecki Kościół”. Charakterystyka jego postulatów wyraźnie ukazuje kierunki popularne w tych kręgach. Związek „prezentował doktrynę, według której chrześcijaństwo było religią aryjską, uformowaną w walce z judaizmem. Członkowie organizacji zyskiwali coraz większy wpływ na Kościół Ewangelicki, bowiem w myśl swych wytycznych dążyli w jego ramach do tzw. narodowej Reformacji. Obejmowała on zarówno walkę o czysto narodowe państwo, jak i bardziej szczegółowo wyrugowanie z chrześcijaństwa żydowskich elementów (np. odrzucenie „żydowskiego Starego Testamentu”), a także uznanie niemieckich sag i baśni za „niemieckie formy objawienia”. Głównym ideologiem ruchu był główny pastor z Flensburga, Friedrich Andersen, który podsumował swoją wizję chrześcijaństwa w książce z 1938 roku *Wie es wohl wirklich war. Geschichte des Meisters von Nazareth ohne Legenden und theologische Zusätze*²²⁴. Wraz ze wzrostem popularności partii narodowosocjalistycznej również postulaty głoszone przez Związek i przez inne organizacje znajdowały coraz większy odzew. Znajdowały one odpowiedź w idei tzw. „chrześcijaństwa pozytywnego”, określającej politykę narodowych socjalistów wobec Kościołów. Jej podsumowanie był punkt 24 programu NSDAP: „Popieramy wolność wszystkich wyznań religijnych w państwie, o ile nie szkodzą one racji stanu lub nie występują przeciwko moralności rasy germańskiej. Partia jako taka popiera chrześcijaństwo pozytywne, nie utożsamia się jednak z żadnym określonym wyznaniem. Partia dąży do zwalczania w nas i obok nas żydowsko-materialistycznego ducha i jest

²²⁴ Kurt Meier, *Der Bund für deutsche Kirche und seine völkisch-antijudaistische Theologie*, w: Kurt Nowak, Gerard Raulet (red.), *Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik*, Frankfurt am Main - New York: Europäische Hochschulschriften 1994, s. 177-198.

przekonana, że permanentne uzdrawianie naszego narodu może nastąpić tylko na fundamencie owego chrześcijaństwa pozytywnego”²²⁵.

„Pozytywne chrześcijaństwo” okazało się być atrakcyjnym sloganem. Przysporzyło partii narodowosocjalistycznej wielu zwolenników, którzy zgromadzili się w założonym w 1932 roku Ruchu Wiary Niemieckich Chrześcijan (*Glaubensbewegung Deutsche Christen*). W 1933 roku został on przekształcony w organizację noszącą nazwę Niemieccy Chrześcijanie (*die Deutsche Christen*). Będzie ona odtąd głównym skrzydłem niemieckiego ewangelicyzmu i jednym z głównych aktorów tzw. „walki o Kościół” (*Kirchenkampf*), stanie się również bardzo szybko ideologicznym jądrem tzw. Kościoła Rzeszy, instytucji centralizującej niemieckie Kościoły ewangeliczne i podporządkowującej je władzy narodowych socjalistów.

Od chwili objęcia władzy przez Hitlera, Niemieccy Chrześcijanie stali się narzędziem używanym przez narodowych socjalistów do umacniania ich władzy w społeczeństwie. Wykorzystywani byli jako instrument propagandy i krzewienia idei nazistowskich. W bardzo krótkim czasie w ich kręgach zaczęto formułować specyficzną teologię, będącą mieszanką ewangelicznego chrześcijaństwa, ideologii rasistowskiej i mitologii germańskiej. Pojęcia rasy, ludu i narodu ujmowano na przykład jako element Bożego porządku, który nie może być naruszany i wyprowadzano stąd praktyczny zakaz zawierania małżeństw międzyrasowych (co było wymierzone przede wszystkim w małżeństwa między Niemcami i Żydami). Odrzucano wszystko, co może przyczynić się do tzw. „zwyrodnienia narodu”, co oznaczało negowanie ochrony czy opieki kategorii społecznych uznanych za „mniej wartościowe”. Jednoznacznie wyrażano pragnienie zakorzenienia Kościoła ewangelicznego w niemieckości i odrzucano za zgubne takie idee jak pacyfizm czy internacjonalizm, postulowano również zakaz działania masonerii. Tego typu hasła, w miarę jak Hitler podporządkowywał sobie państwo, zaczęły przeradzać się w jeszcze radykalniejsze ingerencje w teologię. Wspomniana teologiczna mieszanka zaczęła przybierać z jednej strony tragiczne, z drugiej groteskowe formy, których szczytowym wyrazem była deifikacja Hitlera, a przynajmniej jego identyfikacja z mesjaszem, który dopełnia

²²⁵ Walter Hofer, *Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933-1945*, Frankfurt am Main: Fischer Bücherei 1959, s. 30n.

dzieło Chrystusa. Dobitnie odzwierciedla to fragment książki Siegfrieda Lefflera, zatytułowanej *Christus im Dritten Reich der Deutschen*: „Tak więc dla Niemieckich Chrześcijan zadaniem są Niemcy. Ich mocą jest Chrystus. W osobie wodza zaś widzimy posłańca Bożego, który stawia Niemcy przed panem historii. Ale faktem jest, że w czarnej historii kościelno-chrześcijańskiej, w naszych czasach Hitler staje się cudownym transparentem, oknem, przez które pada światło na historię chrześcijaństwa. W nim chcemy upatrywać zbawiciela historii Niemiec”²²⁶. Takie hasła stały się atrakcyjne dla wielu duchownych luterańskich, w konsekwencji czego struktury Kościołów stawały się coraz bardziej przychylnie narodowym socjalistom.

Popularność Niemieckich Chrześcijan oraz ich wzrastający udział we władzach Kościoła stały się impulsem dla tych ewangelików, którzy zdali sobie sprawę z konieczności walki o wiarygodność ewangelicyzmu. Bezpośrednim impulsem stało się wprowadzenie przez rządzącą NSDAP już we wrześniu 1933 tzw. paragrafu aryjskiego (*Arierparagraph*), który zakazywał piastowania osobom pochodzenia nie-aryjskiego (przede wszystkim Żydom) pełnienia funkcji publicznych²²⁷. W odpowiedzi na to Martin Niemöller, późniejszy przywódca kościelnej opozycji wobec Hitlera, więzień obozu koncentracyjnego, a w powojennej historii jeden z najważniejszych autorytetów niemieckiego ewangelicyzmu, wezwał do sprzeciwu wobec przyjęcia tego aktu prawnego. We wrześniu 1933 założył organizację, którą nazwał *Pfarrernotbund*, mającej na celu bezpośrednio pomoc osobom, które zostały dotknięte paragrafami aryjskimi, pośrednio zaś walczącej z wizją chrześcijaństwa Niemieckich Chrześcijan. Już na początku 1934 roku do *Pfarrernotbund* przystąpiło ponad siedem tysięcy księży ewangelickich. Jednocześnie w ramach poszczególnych kościołów powstawały tzw. „wspólnoty wyznania” (*Bekennitsgemeinschaften*). Obie organizacje stały się podstawą do założenia Kościoła Wyznającego (*Die Bekennende Kirche*), który ukonstytuował się na synodzie w Barmen (*Bekennnissynode*), 29-31 maja 1934 roku. Najistotniejszym bezpośrednim

²²⁶ Kurt Meier, *Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965, s. 8.

²²⁷ Wolfgang Benz, *Die 101 wichtigsten Fragen - das Dritte Reich*, München: Verlag C.H. Beck 2008, s. 14.

rezultatem zjazdu barmieńskiego było wypowiedzenie posłuszeństwa Kościołowi Rzeszy i zdecydowany sprzeciw wobec teologicznych ingerencji Niemieckich Chrześcijan w doktrynę. Pośrednio, Kościół Wyznający stał się jednym z najważniejszych punktów oporu wobec nazizmu w całym społeczeństwie niemieckim, jednym z niewielu miejsc, w którym jasno wykazywano monstrualny zakres zakwestionowania podstawowych wartości chrześcijaństwa, jedną z nielicznych instytucji, która pozostawała w kontaktach z chrześcijańskimi (ekumenicznymi) organizacjami zagranicznymi i jedną z niewielu, która próbowała na różne sposoby pomagać prześladowanym przez nazistów. Choć Hitlerowi udało się ją stłumić, najpierw decyzjami administracyjnymi, a później moralnymi i fizycznymi szykanami, to nigdy do końca nie została unicestwiona. Stała się, przynajmniej w swym jądrze (tzw. Dahlemici, od Synod w Dahlem, dzielnicy Berlina), głosem sumienia dla społeczeństwa, co zresztą wielu z jej członków przypłaciło zesłaniem do obozu koncentracyjnego i szafotem²²⁸. Przejmująco wybrzmiewają słowa z tzw. Synodu Pruskiego, który odbył się we Wrocławiu w październiku 1943 roku. Sformułowano na nim komentarz do piątego przykazania, który w formie listu otwartego rozesłano do odczytania w parafiach: „Biada nam i naszemu narodowi, jeśli uznaliśmy za uprawione zabijać ludzi, którzy – jak się mniema – są niezdolni do życia lub należą do innej rasy”²²⁹. Podobnie przejmujący jest list, jaki ewangelicko-luterańskiemu biskupowi Monachium Hansowi Meiserowi dostarczyło dwóch świeckich chrześcijan, w trakcie Wielkanocy 1943 „Jako chrześcijanie nie jesteśmy już w stanie znieść dłużej tego, że niemiecki Kościół milczy w sprawie prześladowania Żydów (...). Dlatego też, obok współczucia dla prześladowanych wzbiera w nas strach, czy urząd zwiastowania Ewangelii przynależny naszemu Kościołowi nie chce przez swoje działania być pewny swojego bytu, za cenę, która łączy się z utratą uprawomocnienia i wiarygodności. Wtedy jednak wszystko byłoby zgubione – a wraz z Kościołem zgubiony byłby nasz naród”²³⁰.

²²⁸ Anna Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa: Wydawnictwo Więź 1970, s. 63.

²²⁹ Tamże, s. 77.

²³⁰ Armin Boyens, *Das Stuttgarter Schuldbekentnis von 19 Oktober 1945 – Entstehung und Bedeutung*, „Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte”, 19(1971), s. 575.

„Kościół Wyznający” przegrał swą walkę o niemiecki ewangelicyzm w czasie rządów narodowych socjalistów, ale wygrał jego jednocześnie historię i przyszłość. Trudno byłoby sobie wyobrazić dzisiaj działalność Ewangelickiego Kościoła w Niemczech, gdyby nie było ludzi zaangażowanych w Barmen. To byli duchowni, działacze i teologowie, którzy ocalili wiarygodność tego Kościoła i którzy położyli moralny fundament pod jego dalszą działalność. Stanowili trzon tych kręgów kościelnych, które doprowadziły do ogłoszenia tzw. „Sztuttgarckiego Wyznania Winy”, a więc uznania przez Kościół własnej moralnej odpowiedzialności za dopuszczenie do przejęcia władzy przez wyznawców zbrodniczej ideologii. Dokument ten stał się fundamentem, który pozwolił Kościołowi działać w społeczeństwie, do którego coraz mocniej dochodziła prawda o zbrodniach popełnionych w imię narodu i jednocześnie uczynił ten Kościół wiarygodnym wobec sąsiednich krajów.

Lista wybitnych postaci zaangażowanych w Kościół Wyznający sprawia wielkie wrażenie. Oprócz wspomnianego już Martina Niemöllera byli to Dietrich Bonhoeffer, Theodor Wurm, Otto Dibelius czy, pośrednio, Karl Barth. Byli to ludzie, którzy w dużej mierze odegrali ogromną rolę w powojennym procesie pojednania międzynarodowego i międzyspołecznego, stali się adwokatami zjednoczonej Europy i bezkompromisowymi uczestnikami i promotorami ruchu ekumenicznego. Można powiedzieć, że stworzyli pewien etos, który cechował wielu wybitnych teologów tworzących pierwsze powojennej struktury ruchu ekumenicznego: był to etos, w którym głęboka wiara powiązana była z merytorycznym przygotowaniem teologicznym i z postawą formowaną przez świadomość konieczności angażowania się w życie polityczne i społeczne. Ten etos wyraźnie kształtuje myśl i postawę Hubera.

3.4.2. Treść i teologia „Deklaracji Barmeńskiej”

Jak już wspomniano, autorem Deklaracji z Barmen był Karl Barth. Składa się ona z sześciu tez, które posiadają układ charakterystyczny dla ksiąg wyznaniowych luteranizmu, np. dla „Obrony Wyznania Augsburskiego”, w której zestawia się to, powinno być potwierdzone i to, co powinno być odrzucone (*affirmativa*: „Oto czysta nauka, która jest zgodna z normą Słowa Bożego” i

negativa: „Oto sprzeczna i fałszywa nauka, którą należy odrzucić”²³¹. Każda teza składa się więc z cytatu Pisma Świętego, następnie wypowiedzi stanowczo i jasno przedstawiającej poprawną naukę, wreszcie, zdecydowany sprzeciw wobec nauczania fałszywego. Ponieważ sama deklaracja nie jest długa, a jej znaczenie nieporównywalne z innymi dokumentami, zostanie tu przytoczona *in extenso*, (choć bez podawania w całości fragmentów Pisma Św., które wprowadzają w każdą wypowiedź). Tezy, stanowiące zasadniczą część deklaracji, poprzedzone są przez preambułę, która najpierw opisuje sytuację Kościoła ewangelickiego, w jakiej ten znalazł się po przejściu władzy przez Hitlera, a następnie odwołuje się do konstytucji związku Kościołów ewangelickich pochodzących z trzech tradycji wyznaniowych: luterańskiej, reformowanej i unijnej, zawartego 1 lipca 1933 r. Podaje również dwa jej artykuły, z których drugi dotyczy zasad jedności Kościoła ewangelickiego w Niemczech, natomiast pierwszy formułuje podstawową prawdę dotyczącą teologicznej tożsamości Kościoła, która jednakże w danym kontekście wybrzmiewa bardzo mocno: „Nienaruszalnym fundamentem niemieckiego Kościoła ewangelickiego jest Ewangelia Jezusa Chrystusa, o której nam świadczy Pismo Święte i którą na nowo ukazały wyznania Reformacji. W ten sposób zostało określone i ograniczone pełnomocnictwo, jakie Kościół potrzebował dla swej misji”²³².

Treść tego artykułu jest do pewnego stopnia powtórzona w pierwszej tezie, której miejsce w porządku całej deklaracji afirmuje chrystologiczny ekskluzywizm zasady *Solus Christus*: „Jezus Chrystus, o którym nam świadczy Pismo Święte, jest Słowem Bożym, które słuchamy i któremu mamy zaufać i być posłusznymi w życiu i w śmierci. Ta wypowiedź jest *affirmativa*, *negativa* zaś brzmi następująco: „Odrzucamy fałszywą naukę, jakoby Kościół mógł bądź musiał uznać za objawione przez Boga obok pochodzących ze Słowa Bożego jakieś inne źródła swego przepowiadania”. Wprowadzeniem do tej tezy są fragmenty z Ewangelii św. Jana (J 14, 6 oraz J 10,1.9). W oczywisty sposób deklaracja

²³¹ *Obrona Wyznania Augsburskiego*, w: *Księgi Wyznaniowe...*, tamże, s. 135-325.

²³² *Die Barmen Theologische Erklärung*, w: Petra Bahr, Martin Dutzmann, Heino Falcke, Johanna Haberer, Wolfgang Huber, Margot Kässmann, Michael Welcker, *Begründete Freiheit. Die Aktualität der Barmer Theologischen Erklärung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2009, s. 152.

nawiązuje tutaj do teologicznych pomysłów wyrażanych przez *die Deutschen Christen*.

Druga teza odnosi się do kluczowej dla protestantyzmu „narracji” chrystologicznej i soteriologicznej. Można w niej dostrzec w sposób wręcz uderzający, źródło inspiracji dla myśli Hubera. : „Tak jak Jezus Chrystus jest obietnicą przebaczenia wszystkich naszych grzechów, jest też również pełnym mocy wymaganiem dotyczącym całego naszego życia; dzięki niemu doświadczamy pełnego wyzwolenia z wszystkich bezbożnych więzów tego świata ku wolnej, pełnej wdzięczności służbie jego stworzeniu”. *Negativa* w tym przypadku stwierdza, że: „Odrzucamy fałszywą naukę, jakoby istniały obszary życia, w których mamy uznać za swego Pana nie Jezusa Chrystusa, ale innych panów, obszary, w których nie potrzebujemy usprawiedliwienia i uświęcenia”. Skryptyrystycznym wprowadzeniem jest tutaj 1 Kor 1,30.

Kolejna teza może być określona jako eklezjologiczna w sensie istotowym i bezpośrednio nawiązuje do definicji Kościoła z VII punktu Wyznania Augsburskiego: „Chrześcijański Kościół to zgromadzenie braci, w którym aktualizująco jako Pan działa Jezus Chrystus przez Ducha Świętego w Słowie i sakramentach. Jako Kościół obdarzonych łaską grzeszników ma poświadczać on swoją wiarą, swoim posłuszeństwem, swoim głoszeniem i swoim porządkiem w centrum grzesznego świata, że żyje i chce żyć jedynie swoją pociechą i swoim nakazem w oczekiwaniu na swe objawienie”. Stwierdzenie negatywne zaznacza zaś, że: „Odrzucamy fałszywą naukę, jakoby Kościół miał dostosować kształt swego orędzia, bądź porządek swych prawd do aktualnie panujących przekonań politycznych i światopoglądowych”. Komentarzem biblijnym jest Ef 4,15n.

Eklezjologiczna w znaczeniu porządku kościelnego jest też teza czwarta, do której wprowadza Mt 20,25n. „Różnorakie urzędy w Kościele nie mogą uzasadniać wyższości jednych nad drugimi, ale pełnienie służby powierzonej i poleconej całej wspólnoty”. Dopełniającą tę wypowiedź *negativa* stwierdza, że: „Odrzucamy fałszywą naukę, jakoby Kościół musiał i mógłby pozostawać na boku tej służby, w szczególności jakoby musiał oddać kierownicze kompetencje jednemu przywódcy”.

Teza piąta jeszcze bardziej uzmysławia, jak głębokie są inspiracje Hubera Deklaracją Barmeńską. *Affirmativa* i *negativa* poprzedzone są tutaj 1 P 2,17.

„Pismo mówi nam, że państwo wedle boskiego zamierzenia, w tym jeszcze nie w pełni zbawionym świecie, w którym również egzystuje Kościół, ma za zadanie troszczyć się o prawo i pokój, na miarę ludzkiego zrozumienia i ludzkich możliwości i pod groźbą i stosowaniem przemocy. Kościół we wdzięczności i w głębokim szacunku wobec Boga uznaje błogosławieństwo swego przyporządkowania. Przypomina o Królestwie Bożym, o przykazaniu Bożym, o sprawiedliwości, a tym samym o odpowiedzialności za rządzących i rządzonych. Wyraża ufność i posłuszeństwo mocy Słowa, w którym Bóg zawiera wszystko”. A negatywna część tej wypowiedzi brzmi następująco: „Odrzucamy fałszywą naukę, jakoby Kościół powinien i mógł, wykraczając poza swoją misję, przypisywać sobie zadania należące państwa, stając się w ten sposób jednym z organów tegoż państwa”.

I wreszcie ostatnia, szósta teza, do której wprowadza 2 Tm 2,9 podkreśla, że: „Mandat Kościoła, w którym zasadza się jego wolność, polega na tym, aby w imię Chrystusa i w służbie Jego własnym Słowom i dziełom, przekazywać całemu ludowi, przez kazanie i sakramenty, orędzie o wolnej łasce Boga”. Stwierdzenie to zostaje dopełnione deklaracją, że: „Odrzucamy fałszywą naukę, iż Kościół mógłby w posługiwać się słowem i dziełami Chrystusa, dla jakichkolwiek samowolnych życzeń, celów i planów służących panowaniu człowieka”²³³.

Deklaracja Barmeńska określa teologiczną orientację niemieckiego ewangelicyzmu po zakończeniu wojny, właściwie, można powiedzieć, że nadaje tożsamość instytucji Ewangelickiego Kościoła w Niemczech. Teologiczna moc sprawdza jej sformułowań nie ogranicza się przy tym do roli tożsamościowotwórczej, jako punktu w historii, który pozwolił na zachowanie wiarygodności Kościoła. Stanowi dzisiaj niepodważalne i nieodzowne źródło inspiracji dla poszukiwań przez Kościół swojego miejsca w nowej rzeczywistości świata dechrystianizującego się, pogrążającego się w konfliktach tożsamościowych i kulturowych, świata pogłębiających się nierówności społecznych i świata, w którym człowiek bardziej niż kiedykolwiek wcześniej potrzebuje wskazówek, jaką pójść drogą. Dla Hubera, który jest częścią tego

²³³

Cały tekst deklaracji jest zawarty w: tamże, s. 151-156.

Kościół i który bierze na siebie odpowiedzialność za ten Kościół, dokument ten stanowi nienaruszalny fundament myśli i działania.

Rozdział IV

WOLNOŚĆ ODPOWIEDZIALNA JAKO EWANGELICKA PROPOZYCJA DLA WSPÓŁCZESNOŚCI

Rozdział ten jest kulminacją całej pracy. O ile poprzedni, dotyczący teologicznych źródeł rozumienia wolności w protestantyzmie, wprowadzał w ogólne zagadnienie wolności chrześcijanina, o tyle ten dąży do odpowiedzi na pytanie, jak wolność, będąca kluczową wartością chrześcijaństwa i jednocześnie darem danym człowiekowi dzięki usprawiedliwieniu, powinna być odczytywana w świetle współczesnej teologii ewangelickiej. Jednocześnie ilustruje i dąży do odpowiedzi na szereg pytań badawczych: Jak teologia ewangelicka wpływa na nakreślenie zakresu pojęć wolności, wolności komunikatywnej, wolności odpowiedzialnej, instytucji czy odpowiedzialności? Jakie konsekwencje mają uwarunkowania wolności dla jej rozumienia? Jakie są najważniejsze współczesne wyzwania dla wolności? Na czym polegają istotowe zależności między wolnością a odpowiedzialnością? Jak jej kształtowanie odzwierciedla się w życiu społecznym i w życiu jednostek? Jakie znaczenie ma pojęcie wolności odpowiedzialnej w życiu konkretnej osoby, konkretnego chrześcijanina?

Rozdział składa się z kilku punktów. Wyjaśniają pojęcie wolności komunikatywnej, będące jakby terminem partnerskim dla wolności odpowiedzialnej, analizują pojęcia instytucji oraz instytucjonalizacji, będące na

przecięciu oddziaływań wolności i odpowiedzialności, gruntownie opisują pojęcie odpowiedzialności, jej aspekty i jej komponenty, wreszcie, jako podsumowanie, definiują pojęcie wolności odpowiedzialnej. W trakcie wnioskowania pomagają w odnoszeniu ewangelickiej teologii wolności w ujęciu Hubera do epoki nowoczesności. Rozważane punkty, pogrupowane w podrozdziały, nie są objętościowo proporcjonalne. Jednak zaprezentowane ich uporządkowanie pozwala na wydobycie linii kontynuacji we wnioskowaniu Hubera, przez co ukazuje również jego spójność i tym samym uzasadnia niesymetryczność w rozmiarach poszczególnych sekcji.

Zarysowane poniżej refleksje mają dowodzić, że omawiane pojęcie wolności odpowiedzialnej ma fundamentalne znaczenie dla ewangelickiego oglądu rzeczywistości i dla przepowiadania Kościoła ewangelickiego w dzisiejszym świecie. Jest jakby antropologiczno-etyczną osią, wokół której teologowie Kościoła ewangelickiego starają się budować interpretację różnych zjawisk, zgodną z własną tradycją wyznaniową. Dlatego też wyczerpujące przedstawienie zakresu tego pojęcia, oraz kształtujących go czynników, ma ogromne znaczenie dla zrozumienia refleksji propozycji oceny współczesnych tendencji i fenomenów etycznych, nie tylko samego Hubera, ale też całego Kościoła ewangelickiego.

4.1. Znaczenie wolności komunikatywnej

„»Wolność komunikatywna«– to kluczowy temat naukowego dzieła Wolfganga Hubera. W nim jest formułowana i uzasadniana teologicznie relacja jednostki i społeczeństwa, która dąży do wzajemnego oddziaływania wolności i socjalności człowieka. Huberowi nie chodzi o samoodnoszącą się wolność, ale o wolność, która odpowiedzialnie angażuje się i przyczynia dla wspólnoty. Jest ona kluczowa dla rozwoju teologicznego i kościelnopolitycznego ostatnich dekad, począwszy od rozważań formułowanych w latach osiemdziesiątych. Jednocześnie

wpłynęła na szerszą debatę publiczną i promieniowała na inne dyscypliny, którym dzieło Hubera również zawdzięcza ważne impulsy”²³⁴.

Rozwijanie pojęcia wolności komunikatywnej jest autorskim projektem Hubera, który opracowywał on wspólnie ze promotorem swojej pracy habilitacyjnej Heinzem Eduardem Tödtem²³⁵. Sam termin jednak został po raz pierwszy sformułowany przez Michaela Theunissena w perspektywie filozoficznej, kiedy opracowywał on filozofię Hegla. W tym ujęciu wolność komunikatywna była definiowana jako taka, w której „jeden drugiego doświadcza nie jako granicę, ale jako uwarunkowanie możliwości swej własnej samorealizacji”²³⁶. Natomiast Tödt i Huber wprowadzili to pojęcie do kontekstu teologicznego w 1977 roku, kiedy napisali książkę we współautorstwie, pt. „Prawa człowieka” (*Menschenrechte*). Należy tu zauważyć, że sam Huber nie ujmował tego pojęcia jako etykiety swojej teologii; uczynił to wspomniany już południowoafrykański teolog Willem Fourie. Huber jednak nie sprzeciwiał się temu, że jego dzieło teologiczne zostało przedstawione w perspektywie pojęcia „wolności komunikatywnej”²³⁷.

Wprowadzając w analizę znaczenia pojęcia, należy zwięźle zaprezentować ogólny zarys refleksji Tödt’a dotyczącej wolności. Teolog za jej pierwotne źródło uznaje Boga i jego suwerenną decyzję, odnosząc się przede wszystkim do Listu do Galatów: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli!” (Ga 5,1). To ściśle zakorzenienie biblijne określa również pojęcie wolności komunikatywnej. Tödt wiąże je bowiem z kategorią skończoności, co z kolei ma podkreślać właśnie suwerenność aktu Bożego. Jednocześnie jednak nie oznacza to, że człowiek jest biernym odbiorcą Bożego daru. Przeciwnie, wolność jako Boży dar zakłada

²³⁴ Heinrich Bedford-Strohm, Paul Nolte, Rüdiger Sachau, *Vorwort*, w: Heinrich Bedford-Strohm, Paul Nolte, Rüdiger Sachau, *Kommunikative Freiheit. Interdisziplinäre Diskurse mit Wolfgang Huber*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, s. 13.

²³⁵ Heinrich Bedford-Strohm, *Existenz in der Perspektive kommunikativer Freiheit. Schlaglichter zum wissenschaftlichen Werk Wolfgang Hubers und seiner öffentlichen Bedeutung*, w: tamże, s. 13.

²³⁶ Michael Heymel, *Das Humane lernen: Glaube und Erziehung bei Sören Kierkegaard*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 1988, s. 125.

²³⁷ Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 10.

dojrzałość i autonomię osoby, co z kolei wiąże tę wolność z odpowiedzialnością za jej realizację w relacji do innych²³⁸.

Wolność realizuje się w trzech punktach odniesienia: we własnej tożsamości, wobec bliźniego i w społeczeństwie, w konsekwencji więc tworzy schemat ja-ty-społeczeństwo. Ten wzór zaś musi być oparty o fundamentalną prawdę o godności osoby ludzkiej, wynikającej z faktu stworzenia i przypisanej każdemu człowiekowi w jego indywidualności i równości ludzi wobec Boga. Stąd wynika również konieczność równowagi wolności i równości; zbyt ni nacisk na tę pierwszą może skutkować bowiem niesprawiedliwością społeczną, zaś nadmierna koncentracja na tej drugiej naruszeniem wolności osobistej. Mówiąc inaczej, pierwsza nieprawidłowość może prowadzić do atomizacji społecznej, zaś druga do totalitaryzmu.

Pojęcie wolności komunikatywnej u Hubera skupia jak w soczewce poszczególne kierunki jego refleksji: teologiczną analizę wolności i odpowiedzialności, teologię społeczną oraz teologię nowoczesności. Stanowi również bardzo wyraźne odzwierciedlenie socjologicznych i politologicznych inspiracji, jakie charakteryzują tę refleksję właściwie w każdym jej etapie. Kształtując swoją interpretację wolności komunikatywnej, Huber buduje wielopiętrową analizę, w której wykorzystuje zarówno wnioski teologiczne, jak i socjologiczno-filozoficzne. W kontekście głównego celu pracy ten fragment dzieła teologa zajmuje kluczowe miejsce, dlatego też wymaga uważnego prześledzenia i szczegółowego przedstawienia.

Przystępując do analizy tego pojęcia, biskup Berlina przypomina swoją interpretację listu do Galatów: chrześcijaninowi wolność jest przyrzeczona, jest on do wolności upoważniony, jest on do wolności przyuczany, wolność jest mu obiecana. Z każdym z tych dopełnień wiąże się cały zespół egzystencjalnych konsekwencji, które określają miejsce i sposób postępowania w rzeczywistości społecznej. Niejako podsumowując przypomina Huber za św. Pawłem, że chrześcijanin jest do wolności powołany²³⁹.

Wychodząc z takiego wezwania, łatwo odczytać, że wolność jest darem, ale też i jest zadaniem. W tym leży główny sens „uteologizowania” pojęcia

²³⁸ Fourie, *Communicative Freedom...*, tamże., s. 63.

²³⁹ Huber, *Glaubensfragen. Eine evangelische...*, tamże, s. 185.

wolności komunikatywnej, które, należy przypomnieć, powstało w przestrzeni politycznej. Dla berlińskiego teologa będzie ono w pełni rozumiane tylko, jeśli wyprowadzi się je z Bożego zbawienia oferowanego człowiekowi. W tej perspektywie człowiek zawsze stoi w relacji, a więc jego relacyjność jest koniecznym warunkiem dla realizacji wolności; „przyrzeczenie wolności może być dochowane jedynie we wzajemnym zwróceniu się do siebie”²⁴⁰ podkreśla Huber, i rozwija tę myśl, stwierdzając, że: „wolność urzeczywistnia się w tym, że jeden drugiego doświadcza w jego ubogaceniu samego siebie i jako zadanie własnego życia. Urzeczywistnia się więc ona we wspólnocie i we wzajemnym zrozumieniu, w *communio* i w *communicatio*, dlatego też może być określona jako wolność komunikatywna”²⁴¹. Do tego stwierdzenia wyjaśniającego istotę omawianego pojęcia berliński teolog dopisuje jeszcze jego „etiologię”: „Rozumienie wolności jako wolności komunikatywnej ma swój fundament w pojęciu Boga, który definiuje sam siebie w Chrystusie. W Synu Bóg przychodzi do człowieka jako Kochający w wolności i wyzwala go do jego własnej tożsamości, która urzeczywistnia się w aktach komunikatywnego bycia”²⁴².

Konsekwencja tego daru dla rzeczywistości społecznej jest rewolucyjna. Człowiek wychodzi poza swój egoizm, poza darwinowską (choć Huber nie używa tego określenia) logikę przetrwania najsilniejszych osobników i gatunków. Jest zdolny do tego, aby oprzeć się instynktownemu redukowaniu innych do obiektów własnych intencji, niezależnie od tego, czy odnoszą się one do płaszczyzny fizyczno-zmysłowej, czy też psychologiczno-moralnej. Wolność darowana przez Boga, właśnie wolność komunikatywna, musi więc być ujmowana zawsze w perspektywie wspólnoty i, w konsekwencji, społeczeństwa. A w obliczu powszechnej opinii o rozpadzie wspólnoty, o rozkładzie społeczeństwa, o zagrożeniach atomizacją społeczną czy łączącym się z nią wyłanianiem się społeczeństwa masowego, głoszenie istoty i znaczenia wolności komunikatywnej jest wielkim zadaniem stojącym przed chrześcijanami²⁴³.

²⁴⁰ Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 63.

²⁴¹ Tamże.

²⁴² Tamże.

²⁴³ Andreas Steiner, *Die Menschenrechtsidee aus christlicher Perspektive. Konrad Hilpert und Wolfgang Huber im Vergleich*, Saarbrücken: VDM Verlag 2009, s. 49n.

Huber w sposób charakterystyczny dla swej refleksji przekłada teologię wolności komunikatywnej na współczesność. Podkreśla, że epoka nowoczesna, bazując na filozoficznym dziedzictwie oświeceniowym, kształtowała takie pojmowanie wolności, które zasadzało się na panowaniu nad sobą, nad innym człowiekiem i nad naturą. Ale konsekwencją tego były właśnie rosnący indywidualizm jako epistemologiczny punkt wyjścia i postępujący zanik wspólnoty, choć często wbrew intencjom tych, którzy kształtowali pojęcie wolności. Aby zilustrować chrześcijańskie jej rozumienie, berliński teolog zestawia je z kluczowym dla nowoczesności paradygmatem tworzonym przez hasło Rewolucji Francuskiej „wolność, równość, braterstwo”. Dostrzega, że w tym sloganie wolność jest ujmowana jako samo-dyspozycja każdego człowieka (*Selbstverfügung*) i dlatego też, aby nie była destrukcyjna dla wspólnoty, musi być zestawiana z braterstwem. To drugie może być uznane za pewien bezpiecznik, ograniczający konsekwencje wolności, która sklasyfikowana byłaby przez Berlina jako wolność negatywna.

Takiemu rozumieniu Huber przeciwstawia chrześcijańskie rozumienie wolności. W teologicznej perspektywie wolność nie jest ujmowana jako „posiadana” przez osobę ludzką, czy jako jej stała dyspozycja, ale jest właśnie darem i zadaniem, który należy rozwijać i o który należy się troszczyć. Wolność jest czynnikiem tożsamości, która może być rozumiana jedynie w perspektywie orędzia o Bożym Królestwie. Gdyby więc komentować różnicę, którą zauważa Huber pomiędzy obiema interpretacjami wolności, można byłoby powiedzieć, że w rozumieniu rewolucyjnym wolność jest punktem wyjścia, w rozumieniu chrześcijańskim jest punktem dojścia. Ma to ogromne znaczenie dla społeczeństwa. Jeżeli bowiem uznamy, że wolność jest uprawnieniem każdej jednostki, oddzielając ją od zobowiązań (tak jak np chciał tego Jean Paul Sartre), wtedy społeczeństwo i elementy stanowiące jego strukturę muszą być jej również bezwarunkowo podporządkowane. Konsekwencje tego objawiają się w społeczeństwie na wiele sposobów. Huber dostrzega je w odniesieniu do instytucji społecznych i podważania ich znaczenia przez roszczenia indywidualnej wolności.

Zagadnienie instytucji społecznych jest kluczową pochodną analizy pojęcia wolności komunikatywnej. Na ich przykładzie berliński biskup ilustruje

jeszcze wyraźniej, jakie znaczenie ma to pojęcie dla życia społecznego, a przede wszystkim dla funkcji Kościoła. Wolność komunikatywna jest wewnętrznym mechanizmem, dzięki któremu wszelkie instytucje mogą właściwie wypełniać swoje zadanie. W strukturze pracy natomiast prezentacja huberowskiego rozumienia instytucji społecznych jest pomostem pomiędzy przedstawieniem kontekstów wolności odpowiedzialnej i wykładni tego pojęcia a jego aplikacjami w szczególowe obszary życia społecznego. Jednocześnie wykład Hubera jest rzadkim przykładem formułowania teorii instytucji społecznych, a więc koncepcji socjologicznej, prowadzonej z perspektywy teologicznej i prowadzonej dla umocnienia wiarygodności przepowiadania Kościoła.

4.2. Instytucje społeczne jako pochodna wolności komunikatywnej

Rozumienie wolności, jako wolności komunikatywnej stanowi pierwotną perspektywę dla zagadnienia instytucjonalizacji. Oznacza to, że według Hubera prawidłowe działanie instytucji społecznych zasadza się z jednej strony na wolności komunikatywnej, a z drugiej stanowią one zabezpieczenie dla jej rozwijania w społeczeństwie²⁴⁴.

Podobnie jak w przypadku innych pojęć w naukach społecznych, również w teorii instytucji panuje pewna wieloznaczność, odnosząca się przede wszystkim do zdefiniowania samego pojęcia instytucji, jak i jej społecznych desygnatów. „Wokół pojęcia instytucji toczy się wiele istotnych debat, wyłania się z nich jednak pewien konsensus – wszystkie instytucje są systemami utrwalonych norm społecznych. Nawet jeśli definicja ta wymaga pod pewnymi względami zniuansowania, wciąż pozostają pewne istotne kontrowersje. Do norm tych można zaliczyć prawo, zwyczaje, czy utrwalone reguły zachowania. Tym samym takie systemy norm jak język czy kodeksy etykiety można potraktować jako instytucje. Pieniądz jest również instytucją, ponieważ posiada współdzielony

²⁴⁴ Huber, *Christian Responsibility and Communication Freedom...*, tamże, s. 41n.

zestaw norm dotyczących jego wartości, funkcji i wymienialności. Organizacje takie jak państwa, banki, firmy czy uniwersytety są systemami norm, a więc są instytucjami”²⁴⁵. Powyższy fragment dość dobrze już to ilustruje, już to egzemplifikuje istotę pojęcia instytucji społecznych. W każdym razie od samego początku stało ono w centrum socjologii. Już Emile Durkheim, a więc pionier tej dyscypliny, określał ją jako „naukę o instytucjach, ich genezie i funkcjonowaniu”.

Huber nawiązuje do różnorodności zdefiniowań instytucji społecznych. Spośród wielu przykładów przypomina określenie, które ujmuje je jako „uporządkowanie współżycia społecznego odznaczające się obiektywnym znaczeniem”²⁴⁶. Takie rozumienie wydobywa kluczową funkcję instytucji społecznej – mianowicie zbiega się w niej interes jednostki z interesem społecznym. Instytucje zabezpieczają bowiem i porządkują interesy poszczególnych jednostek ludzkich, są więc koniecznym warunkiem ich jednoczesnej realizacji. W tym sensie również można je definiować za Heglem jako „obiektywną rzeczywistość wolności, która upoważnia do subiektywnego korzystania z wolności”²⁴⁷. Akceptując takie zdefiniowanie, Huber stara się rozważyć pojęcie instytucji bardziej opisowo, przede wszystkim poprzez wyróżnienie w mnogości jej określeń trzech podstawowych komponentów, które są ogólnie podejmowane: 1) instytucje rozważane jako określony, obiektywny porządek, 2) instytucje jako zbiorowe organizacje działania społecznego i 3) funkcje procesów instytucjonalizacji.

Ad. 1) Wyjaśnienie znaczenie tego pierwszego komponentu Huber rozwija poprzez krytykę teorii instytucji niemieckiego socjologa Arnolda Gehlena, który podejmował badania nad zjawiskiem dezinstytucjonalizacji. Gehlem przyjmował, że człowiek potrzebuje wzorów postępowania społecznie usankcjonowanych, które będą odgrywały rolę taką, jak instynkty u zwierząt. Jego zdaniem te wzory

²⁴⁵ Geoffrey M. Hodgson, *Ekonomia instytucjonalna*, w: *Pomyśleć ekonomię od nowa. Przewodnik po głównych nurtach ekonomii heterodoksyjnej*, Poznań: Wydawnictwo Ekonomiczne Heterodox 2018, s. 90.

²⁴⁶ „Institutionen werden als Einrichtungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens verstanden, die durch die objektive Geltung ausgezeichnet sind”, w: Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 63.

²⁴⁷ „Die objektive Wirklichkeit der Freiheit, die allein zum subjektiven Gebrauch der Freiheit ermächtigt”, w: Tamże, s. 65.

powodują, że człowiek działa w sposób odpowiedzialny i bezpieczny, dzięki temu, że pomagają mu one podejmować rozstrzygnięcia w podejmowaniu decyzji. Takimi wzorami zachowania są właśnie instytucje. Dodatkowo, niemiecki socjolog stwierdza, że działanie instytucji jest zabezpieczone tak długo, jak długo jest ono przyjmowane przez społeczeństwo jako „naturalne”, „dane z góry”, a przez to nie poddawane dyskusji. Gehlen wpisuje się tu tym samym w tradycję badawczą, która dzieliła epoki na przednowoczesną i nowoczesną, właśnie na bazie afirmowania jakiegoś porządku ze względu na fakt jego legitymizowania jakimiś zewnętrznym pochodzeniem, najczęściej uważanym za boskie. Słynne rozróżnienie Friedricha von Hayka na społeczeństwo plemienne i społeczeństwo Wielkie, społeczeństwo celu i społeczeństwo środka, jest tutaj najlepszą ilustracją²⁴⁸. To pierwsze działa w oparciu o wewnętrzne normy danej społeczności, to drugie, kosmopolityczne, poszukuje wspólnych wartości i norm społeczeństwa wyłaniającego się z postępującego się zbliżania wielu lokalnych społeczeństw w skali całego świata. Podobnie jak u Hayka społeczeństwo plemienne, tradycyjne zanika pod wpływem konfrontacji z wiedzą o świecie zewnętrznym, podobnie u Gehlena refleksja na temat jakiejś instytucji powoduje podważanie jej obowiązywania, a w konsekwencji jej erozję.

Jak zauważa Huber, Gehlen nieintencjonalnie, a przynajmniej nie wyrażając tego wprost, przejmuje tu schemat charakterystyczny dla perspektywy teologicznej. Potrzeba człowieka wykorzystywania wzorów postępowania, które są przyjmowane i akceptowane przez społeczeństwo, odsyła do dwóch kluczowych założeń teologicznoantropologicznych: o skrzywieniu natury ludzkiej po grzechu pierworodnym oraz o stabilizującej funkcji rytu religijnego, dającej się wytłumaczyć w kluczu instytucjonalnym²⁴⁹. Przede wszystkim jednak niemiecki socjolog tak definiuje pojęcie instytucji, jakby nie zauważał epoki nowoczesnej. Zdaniem Hubera, nie dostrzega on zwłaszcza, że w nowoczesności funkcjonowanie społeczeństwa poddawane jest systematycznej refleksji i w konsekwencji pytaniom o uprawnienie danego porządku społecznego. Tak jak Durkheim pisał o solidarności mechanicznej i solidarności organicznej, odnosząc

²⁴⁸ Samuel Gregg, *The Commercial Society: Foundations and Challenges in a Global Age*, Plymouth: Lexington Books 2007, s. 160n.

²⁴⁹ Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 66.

tą pierwszą do społeczeństw tradycyjnych, w których obowiązuje odpowiedzialność kolektywna, zaś tą drugą do społeczeństw nowoczesnych, z odpowiedzialnością indywidualną, tak Huber przypomina tu, że przejście z epoki tradycyjnej do nowoczesnej leży między innymi w tym, że instytucje tracą stopniowo charakter przymusu zewnętrznego (*Fremdzwang*) i zaczynają działać w oparciu o „samoprzymus” (*Selbstzwang*). Wnioskowanie berlińskiego biskupa jeszcze bardziej przypomina tutaj wspomniane twierdzenia Durkheima czy Hayka. Mianowicie, w społeczeństwie nowoczesnym instytucje społeczne nie funkcjonują jedynie w oparciu o społeczne mechanizmy przymusu, czy też przekazywaną międzypokoleniowo tradycję, ale przez zinternalizowane zbiory norm. Ich działanie nie następuje więc jedynie dlatego, że wykorzystują one sankcje wobec tych, którzy nie przestrzegają danych norm działania, ale przede wszystkim dzięki wykształconemu przekonaniu o słuszności ich przestrzegania. Nietrudno odczytać tutaj w interpretacji Hubera ślady koncepcji „rządomyślności” (*gouvernementalité*) Michel’a Foucault’a, choć bez negatywnej oceny tego zjawiska, jaką formułował francuski filozof, który uważał rozwijanie w społeczeństwie opinii, że coś jest dla tego społeczeństwa korzystne za jedną z najważniejszych strategii współczesnej władzy. Dla niemieckiego socjologa wręcz przeciwnie, opieranie działania jakiejś instytucji jedynie na środkach przymusu jest sygnałem kryzysu tej instytucji.

Przejście z instytucji opierających o przymus zewnętrzny do takich opierających się o „samoprzymus”, jest więc zdaniem Hubera przejawem epoki nowoczesnej, a możliwe jest dzięki temu, co wielu socjologów na czele z Maxem Weberem i Talcottem Parsonsem uznawali na fundamentalną cechę społeczeństwa nowoczesnego, a więc dzięki ogólnemu prawu obowiązującemu wszystkich członków danego państwa (w odróżnieniu od praw partykularystycznych, które funkcjonowały w epoce przednowoczesnej). Ogólnie obowiązujące prawo jest zaś realne jedynie wówczas, gdy opiera się o poczucie wolności jednostki. Dopiero wtedy bowiem człowiek jest w stanie świadomie poddać się systemowi ogólnego prawa: „Wolność jest fundamentem obowiązywania instytucji; refleksja krytyczna musi weryfikować, czy instytucje mogą funkcjonować jako ogólnie obowiązujące, ponieważ tylko w ten sposób mogą stawać się warunkiem rzeczywistej wolności” stwierdza Huber. W tej

argumentacji ponownie można dostrzec zasadę imperatywu kategorycznego Kanta: „Postępuj zawsze według tej maksymy, której ogólności jako prawa możesz zarazem chcieć; oto jedyny warunek, pod którym wola nie może się nigdy sobie sprzeciwiać, a imperatyw taki jest kategoryczny”²⁵⁰.

Kolejnym etapem Hubera koncepcji instytucji jest podkreślenie roli języka, jako środka refleksyjności. Język jest sam instytucją, a właściwie jest meta-instytucją, ponieważ jedynie w nim może dokonywać się proces rozumienia obowiązywania i działania instytucji. Przy czym ta „instytucjonalna” funkcja języka jawi się jako oczywista, nie wymagająca wytłumaczenia. Z drugiej jednak strony, i to jest właśnie podstawa refleksyjności, język umożliwia spojrzenie z zewnątrz na wzory zachowania, pozwala się od nich zdystansować, a w konsekwencji, dokonywać krytycznej refleksji implikującej zmiany. W ten sposób instytucje społeczne odzwierciedlają nowoczesne społeczeństwo, ale i same aktywnie je kształtują. Taka ich refleksyjno-krytyczna funkcja jest oczywiście możliwa tylko wtedy, kiedy będą „instytucjami wolności”, jak ujmuje to Huber, a więc kiedy coraz bardziej będą się wymykały porządkowi opartemu na przymusie zewnętrznym.

Ta wzajemna zależność pomiędzy instytucjami a wolnością jest przez berlińskiego teologa podsumowana następująco: „Nie możemy traktować instytucji jako określonego kształtu i urzeczywistnienia wolności. Wolność jest raczej fundamentem legitymizacji instytucji. Poza tym możemy w nich rozpoznać warunek realizowanej wolności tylko w takim stopniu, w jakim same instytucje są dostępne dla krytyki językowego rozumienia. Wolność ujawnia się jako wolność realizowana, kiedy w instytucjach tworzy się przestrzeń dla jej rozwoju. Taki obustronny związek wolności i instytucji objawia się właśnie wtedy, kiedy wolności nie ujmujemy jako jakiejś samo-dyspozycji, ale jego wolność komunikatywną”²⁵¹.

²⁵⁰ Marek Piechowiak, *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół św. Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka*. Tekst oparty na publikacji: Tegoż, *Auf der Suche nach einer philosophischen Begründung der Würde des Menschen bei Thomas von Aquin und Immanuel Kant*, w: Ch. Baumbach i P. Kunzmann (red.), *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, München 2010, s. 289-319.

²⁵¹ Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 69.

Ad. 2) Odnośnie do drugiego komponentu, a więc rozumienia instytucji jako zbiorowych organizacji działania społecznego, Huber zauważa, że takie zdefiniowanie opiera się na konieczności regulowania społecznych potrzeb. Należy tu zaznaczyć, że wyróżnianie katalogów potrzeb ludzkich jest jednym z kluczowych czynników każdego zorganizowanego działania społecznego, jak na przykład instytucji pomocy społecznej czy zabezpieczenia społecznego. Psychologia czy socjologia wyróżniają wiele takich zbiorów – hierarcha potrzeb Masłowa, wyszczególniająca w sposób hierarchiczny i uporządkowany pięć ich rodzajów: potrzeby fizjologiczne, potrzeby bezpieczeństwa, potrzeby przynależności, potrzeby uznania i potrzeby samorealizacji jest chyba jednym z najpopularniejszych. W literaturze przedmiotowej można również spotkać się bardzo często z rozróżnieniem na potrzeby biologiczne, psychologiczne i społeczne. Ewangelicki biskup zdaje się nawiązywać do tego sposobu analizy instytucji społecznych. Przyjmuje, że powstają one, ponieważ prawidłowe funkcjonowanie społeczeństwa wymaga właśnie zaspokojenia pewnych ludzkich potrzeb. Mechanizm wypełniania takich funkcji instytucji opiera się na przyjętej idei przewodniej (*Leitidee*) bądź też zasady organizującej (*organisierendes Prinzip*), takiej jak podtrzymanie życia, zarządzanie i troszczenie się o środowisko naturalne, określanie zasad współżycia kobiety i mężczyzny jak małżeństwo i rodzina, prokreacja i wychowanie potomstwa, wspólne bezpieczeństwo czy też organizowanie zasad sprawowania władzy. Na fundamencie tych dążeń tworzone są społecznie przyjmowane systemy reguł oraz możliwości (wzory) postępowania, które charakteryzują się trwałością i stabilnością, zwłaszcza, jeżeli są prawnie usankcjonowane. W konsekwencji Huber konkluduje, że: „instytucje nakierowane są na określone cele; są społecznie określone i prawnie uregulowane we wszystkich swych zasadach”²⁵².

Ad. 3) Trzeci komponent wiąże się bardzo ściśle z drugim. Procesy instytucjonalizacji zasadzają się bowiem na tym, że zaspokajanie potrzeb ludzkich wymaga dokonywania wyboru spośród różnych możliwości. Zaspokajanie to może więc przybierać różne formy, które są społecznie utrwalane. Uwzględnianie konieczności wyboru prowadzi z kolei do faktu, że w procesy instytucjonalizacji wpisana jest potrzeba wolności. I chodzi tu nie tylko o

²⁵²

Tamże.

wolność od czegoś, ale o wolność do czegoś. Stąd też Huber stwierdza, że podstawą wyłaniania się instytucji w nowoczesności będzie wolność komunikatywna. Instytucje zaś nie tylko wolność uwzględniają, ale także umożliwiają. Otwierają i utrzymują przestrzeń aktywności, w której jest możliwe wspólnie podejmowane i odpowiedzialne działanie, wypływające ze świadomie przeżywanej wolności.

Specyfikę instytucjonalizacji w epoce nowoczesnej i wyzwania z tą specyfiką związane jasno demonstrują przykłady dynamicznych przemian, jakie zachodzą w kluczowych obszarach życia społecznego. Postęp naukowy i technologiczny, zmiany kulturowe i polityczne powodują ciągły nacisk na instytucje społeczne, które podlegają w ten sposób modyfikacjom swych funkcji oraz swych elementów. Huber przywołuje tu takie przykłady jak małżeństwo i rodzina, państwo i Kościół, własność, przedsiębiorstwo ekonomiczne, wykształcenie czy środki masowego przekazu. Obserwacja, że wszystkie te sfery są przedmiotem transformacji, których efekty są ambiwalentne, jest oczywista. Niezależnie jednak od tej dwuznaczności, działanie tych instytucji musi być poddawane wolnej i odpowiedzialnej refleksyjności. Stąd też procesy instytucjonalizacji i wolność komunikatywna są ze sobą istotowo powiązane.

Opisane powyżej trzy komponenty ogólnych zdefiniowań instytucjonalizacji Huber zestawia z jej teologiczną instytucjonalizacją. Odwołuje się przy tym do koncepcji Ernesta Wolfa, teologa protestanckiego, który był członkiem „Kościół Wyznającego” i jednym z sygnatariuszy Deklaracji Barmeńskiej²⁵³.

Wolf buduje swą teorię pomiędzy skrajnymi stanowiskami, które przeniesione na grunt polityczny odpowiadałyby totalitaryzmowi bądź skrajnemu liberalizmowi. Przyjmuje więc z jednej strony, że instytucje są przejawem ustalonego porządku, który w teologii można określić jako boski, w związku z czym ich wartość nie podlega zindywidualizowanym interesom. Z drugiej jednak instytucje są przedmiotem społecznego kształtowania. W konsekwencji można więc pojmować je w ten sposób, że ich zamysł ma swe zewnętrzne (teologicznie ujmując – boskie) pochodzenie, ale ich funkcjonowanie musi być poddawane

²⁵³ Ludwig Hartmut, *Ernest Wolf und Bekennende Kirche*, „Junge Kirche” 12(1971), s. 622-627.

ludzkiej refleksji i interwencji. „Bycie pomiędzy” oboma antytetycznymi podejściami jest dla Wolfa kształtowaniem instytucji, które dążą do jedności posłuszeństwa i wolności.

Argumentację dla swej koncepcji Wolf wyprowadza z teologii stworzenia²⁵⁴. Mianowicie, aktywne kształtowanie instytucji jest przejawem powołania człowieka do bycia współpracownikiem Boga w dziele stworzenia. Następuje to w trzech głównych typach odniesień, czy jak pisze Wolf, w byciu „naprzeciwko” (*gegenüber*): w relacji między Bogiem a człowiekiem, między człowiekiem a człowiekiem oraz między człowiekiem a ziemią. Tym trzem paradygmatom odpowiadają następujące przykłady instytucji: w pierwszym przypadku jest to przymierze, które dzieli się na Kościół i państwo, w drugim małżeństwo, do którego dołącza rodzina, zaś w trzecim własność, obejmująca również pracę.

Huber czerpie z tej koncepcji Wolfa wyprowadzanej z teologii stworzenia, przy czym akceptuje pewną część twierdzeń, inne uznaje za niewystarczające (zwłaszcza wobec współczesnych procesów społecznych i kulturowych). Czy to potwierdzenie, czy zanegowanie nauczania Wolfa, wyraźnie ukazuje, jak berliński biskup rozumie teologiczne znaczenie instytucji. Przejmuje więc stwierdzenie, że instytucje muszą być dopełniająco rozumiane jako przejaw porządku zamierzonego przez Boga i jako rzeczywistość, którą człowiek aktywnie i refleksyjnie rozwija, będąc powołanym do współdziałania z Bogiem. Bardzo „protestancko” konstatuje, że „w ramach procesualnego i obejmującego wszystko działania Bożego, wobec którego człowiek jest radykalnie zniewolony, otwiera się przestrzeń dla wolnego i odpowiedzialnego ludzkiego działania; dar wolności umożliwia jej dostrzeżenie”²⁵⁵. Ponadto, podejmuje trzy odniesienia wyróżnione przez Wolfa, stwierdzając na ich podstawie, że instytucje powinny realizować to bycie „naprzeciwko”, w relacjach człowieka do Boga, we współżyciu i współdziałaniu międzyludzkim i w troskliwym obchodzeniu się ze środowiskiem naturalnym. To, co jest natomiast niewystarczające w takiej

²⁵⁴ Martin Heckel, *Weltlichkeit und Säkularisierung. Staatskircherechtliche Probleme in der Reformation und in Konfessionellen Zeitalter*, w: Bernd Moeller (red.), *Luther in der Neuzeit. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1971, s. 41.

²⁵⁵ Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 71.

interpretacji biblijnego opisu teologii stworzenia to bardzo niewielki katalog najważniejszych instytucji. Huber stwierdza, że pomija ona takie obszary, na których formułują się instytucje jak język (jako owa meta-instytucja, wykształcenie i nauka, komunikacja i sztuka, przyjaźń i towarzyskość, świat techniczny czy ponadnarodowe formy polityczne. Bezpośrednia argumentacja z teologii stworzenia może okazywać się więc ograniczająca listę instytucji i przez to prowadząca do ominięcia wielu ważnych sfer życia społecznego w refleksji teologicznej. Najważniejsze dla berlińskiego biskupa jest to, że ukazuje ona znaczenie opisu stworzenia dla takich wartości jak racjonalność, bycie „naprzeciwko” i wspólnotowość, które są ukazywane jako fundamentalne dyspozycje kondycji ludzkiej zamierzone przez Boga.

4.3. Odpowiedzialność jako fundamentalna zasada życia społecznego

Wszystkie dotychczasowe pojęcia: wolności, wolności komunikatywnej, instytucji, zwłaszcza w ich chrześcijańskim rozumieniu, znajdują swoje dopełnienie w rozwijanej przez Hubera analizie pojęcia odpowiedzialności. Można właściwie, naturalnie uwzględniając subiektywny charakter takiego stwierdzenia powiedzieć, że w tym punkcie rozważania emerytowanego biskupa Berlina mają szczególnie wysoki poziom nie tylko merytorycznej znajomości teorii kształtującej znaczenie pojęcia odpowiedzialności, ale też i świadczą o tym, że głęboko, „egzystencjalnie” utożsamia się on z tym terminem. Wolność i odpowiedzialność uzupełniają się wzajemnie, a nawet wzajemnie się warunkujące, są najlepszym pojęciem kluczowym dla całego programu dla Kościoła i społeczeństwa, które rozwija i chce przekazywać Huber. Stosując terminologię stosowaną przez Kościół Ewangelicki w Niemczech, który publikuje regularnie tzw. pomoce w orientacji (*Orientierungshilfe*), a więc stanowiska dotyczące różnych zjawisk, procesów społecznych i problemów etycznych, mające na celu pomoc członkom Kościoła w ukształtowaniu własnej opinii, Huber w ciągu całej swej pastoralnej działalności kształtuje taką właśnie „pomoc

w orientacji”. Pojęcie wolności odpowiedzialnej jest bez wątpienia najlepszym tytułem jego osobistej *Orientierungshilfe*.

Ponadto, w tym punkcie jak może w żadnym innym, manifestują się wszystkie zasadnicze charakterystyczne rysy teologii Hubera: to, że jest on krytycznie, ale jednak wierny dziedzictwu Lutra i innych teologów protestanckich, to, że przywiązany jest on do protestancko-ewangelickiej tradycji kościelnej, to, że na ile to możliwe, wykorzystuje on ustalenia nauk społecznych i filozofii, nie wahając się konfrontować teologii z filozofią np. Kanta, czy Hegla, wreszcie to, że może być on nazwany teologiem nowoczesności, zawsze odnosząc prawdy teologiczne do konkretnych, nazwanych przez siebie i opisywanych zjawisk składających się na naszą współczesność. Analiza pojęcia odpowiedzialności, której on dokonuje, bardzo mocno odzwierciedla ten ostatni element powyższej charakterystyki. Poprzedza ona szczegółową analizę zakresu pojęcia odpowiedzialności poprzez wyszczególnienie czterech jego wymiarów: zdefiniowania w kategoriach antropologii relacyjnej, zgodności z rzeczywistością, teleologicznego charakteru i refleksyjnego stosowania zasad.

4.3.1. Odpowiedzialność jako odpowiedź na wyzwania nowoczesności

Odnosząc się do opisu nowoczesności, Huber wyróżnia trzy główne, wzajemnie ze sobą powiązane wyzwania. Są 1) zbrodnie wynikające z posłuszeństwa, 2) globalizacja nowoczesnej technologii i 3) ambiwalencje projektu nowoczesności. Omówienie wszystkich trzech wyzwań daje okazję do wyczerpującego opisu istoty odpowiedzialności.

1) Berliński teolog przypomina, że impuls dla dynamicznego rozwoju idei i zasady odpowiedzialności dała powszechna trauma, jaka panowała po zakończeniu II wojny światowej i następujące zaraz po niej niebezpieczeństwo konfliktu pomiędzy dwoma wrogimi blokami politycznymi: zachodnim i sowieckim. Można dodać tutaj, że zasada odpowiedzialności rozwijała się na tym samym egzystencjalno-aksjologicznym gruncie, na jakim kształtowała się idea praw człowieka. Przecież autorzy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku układali ją w przekonaniu, że nie można nigdy więcej dopuścić do takiego kataklizmu ludzkości, jakie nastąpił w poprzedzającym ją półwieczu. Już

fragment z Preambuły do Deklaracji jest tego wyraźną ilustracją: „zważywszy, że nieposzanowanie i nieprzestrzeganie praw człowieka doprowadziło do aktów barbarzyństwa, które wstrząsnęły sumieniem ludzkości, i że ogłoszono uroczyste jako najwznioślejszy cel ludzkości dążenie do zbudowania takiego świata, w którym ludzie korzystać będą z wolności słowa i przekonań oraz z wolności od strachu i nędzy, (...) zważywszy, że konieczne jest zawarowanie praw człowieka przepisami prawa, aby nie musiał - doprowadzony do ostateczności - uciekać się do buntu przeciw tyranii i uciskowi”²⁵⁶. Jednocześnie, co warto zauważyć również w kontekście zasady odpowiedzialności, autorzy Deklaracji prezentowali ten zadziwiający optymizm, który obserwowano w społeczeństwach bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej, a który można było zrozumieć pamiętając o platońskim stwierdzeniu, że człowiek jest najszczęśliwszym, kiedy doświadcza ustąpieniu bólu. Taki optymizm obrazują stwierdzenia również z Preambuły Deklaracji: „zważywszy, że Narody Zjednoczone przywróciły swą wiarę w podstawowe prawa człowieka, godność i wartość jednostki oraz w równouprawnienie mężczyzn i kobiet, oraz wyraziły swe zdecydowanie popierania postępu społecznego i poprawy warunków życia w większej wolności, (...) zważywszy, że Państwa Członkowskie podjęły się we współpracy z Organizacją Narodów Zjednoczonych zapewnić powszechne poszanowanie i przestrzeganie praw człowieka i podstawowych wolności”²⁵⁷. Dowodzi ich też sam rozbudowany katalog praw człowieka, zawierający obok praw obywatelskich również tzw. prawa socjalne²⁵⁸. Ich liczba oraz zakres wydawały się odległym celem nie tylko w świecie zniszczonym wojną, ale są one nieosiągalne również i dzisiaj.

Jak już wspomniano, zasada odpowiedzialności rodziła się w takim samym egzystencjalnym i aksjologicznym kontekście. Bardzo dobrze obrazuje to definicja, którą przedstawiło I Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie w 1948 r. Wydarzenie to, będące inicjującym działalność największej organizacji ekumenicznej, również następowało w cieniu zniszczeń

²⁵⁶ Zgromadzenie Ogólne ONZ, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka: w językach polskim, białoruskim, czeskim, litewskim, rosyjskim, słowackim, ukraińskim*, Paryż: Instytut Literacki 1974, s. 4.

²⁵⁷ Tamże.

²⁵⁸ Michael Freeman, *Prawa człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo SIC 2007, s. 34.

powojennych, ubóstwa, poczuciu krzywd, poszukiwań ludzi, którzy zginęli podczas wojny, albo zaginęli w zawierusze wojennej. Uczestnicy amsterdamskiej konferencji zderzali się z tymi problemami i przeżywali tę atmosferę. Z drugiej strony poszukiwali idei i paradygmatów, które pomogłyby kształtować nową rzeczywistość społeczną i polityczną. Rozwijali więc model społeczeństwa odpowiedzialnego, który na wiele lat stał się dominującym w nauczaniu społecznym ruchu ekumenicznego i wielu Kościołów protestanckich²⁵⁹. Biorąc pod uwagę, że było to określenie, które powstało w ruchu ekumenicznym, a więc w środowisku duchowo, intelektualnie i teologicznie bardzo bliskim Huberowi, jest ono dobrą ilustracją intencji, które leżą u jego zdefiniowania: „Człowiek jest powołany do tego, aby być istotą wolną, odpowiedzialną przed Bogiem i swoim bliźnim. Jakiegokolwiek tendencje pozbawiające człowieka możliwości działania odpowiedzialnego zaprzeczają Bożemu zamysłowi względem człowieka i Bożemu działaniu zbawczemu. Odpowiedzialne społeczeństwo to takie, gdzie wolność jest wolnością ludzi uznających odpowiedzialność ku sprawiedliwości i porządkowi publicznemu i gdzie ci, którzy posiadają autorytet polityczny i władzę ekonomiczną są odpowiedzialni za sposób jej sprawowania przed Bogiem i ludźmi, których dobrobyt od tego zależy. Dla ukształtowania społeczeństwa odpowiedzialnego w warunkach nowoczesności koniecznym jest, by ludzie mieli możliwość krytykowania, kontrolowania i zmiany swoich rządów, aby władza była sprawowana odpowiedzialnie w prawie i tradycji i dystrybuowana tak szeroko, jak tylko to możliwe w całym społeczeństwie. Jest również koniecznym, aby sprawiedliwość ekonomiczna i zapewnienie równości szans były ustanowione dla wszystkich członków społeczeństwa”²⁶⁰.

W określeniu przedstawionym w Amsterdamie przebija bardzo mocno diagnoza współczesnego świata i prognoza tendencji na przyszłość. Demokratyzacja, solidarność ekonomiczna i społeczna, pokój i sprawiedliwość, unikanie bezpośredniego zaangażowania politycznego kształtowały nauczanie

²⁵⁹ Robin Gurney, Luca M. Negro, *CEC at 50. A Brief and Incomplete History of the Conference of European Churches*, Geneva: Conference of European Churches 2009, s. 11.

²⁶⁰ Definicja przytoczona za: Piotr Kopiec, *Chrześcijańska alterglobalizacja. Światowa Rada Kościołów na rzecz budowy globalnego społeczeństwa odpowiedzialnego*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016, s. 156.

Kościółów chrześcijańskich w nadchodzących dekadach²⁶¹. Huber rozwija swoją definicję odpowiedzialności w takim właśnie duchu i w dążeniu do takich wartości.

Analizując jego koncepcję łatwo można dostrzec, że pytania otwierane w powojennej rzeczywistości i proponowane odpowiedzi prowadzą do zasady odpowiedzialności. Pośród wielu autorów, którzy przyczynili się do kształtowania powojennej świadomości Huber wymienia takie postaci jak Hannah Arendt i Karl Jaspers. Autorka „Kondycji ludzkiej” i stwierdzenia o banalności zła jest bez wątpienia jedną z najbardziej przenikliwych myślicielek piszących o mechanizmach rządzących postępowaniem człowieka w życiu społecznym. Warto tu jednak zauważyć dygresyjnie, że właśnie aspekty zwrotu „banalność zła” mogą wiele powiedzieć o odpowiedzialności jako zasadzie społecznej. W słynnej książce „Eichmann w Jerozolimie – rzecz o banalności zła” żydowska filozofka w ten sposób opisuje postać architekta Holocaustu, że pozwala dostrzec, jakie są konsekwencje braku odpowiedzialności jako wartości. Zdaniem Arendt „jedynym motywem postępowania Eichmanna była niesamowita gorliwość w czynieniu wszystkiego, co mogłoby się przyczynić do jego własnego awansu. Podczas procesu «przepełniał go entuzjazm z powodu tej wyjątkowej okazji wyrzucenia z siebie (...) wszystkiego, co wiedział, a tym samym zajęcia miejsca wśród najbardziej chętnych do współpracy oskarżonych, jacy dotąd istnieli». Nie był głupi, lecz bezmyślny, głosił same frazesy, co predestynowało go do bycia jednym z największych zbrodniarzy swoich czasów. Człowiek bezmyślny traci bowiem poczucie odpowiedzialności za zło, które czyni. I to właśnie jest według Arendt «banalne», a może nawet w pewien żałosny sposób „komiczne”. Eichmann zdaje się być zastraszająco «normalny». Ukazany zostaje jako człowiek pozbawiony uczuciowości, jako typowy, zdyscyplinowany, mało inteligentny wykonawca rozkazów, pełen banalności, szyderstwa, często nienawiści. Nie splamił sobie rąk, był mordercą z urzędu (...) Eichmann ucieleśnia w jakiś sposób nicość, szyderczy charakter zła. Jest autorem zabójstwa

²⁶¹ Albert Gasser, *Kirchen und Menschenrechte*, w: Piotr Jaskóła (red.), *Wahrheit und Beliebigkeit. Referaty polsko-szwajcarskiego ekumenicznego sympozjum zorganizowanego przez Arbeitsgemeinschaft Christlichen Kirchen in der Schweiz, Instytut Ekumeniczny KUL, Polską Radę Ekumeniczną, Wydział Teologiczny UO, Davos 14-20.09.1998*, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1999, s. 31.

biurokratycznego, abstrakcyjnego, które uwalnia od skruchy i wyrzutów sumienia. Odkrycie w postaci Eichmanna nie jakiegoś diabelskiego monstrum, lecz szarego, uważnego, gorliwego, sumiennego funkcjonariusza jest dla Arendt zaskoczeniem i przywodzi jej na myśl urzędników z powieści Franza Kafki²⁶².

Bezmyślność Eichmanna mogłaby być tu odczytana jako znak starego świata, który zaniedbał „bycie odpowiedzialnym”, a w miejsce sumienia postawił ślepe posłuszeństwo z jednej strony idei, a z drugiej procedurom. Zwraca jednak uwagę również na niebezpieczeństwa niesione przez nowy świat. Biurokratyczna bezosobowa machina, którą tak przejmująco opisywał wspomniany przez Arendt Franz Kafka i którą też tak sugestywnie krytykował Max Weber, jest przejawem takiego unikania odpowiedzialności i zastępowania jej konformizmem, strachem przed konsekwencjami i ślepych posłuszeństwem, nie wymagającym refleksji nad konsekwencjami własnych czynów. Zasada społeczeństwa odpowiedzialnego, postawiona w takim kontekście, musi zakładać zdystansowanie się od bezrefleksyjnego przyjmowania jakichkolwiek idei i programów mających swe korzenie w ideologiach, musi również wzbudzać u indywidualnych osób poczucie, że powinni oni troszczyć się o moralność wykraczającą poza swe własne interesy oraz kolektywne interesy zbiorowości, do której należą. Huber przywołuje tu wspomnianą Arendt oraz Karla Jaspersa, którzy dokonywali refleksji nad odpowiedzialnością jednostki wobec świata. Ten drugi podkreślał, że jednostka jest współodpowiedzialna „za wszystkie nieprawości i wszystkie niesprawiedliwości w świecie, w szczególności za zbrodnie, które popełniane są czasie teraźniejszym albo przy jego wiedzy”²⁶³. Egzemplifikując ten sąd podkreślał, że „wszyscy Niemcy muszą zaakceptować swą polityczną odpowiedzialność za zbrodnie państwa nazistowskiego, niezależnie od ich osobistego zaangażowania”²⁶⁴. Arendt, będąca szczególnie predestynowana do formułowania sądów na ten temat, biorąc pod uwagę jej osobiste doświadczenia, wykorzystywała kategorię ludzkości, aby jeszcze bardziej wyraźniej opisać istotę

²⁶² Marek Urban, *Myśliciele żydowscy XX wieku – Hannah Arendt (1906-1975)*, „Studia Redemptorystowskie” 5(2007), s. 146n.

²⁶³ Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 76.

²⁶⁴ Andrew Schaap, *Guilty Subjects and Political Responsibility: Arendt, Jaspers and the Resonance of the ‘German Question’ in Politics of Reconciliation*, „Political Studies” 49(2001), s. 750.

odpowiedzialności: „Idea ludzkości, wyzwolona z wszelkiej sentymentalności, ma swoje bardzo poważne konsekwencje, że w taki czy w inny sposób ludzie muszą przejmować odpowiedzialność za wszystkie zbrodnie, które zostały popełniane przez ludzi i że wszystkie narody, muszą dzielić brzemień zła, popełnionego przez inne. Wstyd, że się jest człowiekiem, jest czysto indywidualnym i całkowicie niepolitycznym wyrazem tego zrozumienia”²⁶⁵.

Odpowiedzialność za fakty z przeszłości może, według Hubera, przybierać podwójną formę. Po pierwsze, może być to „anamnetyczna” solidarność z ofiarami popełnionych zbrodni, po drugie zaś, wspólne wysiłki, podejmowane z uwzględnieniem i z rozróżnieniem jednostkowej przynależności społecznej, aby nie dopuścić do powtórzenia podobnych zbrodni. Takie rozróżnienie może być rozmaicie ilustrowane, ale np. szczególna odpowiedzialność narodu niemieckiego wobec żydowskiego i podejmowane na jej gruncie polityczne i społeczne działania, są tutaj wyraźnym przykładem.

2) Kategoria zbrodni wynikających z posłuszeństwa mogłaby zostać poszerzona również o zbrodnie wynikające z zaniechania. Te drugie wydają się być szczególnie częstą postawą dzisiaj, kiedy człowiek jest bombardowany informacjami o wojnach, konfliktach, katastrofach humanitarnych na całym świecie. Huber nie odnosi się do tego aspektu w tym miejscu, rozwija go przy innej okazji. Wprowadza za to pewne, nieostre rozróżnienie: aspekt dotyczący zbrodni z posłuszeństwa wiąże z przeszłością, natomiast przyszłość niesie dla odpowiedzialności nowe wyzwania. Globalizacja nowoczesnej technologii jest dla niego głównym obszarem tych wyzwań.

Kluczowe jest tutaj ustalenie, które Huber przywołuje za niemiecko-amerykańskim filozofem Hansem Jonasem. Jonas przypomina, że postęp technologiczny daje człowiekowi potencjał, który sam w sobie jest głęboko ambiwalentny. Z jednej strony służy ludzkiemu rozwojowi i poszerza możliwości, z drugiej zaś stanowi zagrożenie nawet całkowitego unicestwienia

²⁶⁵ „For the idea of humanity, when purged of all sentimentality, has the very serious consequence that in one form or another men must assume responsibility for all crimes committed by men and that all nations share the onus of evil committed by all others. Shame at being a human being is the purely individual and still non-political expression of this insight”. Zob. w: Hannah Arendt, *Organized Guilt and Universal Responsibility*, w: Larry May, Stacey Hoffman, *Collective Responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers 1991, s. 282 (273-285).

rodzaju ludzkiego. Przykłady takich niebezpieczeństw są niezliczone: wojna nuklearna, manipulacje genetyczne, rozwój sztucznej inteligencji, dramatyczne pogłębianie się ekonomicznego rozwarstwienia wraz z gwałtownym wzrostem ludności w skali całej planety. Ambiwalencja rozwoju staje się zresztą podstawą bardzo mocno rozpowszechnionej w naukach społecznych metafory „społeczeństwa ryzyka” (*risk society*), które według takich badaczy jak np. Ulrich Beck staje się nieodłączną cechą społeczeństwa nowoczesnego i które nachodzi na dawne kategorie społeczeństwa industrialnego czy klasowego²⁶⁶. Ustalenie, zdefiniowanie i ułożenie tej ambiwalencji w społecznej świadomości powinno być się fundamentem dla rozwijania odpowiedzialności za przyszłość ludzkości i w konsekwencji stawać się kluczowym imperatywem etycznym²⁶⁷. Odpowiedzialność ta ma polegać na kształtowaniu zdolności całej ludzkości, do wspólnego, perspektywistycznego działania, aby w przyszłości unikać tendencji, które prowadzą do destrukcji.

3. Trzecim aspektem zasady odpowiedzialności w dzisiejszym świecie jest kolejna zaobserwowana przez Hubera ambiwalencja, odnosząca się do samego projektu nowoczesności. Z jednej strony zasadza się ona na autonomii osoby ludzkiej i przyznaniu jej zdolności do decydowania o własnym losie. Kształtuje przestrzeń dla otwartej dyskusji i dla intensywnej wymiany kulturowej. Z drugiej jednak, modernizacja prowadzi do procesów, które relatywizują ludzkie poznanie i zasady postępowania. Huber wymienia tutaj kolonizację rzeczywistości społecznej przez imperatyw społeczeństwa funkcjonalnego. Jak można domyślnie stwierdzić, ma swe konsekwencje w kryterium skuteczności jako podstawowej wartości społecznej. Wspomina o upadku wspólnoty, prowadzącej do stopniowego rozpadu społeczeństwa. Píše o postępującej obojętności wobec ogólnie przyjętych norm społecznych i rozkładu instytucji społecznych²⁶⁸. Ponadto, wielkie zagrożenie upatruje w monokulturowym systemie, który rozpowszechnia się w całym świecie, opierając się o rozwój środków masowego

²⁶⁶ Ulrich Beck, *The Risk Society. Towards a New Modernity*, London: Sage Publications 1992, s. 19.

²⁶⁷ Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 76.

²⁶⁸ Tamże, s. 79.

przekazu i z wykorzystaniem nowych technologii. Ta monokultura niesie ze sobą niebezpieczeństwo, że w końcu jej rozwoju „nie będzie już żadnej kultury”²⁶⁹.

Wszystkie te aspekty składają się na główne współczesne wyzwania etyki odpowiedzialności. Jednak ich przedstawienie pozwala nie tylko zestawić listę zagrożeń i szans, przed którymi stoi dzisiaj ludzkość. Ukazuje również, choć pośrednio, na czym polega odpowiedzialność, jaka jest jej istota i jak można ją odnieść do rzeczywistości historycznej. Przygotowuje również kontekst dla scharakteryzowania czterech strukturalnych wymiarów pojęcia odpowiedzialności.

4.3.2. Strukturalne wymiary odpowiedzialności

O ile opis wyzwań dla zasady odpowiedzialności pozwala na jej zilustrowanie, o tyle wyróżnienie jej wymiarów stanowi wnikliwie i bezpośrednie spojrzenie na jej istotę. Pierwszym, i najważniejszym z tych wymiarów jest antropologia relacyjna.

1) Huber wyróżnia dwa antropologiczne perspektywy w rozwijaniu chrześcijańskiej etyki odpowiedzialnościowej. Pierwsza to antropologia substancjalno-ontologiczna (*substanzontologische Anthropologie*), natomiast druga to właśnie antropologia relacyjna (*relationale Anthropologie*). Pierwsza wyraża się w rozumieniu człowieka jako istoty rozumnej, natomiast druga ujmuje go jako istotę responsoryjną (*responsorisch*), a więc i odpowiedzialną. Rozróżnienie to dokonuje się wzdłuż chrześcijańskiej tradycji teologicznej i odzwierciedla się w różnicach, w jakich poszczególne chrześcijańskie systemy teologiczne ujmują prawdę o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże. O ile antropologia substancjalno-ontologiczna uznaje, że po upadku pierwszego człowieka substancjalny aspekt pierwotnego stanu stworzenia, mianowicie ludzka rozumność, pozostaje zachowany, o tyle antropologia relacyjna przyjmuje, że grzech pierworodny zniszczył całkowicie po stronie człowieka możliwość jego relacji do Boga, i jej ponowne nawiązanie jest możliwe tylko dzięki Bożej miłości i łasce. Łatwo dostrzec, że to pierwsze

²⁶⁹ „Eine weltweite Monokultur wird am Ende gar kein Kultur mehr sein”, tamże. s. 79.

podejście antropologiczne odpowiada z grubsza stanowisku katolickiemu, to drugie natomiast tradycji luterńskiej i, w jeszcze większym stopniu, kalwińskiej.

Zgodnie więc z interpretacją Hubera antropologia relacyjna charakteryzuje protestancką tradycję myślenia o człowieku, w konsekwencji również wpływa decydująco na protestancką etykę odpowiedzialnościową. Przybliżając tą tradycję ewangelicki biskup Berlina przywołuje trzech jej kluczowych reprezentantów: Lutra, Dietricha Bonhoeffera oraz Richarda Niebuhra.

Przypomina, że Reformator, w antropologicznej rozprawie *Disputatio de homine* (1536), klasycznej definicji filozoficznej ujmującej człowieka jako „zwierzę rozumne” (*hominem esse animal rationale*), przeciwstawia zdefiniowanie teologiczne, w której człowiek jest usprawiedliwiony przez wiarę (*hominem iustificari fide*)²⁷⁰. W nauczaniu Lutra bycie człowieka jest konstytuowane nie przez substancjalną racjonalność, ale przez jego relację do Boga, która jest urzeczywistniania w wierze. Jak stwierdza Huber, w takiej perspektywie antropologię teologiczną można rozwijać jedynie w pojęciach relacyjności, a zakres tej antropologii porządkowany jest przez cztery formy relacji, które wypełniają ludzką egzystencję: relację do Boga, do drugiego człowieka, do świata i do siebie samego.

Myślenie Reformatora bardzo wyraźnie odbija się w obu wspomnianych dwudziestowiecznych teologach protestanckich. Teologiczne zdefiniowanie człowieka przebija właściwie z wszystkich pism Bonhoffera, szczególnie wyraźnie zaznaczając się w jego pierwszej książce *Sanctorum Communio*. Berliński teolog relacyjność do Boga i do drugiego człowieka uznaje za podstawowy czynnik konstytuujący osobę ludzką: „jednostka istnieje tylko w relacji z innymi”²⁷¹. Podstawą jego antropologicznej refleksji jest zaś chrystocentryzm.

Richard Niebuhr, brat równie wybitnego teologa Reinholda Niebuhra i twórca słynnej typologii pięciu paradygmatów relacji pomiędzy chrześcijaństwem i kulturą, również może być uznany za autora rozwijającego antropologię relacyjną. W swym słynnym eseju „Responsible Self” wyodrębnia trzy

²⁷⁰ Tamże, s. 81.

²⁷¹ Paul Spanring, *Dietrich Bonhoeffer and Arnold Köster: Two Distinct Voices in the Midst of Germany's Third Reich Turmoil*, Cambridge: The Lutterworth Press 2014, s. 160.

fundamentalne koncepcje osoby ludzkiej: człowiek jako wykonawca (*man the maker*), człowiek jako obywatel (*man the citizen*) oraz człowiek jako odpowiadający (*man the answerer*). W oparciu o to rozróżnienie określa istotę odpowiedzialności: „To, co implikowane jest w idei odpowiedzialności, to przedstawienie osoby jako odpowiadającego, człowieka w dialogu i człowieka jako działającego w odpowiedzi na czyny, które na niego wpływają”²⁷². Wykorzystując zaś koncepcje filozoficzne, między innymi Martina Bubera, wyszczególnia w pojęciu odpowiedzialności cztery elementy: 1) idea działania działającego jako odpowiedź na to, co na niego wpływa, która pozostaje w 2) zgodzie z jego interpretacją ostatniego działania i z 3) jego oczekiwaniem na replikę na jego odpowiedź, a wszystko to zachodzi w ciągłej wspólnocie działających.

To dość skomplikowane zdefiniowanie zasadza się więc na bardzo rygorystycznym potraktowaniu następstw czasowych we wzajemnym oddziaływaniu na siebie podmiotów relacji i ukazuje wielowymiarowość odpowiedzialności. W opinii Hubera jeszcze ważniejsze jest ukazanie dwóch struktur relacji w odpowiedzialności. We wspomnianym eseju Niebuhr wyróżnił mianowicie „odpowiedzialność przed” i „odpowiedzialność za”. Rozróżnienie to rozwijał następnie Georg Picht, niemiecki filozof, autor słynnej książki „Odwaga utopii” (*Mut zur Utopie*), do którego bardzo mocno odwoływał się Huber. W oparciu o koncepcje wymienionych autorów, Huber określa treść obu elementów rozróżnienia.

„Odpowiedzialność za” zawiera w sobie troskę za kogoś. Nie chodzi jednak tylko o jakąś aktualnie realizowaną opiekę nad kimś czy zainteresowanie nim, ale również o zabezpieczenie czyjejś przyszłości. „Odpowiedzialność za jest uzasadniona nie tyle odczuciem troski za kogoś, ale szczególną ludzką zdolnością, aby brać przyszłość pod namysł”²⁷³. Taka „odpowiedzialność za” powinna być realizowana przy tym w zwykłych sytuacjach życiowych, sankcjonowanych normami prawnymi, społecznymi i kulturowymi, ale też w

²⁷² Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 76. Zob. również: Muthunayakom Stephen, *Christian Ethics, Issues and Insights*, New Delhi: Concept Publishing Company 2007, s. 26.

²⁷³ Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 76.

sytuacjach konieczności, kiedy wymaga ona podejmowania decyzji oznaczających nieposłuszeństwo albo sprzeciw wobec tych norm i wobec władzy. A więc odpowiedzialność w takim rozumieniu zasadza się przede wszystkim na uwzględnianiu przyszłości w swych rozważaniach, jest więc, stosując określenia współczesnych nauk społecznych, pewną „kolonizacją” przyszłości.

Ponadto też „odpowiedzialność za” nie jest jedynie opieką odnoszącą się do innego, do drugiej osoby czy też osób. Jest też troską o jakość całej przestrzeni kulturowej, społecznej i naturalnej, w której uczestniczy człowiek przejmujący odpowiedzialność²⁷⁴. Należy przy tym podkreślić, że przestrzeń ta podlega ciągłym zmianom, jest dynamiczna. W konsekwencji też zmieniają się zakresy i treści odpowiedzialności. Poszczególne jej obszary, które określane są w procesie interpretacji różnych wydarzeń i wyzwań niesionych przez społeczeństwo tworzą między sobą zależności, które następnie konstytuują podmioty odpowiedzialności. Inaczej mówiąc, człowiek rozwija swą odpowiedzialność w procesie ciągłego monitorowania i rozważania życia społecznego. „Odpowiedzialność za” kształtuje się więc w refleksyjności. W ten sposób Huber powraca do zagadnienia instytucjonalności, bowiem rezultaty takich refleksji wpływają na instytucje społeczne. W konsekwencji też głównym kryterium oceny kształtowania tych instytucji jest to, czy po pierwsze tworzą one obszary odpowiedzialności, po drugie zaś, czy uzdalniają ludzi do podejmowania osobistej odpowiedzialności.

Rozważając istotę „odpowiedzialności przed” berliński biskup zauważa, że o ile pierwotnie zawierała się ona w obszarze prawnym (odpowiedzialność przed sędzią), o tyle pod wpływem chrześcijaństwa przeszła ona również do sfery etyki. W perspektywie historii zbawienia wszyscy bez wyjątku ludzie będą postawieni przed Sądem Ostatecznym. Opis tego wydarzenia na przykład w Ewangelii św. Mateusza („Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale i wszyscy aniołowie z Nim, wtedy zasiądzie na swoim tronie pełnym chwały. I zgromadzą się przed Nim wszystkie narody, a On oddzieli jednych od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów...”, Mt 25,31-46) tworzy pewną perspektywę poznawczą, która z jednej strony zakłada uniwersalność odpowiedzialności założoną w planie

²⁷⁴ Wolfgang Huber, *Freiheit braucht Verantwortung – Verantwortung braucht Vertrauen. Wege aus der Krise*, Frankfurt am Main: Hansisches Druck und Verlagshaus 2010, s. 19.

stworzenia i zbawienia, z drugiej zaś wiąże tę odpowiedzialność z życiem każdej, indywidualnej osoby. Wspomniany opis Sądu ma przy tym podwójne znaczenie, bowiem oznacza wypełnienie czasu, w którym czyny poszczególnych jednostek odsłaniają swój sens w świetle uczynków wszystkich innych ludzi, ale też odnosi się do aktualnej sytuacji, na podstawie której sądzona jest dana jednostka. Eschatologiczna wartość tej sytuacji jest zaś określana przez uczynki miłosierdzia, jakie człowiek podejmuje, albo nie.

W ten sposób Huber dochodzi do sedna swego rozumienia „odpowiedzialności przed”. Nakreśla przy tym pewną sekwencję: człowiek nigdy nie może być ostatecznie pewny swego działania i tego, czy jest ono usprawiedliwione. Kryterium osądzania dostarcza jednak zasada odpowiedzialności, która zmierza tu do ustalenia, czy dane postępowanie jest korzystne dla tego, który jest słabszy bądź zajmujący gorszą pozycję od działającego. Jednocześnie należy zakładać, że stosowanie tej zasady nie zabezpiecza przed błędem, a ona sama musi być traktowana jedynie doraźnie, skoro w perspektywie teologicznej pełny sens wszystkich aktów zostanie odsłonięty dopiero na końcu czasu. Kolejnym elementem tej sekwencji jest stwierdzenie, że to odpowiedzialne postępowanie nie może zawęzać się jedynie do relacji z konkretnym człowiekiem bądź grupą w danym momencie, ale musi mieć na uwadze wymiar całego społeczeństwa, a więc uwzględniać procesy społeczne, w ich wielowymiarowości i w ich perspektywie czasowej. Odpowiedzialność oznacza więc również uczestnictwo w życiu społecznym tak, aby stawać po stronie słabszych i pokrzywdzonych, i to nie tylko tu i teraz, ale by kształtować bezpieczniejszą i sprawiedliwszą przyszłość. Stąd też wypływają konkretne zalecenia dotyczące sposobów egzekwowania władzy i realizacji kompetencji.

2. Drugi wymiar odpowiedzialności stanowi zgodność działania z rzeczywistością. Odpowiedzialność zawiera bowiem w sobie potencjał do aktywnego jej kształtowania. W konsekwencji więc, etyka odpowiedzialnościowa czy też zasada odpowiedzialności nie mogą uciekać od pewnego realnego oglądu okoliczności i sytuacji, których się tyczą. Spośród wielu przykładów filozoficznych czy teologicznych, które przytacza Huber, aby zobrazować tę zasadę, można odwołać się do dwóch autorów, którzy należą do regularnie przytaczanych przez berlińskiego biskupa. I tak, Max Weber, w swej słynnej

książce „Polityka jako zawód i powołanie” przyjmował rozróżnienie pomiędzy etyką przekonań (*Gesinnungsethik*)²⁷⁵, w której dana osoba postępuje zgodnie z przyjętymi przez siebie przekonaniem, niezależnie od ich konsekwencji w rzeczywistym świecie oraz etyką odpowiedzialnościową (*Verantwortungsethik*), dla której konsekwencje i rezultaty następujące w rzeczywistości są decydujące²⁷⁶. Dietrich Bonhoeffer jeszcze bardziej podkreślał konieczność mocnego wiązania nauczania chrześcijańskiego ze światem. Budował w ten sposób teologię rzeczywistości, dla której uzasadnienia wykorzystywał mit o Anteuszu. Opowieść o olbrzymie, który odzyskiwał siły w zetknięciu z ziemią była dla niego użytecznym narzędziem pomagającym ukazywać, że chrześcijanin nie może odrywać się od wymiaru światowego. W jednym z ostatnich swych dzieł, nieukończonej „Etyce” pisał: „Rzeczywistość Boża realizuje się nie inaczej, jak całkowicie się usadzając w rzeczywistości światowej, rzeczywistość światową jednak zawsze zastaję jako już uchwyconą, przyjętą w rzeczywistość Bożą. Jest to tajemnica Objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie. Etyka chrześcijańska pyta się o urzeczywistnienie się w świecie tej Bożej- i światowej rzeczywistości, która dana jest w Chrystusie”²⁷⁷.

Interpretacja Bonhoeffera zasadza się, jak i inne podejścia teologiczne, na przyjmowaniu rzeczywistości ziemskiej jako tej, w której dokonało się wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie. W ten sposób takie teologiczne spojrzenie przyjmuje, że świat i stworzenie zyskały nowy wymiar, skoro przebywał w nim Bóg, a przez to konflikty, które w nim się toczą, między życiem i śmiercią, wykluczeniem i wspólnotą, nienawiścią i miłością, przemocą i pokojem, winą i łaską, muszą być ujmowane w perspektywie Bożej łaskawej obietnicy. W niej śmierć, wykluczenie, nienawiść, przemoc i wina są przewyciężane.

Przyjmując takie fundamentalne teologiczne założenie, Huber podsumowuje sens tego wyróżnionego wymiaru odpowiedzialności, jakim jest

²⁷⁵ Tłumaczenie „etyka nastawienia” zostało podane przez Ewę Lachowską, autorkę przedmowy do polskiego wydania słynnej pozycji Webera. Zob. w: Max Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2011, s. 37.

²⁷⁶ Max Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, Kraków: Wydawnictwo Znak 1998, s. 102n.

²⁷⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus 2010, s. 254. Dz. cyt. za: Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 87.

zgodność z rzeczywistością. Nie oznacza ona jakiegoś konformizmu, akceptacji z normatywną przemocą, wypływającą z „funkcjonalnych imperatywów partykularnych systemów społecznych”²⁷⁸. Nie jest dopasowywaniem się do rzeczywistości, ale krytycznym dystansem do niej, aby właściwie ocenić konsekwencje podejmowanego przez nas działania. Zgodność z rzeczywistością zakłada współpracę z wysiłkami, aby podejmować stawiane przez nią wyzwania. Jej szczególnym aspektem jest również „hermeneutyka podejrzania” (*Hermeneutik des Verdachts*), w myśl której odrzuca się pokusy interpretacji rzeczywistości w ramach jednej, ograniczającej się dyscypliny i budującej w ten sposób monopol wiedzy. W przypadku podejścia teologicznego oznacza to otwarcie na ustalenia nauk przyrodniczych, społecznych i humanistycznych. Ma to konsekwencje dla etyki, bowiem przyjmuje krytyczny rozwój założeń etycznych, które implikowane są z kolei przez kumulujące się wyniki badań naukowych. Z drugiej strony, wpływa to również na same badania naukowe, które muszą zwracać uwagę nie tylko na cele w obszarze własnej dyscypliny, ale na całą rzeczywistość.

3. Trzeci wymiar odpowiedzialności składający się na jej zdefiniowanie dotyczy jej teleologicznego charakteru. Huber wprowadza w charakterystykę tego punktu odwołując się do współczesnego protestanckiego teologa z Chicago, Franklina Gamwella. Gamwell, w swym eseju *The Divine Good* definiuje jako teleologiczne wszystkie takie rodzaje rozważań etycznych, w których „działanie moralne jest, w odróżnieniu od działania niemoralnego, określone przez zamiar, aby realizować, albo maksymalizować jakieś charakterystyczne cechy egzystencji”. Według Gamwella moralność nie tylko powinna respektować osoby ludzkie jako cele, ale również dążyć do ich dobra. Jego zdaniem ostateczna zasada moralna, zawierająca się we wszystkich sądach moralnych, „zasadza się nie tylko na respektowaniu racjonalności innych osób (...) ale wymaga również szacunku dla ich twórczości w odniesieniu do społeczeństwa i do przyszłych wydarzeń”²⁷⁹.

²⁷⁸ Tamże, s. 88.

²⁷⁹ Don S. Browning (red.), *Universalism vs. Relativism: Making Moral Judgments in a Changing, Pluralistic and Threatening World*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2006, xii.

Przyjąwszy takie zdefiniowanie Huber konfrontuje pojęcia „teleologiczny” i „eschatologiczny”. To drugie rozumie, co wielokrotnie zresztą podawał, jako perspektywę końca historii i wypełnienia się czasów, w świetle której interpretuje się każde ludzkie działanie i każde wydarzenie. Stąd też to, co eschatologiczne, leży w rękach Boga. Określa szczególny cel, który ostatecznie jest znany tylko Bogu. Natomiast cele, które wyznaczane są przez działania ludzkie, mają charakter skończony i przygodny. Zawierają w sobie potencjał błędu oraz muszą być zestawiane z innymi celami, co w konsekwencji prowadzi do swoistego pluralizmu teleologicznego, kształtującego życie społeczne. Skoro cele ludzkie mogą być błędne i tworzą pluralistyczny zbiór, musi istnieć jakieś kryterium, dzięki którym mogą być oceniane. Takie kryterium można znaleźć w zgodności panującej między boską obietnicą dla natury i dla historii, a bieżącymi metaforami tej obietnicy, które wyrażają ludzie w swych działaniach historycznych. Jak konstatuje Huber, w zarysowanej perspektywie teologiczna etyka odpowiedzialności może być jednocześnie określona jako etyka zgodności²⁸⁰.

4. Ostatnim z wymiarów odpowiedzialności jest refleksyjne stosowanie zasad. Emerytowany biskup Berlina zestawia tutaj teologiczną interpretację z podejściami politycznymi i socjologicznymi. Najbardziej rzuca się w oczy wykorzystanie idei, którą dzisiaj znamy pod pojęciem zrównoważonego rozwoju. Huber nie przytacza tutaj bezpośrednio samego tego terminu, ale naprowadza na niego sposób, w jaki określa on proponowane przez siebie rozwiązania (choć pojęcie zrównoważenia, *Nachhaltigkeit*, jest przez niego często używane).

Refleksyjność etyki odpowiedzialnościowej dotyczy przewidywania scenariuszy, które mogą wystąpić w przyszłości. Chodzi przede wszystkim o unikanie negatywnych zdarzeń i tendencji. Berliński teolog odwołuje się tutaj do koncepcji Hansa Jonas, która jest określana przez pojęcie kluczowe „heurystyki strachu” (*Heuristik der Furcht*) i która polega przede wszystkim na założeniu, że przyszłość jest otwarta na wielość i różnorodność potencjalnych faktów. Istotą takiej refleksyjności Huber określa następującym imperatywem, przywodzącym zresztą na myśl imperatyw kategoryczny Kanta: „Unikaj postępowania, przez które wolność pociąga za sobą wolność przyszłych pokoleń i unikaj postępowania

²⁸⁰ Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 87.

niszczącego środowisko naturalne”²⁸¹. Podobnie brzmi zasada ukuta przez Jonasa, do której odnosił się Huber: „Postępuj tak, aby konsekwencje twojego działania zgadzały się z ciągłością prawdziwego ludzkiego życia na ziemi”²⁸².

Łatwo odnaleźć tutaj właśnie analogię do najbardziej ogólnej i najwcześniejszej ukutej definicji zrównoważonego rozwoju, a więc pojęcia, które zrobiło tak ogromną karierę w polityce międzynarodowej. W dokumencie *Our Common Future*, opublikowanym przez Światową Komisję do spraw Środowiska i Rozwoju raporcie Brundtlandt, jako zrównoważony określa się taki „rozwój, który odpowiada potrzebom obecnego pokolenia, nie zagrażając zdolności do realizowania potrzeb kolejnych pokoleń”²⁸³.

Huber zdaje się określać swoją koncepcję odpowiedzialności przyjmując takie właśnie spojrzenie. Musi być to podejście, które uwzględnia przyszłość i dobro kolejnych pokoleń. Wolność nie może więc oznaczać jakiegoś stopniowego, zbiorowego samobójstwa: „Kiedy uświadomimy sobie, że ludzka wolność nie obejmuje w sobie jakiegoś prawa danego pokolenia, aby zużywać albo niszczyć zasoby naturalne biosfery, wtedy wolność nasza zawiera konieczny obowiązek samoograniczania się w odniesieniu do godności pozaludzkiej natury. Z tej perspektywy etyka odpowiedzialności podkreśla samoograniczanie się z wolności jako pierwszą cnotę życia odpowiedzialnego”²⁸⁴.

Ponadto, ten wymiar pojęcia odpowiedzialności, jakim jest jego refleksyjność, odnosi się do rozumienia samej istoty etyki. Po raz kolejny Huber zwraca się tu do Maxa Webera i jego rozróżnienia między etyką przekonań i etyką odpowiedzialnościową, wchodzi tu jednak głębiej w teorię wybitnego socjologa, aby dokonać systematycznego podsumowania zagadnienia etyki odpowiedzialnościowej. Berliński teolog przypomina, że Weber ustalając znaczenie Reformacji, widzi ją jako jeden z głównych czynników nowoczesnego

²⁸¹ Tamże, s. 90.

²⁸² Wolfgang Huber, *Wissenschaft verantworten. Überlegungen zur Ethik der Forschung*, Göttingen: Wallstein Verlag 2005, s. 8.

²⁸³ „Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs”. Zob w: *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*, New York: United Nations 1987, s. 55.

²⁸⁴ Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 91.

świata. Przejście ze średniowiecznego katolicyzmu do nowożytnego protestantyzmu oznacza również przejście z etyki prawa (*Gesetzesethik*) do etyki zasad (*Prinzipienethik*) albo właśnie etyki przekonań. Tą pierwszą Weber uważał za taką, która formułuje normy postępowania w odniesieniu do pojedynczych przypadków. Ta druga dotyczy ogólnych zasad, które nadają orientację postępowaniu w życiu jako całości, ale z których nie wynikają bezpośrednie zastosowania dla konkretnych aktów. Jest oczywiste, że w tym schemacie bardzo mocno odzwierciedla się również tzw. protestancka etyka powołaniowa: dla Lutra i dla Kalwina chrześcijanin ma przede wszystkim wierne wypełniać swe powołanie wynikające z jego miejsca w społeczeństwie²⁸⁵. Dobrze oddaje to fragment artykułu XVI „Wyznania Augsburskiego” że chrześcijanie mogą sprawować urzędy, wymierzać sprawiedliwość, rozsądzać sprawy na podstawie obowiązujących praw cesarskich i innych oraz wymierzać sprawiedliwe kary, mogą też uczestniczyć w sprawiedliwych wojnach, służyć w wojsku, zawierać umowy cywilne, posiadać własne mienie, składać przysięgi wymagane przez władze, żenić się albo za mąż wychodzić. Kościoły nasze potępiają anabaptystów, którzy zakazują chrześcijanom podejmowania się tych obowiązków obywatelskich. Potępiają też tych, co opierają doskonałość obywatelską nie na bojaźni Bożej i wierze, lecz na odsuwaniu się od obowiązków obywatelskich. Ewangelia bowiem uczy nieustannej prawości serca, nie burzy zaś państwa lub rodziny, co więcej, wymaga utrzymania ich, jako instytucji boskich i pielęgnowania w nich miłości bliźniego²⁸⁶.

W miarę rozwoju historycznego, przede wszystkim pod wpływem Oświecenia, powyższe wyszczególnienie obu rodzajów etyk już nie wystarcza. Etyka zasad zaczyna przechodzić w etykę odpowiedzialnościową. Polega to przede wszystkim na refleksyjnym stosowaniu zasad. Przejście to jest powodowane przez wzrastający pluralizm etyczny, normatywny, kulturowy i religijny. W konsekwencji zasady etyczne przyjmowane przez daną osobę albo daną społeczność, muszą być ujmowane refleksyjnie z uwzględnieniem istnienia innych zasad czy też orientacji etycznych. Prowadzi to jednak do ciągłego

²⁸⁵ Zob. rozdział drugi.

²⁸⁶ *Wyznanie augsburskie*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Augustana: Bielsko-Biała 1999, s. 145.

rozważania konsekwencji, jakie wynikają z zastosowania takich czy innych zasad. Stąd też Huber podkreśla, że zestawianie zasad etycznych i szacowanie ich konsekwencji stają się koniecznym elementem każdej orientacji etycznej²⁸⁷. Można dygresyjnie dodać, że powinna stawać się również aspektem badań naukowych: „Ponieważ wiedza, którą należy rozumieć nie tylko w perspektywie etyki przekonań, ale i etyki odpowiedzialnościowej, stawia sobie zadanie, aby oceniać przyszłe konsekwencje a wynik uwzględniać w aktualnych rozstrzygnięciach, z nieuniknioną pilnością”²⁸⁸.

W ten sposób dopełnia się jakby cała koncepcja odpowiedzialności opisana przez Hubera. Powyższe przykłady dobrze pokazują, że refleksyjność jest jej inherentnym, nieodzownym komponentem. Dowodzą również, że jej naturalną konsekwencją jest respektowanie wolności sumienia innych. Dlatego berliński teolog konstataje, że etykę odpowiedzialnościową można ostatecznie rozumieć jako stosowanie tzw. „złotej reguły” w odniesieniu do zasad. Jak już wspomniano, jedna z najstarszych zasad etycznych w świecie jaką jest „złota reguła”, jest obecna w wielu tradycjach religijnych i filozoficznych. Ujmowana jest zarówno od strony pozytywnej: „czyń tak, jakbyś chciał, żeby tobie czyniono” oraz negatywnej: „nie czyń nikomu, czegoś być nie chciał, aby czyniono tobie”²⁸⁹. Huber dokonuje jej parafrazy i rozwija ją następująco: „Szanuj zasady innych osób, tak jakbyś oczekiwał, że będą oni szanować twoje”.

W warunkach społeczeństwa nowoczesnego i pluralistycznego „złota reguła” ma, jak podkreśla Huber, dwie implikacje. Pierwsza jest powiązana z reformacyjną nauką o usprawiedliwieniu prowadzącą do rozróżniania pomiędzy osobą oraz jej uczynkami i akcentuje, że godność osoby nie zależy od jej uczynków. Skoro tak, to godność ta musi przynależeć również niezależnie od zasad, które przyjmuje dana osoba. Druga wiąże się z przekonaniem, że skoro wiarę można przekazywać jedynie w procesie komunikacji, a nie przymusu, to

²⁸⁷ Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 92.

²⁸⁸ Huber, *Wissenschaft verantworten...*, tamże, s. 8.

²⁸⁹ Winfried Gebhardt, *Spaß haben und niemandem weh tun*, w: *Über die Interpretation und Geltung der „Goldenen Regel” in pluralistischen Gesellschaften*, w: Alfred Bellebaum, Herbert Niederschlag (red.), *Was Du nicht willst, daß man dir tu’ ...”Die Goldene Regel” - ein Weg zur Glück*, Konstanz UVK Verlag 1999, s. 159.

również pytania o prawdę, które zawierają się w zasadach, mogą być roztrząsane jedynie przez Słowa, a nie siłowo (*sine vi, sed verbo*)²⁹⁰.

Wyróżnienie wyzwań i komponentów odpowiedzialności prowadzi do podsumowania, którym jest pewna egzemplifikacja w praktyce życia społecznego, jest też podsumowaniem całego wykładu na temat odpowiedzialności przedstawianego przez emerytowanego biskupa Berlina. Dla Hubera takich przykładów dostarcza zestaw kryteriów odpowiedzialnego postępowania, którymi powinien kierować się chrześcijanin. Ich wyliczenie pozwala na lepsze zrozumienie, jakie zadanie może pełnić koncepcja odpowiedzialności w społeczeństwie i jakie mogą być rezultaty jej promowania. Berliński biskup zalicza do tych kryteriów: zabezpieczania wspólnej naturalnej, społecznej i kulturowej przestrzeni współżycia, uczciwość wobec słabszych jako zasada kontroli podejmowanych działań, krytyczna ewaluacja kontekstualnych warunków działania, samoograniczenie przez respektowanie praw i wolności przyszłych pokoleń i godności środowiska naturalnego, wreszcie, szacunek dla wolności sumienia innych i oczekiwanie szacunku innych dla wolności własnego sumienia.

4.4. Wolność odpowiedzialna – etyczny program dla Kościoła i społeczeństwa

Wszystkie dotychczasowe rozważania prezentujące kluczową koncepcję Wolfganga Hubera zbiegają się i znajdują swe zwieńczenie w wykładni pojęcia wolności odpowiedzialnej. W rzeczywistości termin ten przebłyskiwał co jakiś czas, kiedy opisywano źródła ewangelicznego nauczania o wolności, pojęcie wolności komunikatywnej, znaczenie instytucji społecznych i sens odpowiedzialności. W trakcie charakteryzowania tych zagadnień można było odnaleźć wiele elementów składających się na zdefiniowanie wolności odpowiedzialnej. Punktem odniesienia dla całej dysertacji, tym zwornikiem, o

²⁹⁰

Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 93.

którym wspomiano na początku rozdziału, a jednocześnie jego podsumowaniem jest systematyczne określenie tej wolności.

Pojęcie wolności odpowiedzialnej może jawić się jako paradoksalne, albo przynajmniej jako pewna alternatywa. Cała dotychczasowa argumentacja Hubera dowodziła, że traktowanie wolności i odpowiedzialności jako alternatywnych jest błędne i w rzeczywistości obdiera oba z ich sensu – wolność nie może istnieć bez odpowiedzialności, przeradza się bowiem w swoje przeciwieństwo, natomiast odpowiedzialność bez wolności z samej definicji jest niemożliwa, zakłada bowiem wolną decyzję i świadome nastawienie jednostki podejmującej odpowiedzialność.

Przedstawienie pojęcia wolności komunikatywnej poprzedzono prezentacją teologicznego ujęcia wolności u św. Pawła, Marcina Lutra i Dietricha Bonhoeffera. Systematyczna wykładnia wolności odpowiedzialnej, która stanowi podsumowanie tego rozdziału i jednocześnie centralny punkt całej dysertacji, wymaga krótkiego zdefiniowania „czystego” pojęcia wolności. Zestawione zostanie ono z powyższą szczegółową analizą odpowiedzialności. W ten sposób będzie można właściwie umiejscowić wyczerpującą definicję wolności odpowiedzialnej.

Bez wątplenia zdefiniowanie wolności jest trudne. Jak zauważa Huber, jest tak co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, wolność jest również uczuciem. Człowiek może być więc wolny nawet wtedy, kiedy, jak pisze Schiller, „rodzi się w okowach”²⁹¹. Po drugie, wolność jest często określana z pozycji negatywnej, jako brak przymusu, co zostało dokładniej przedstawione podczas charakterystyki rozróżniania na „wolność od” i „wolność do”. Aby więc właściwie opisać sens wolności, należy przyjąć, jest ona uczuciem i doświadczeniem. W takiej perspektywie adekwatną definicję podaje, zdaniem Hubera, szwajcarski filozof

²⁹¹ Huber przywołuje tutaj fragment wiersza Friedricha von Schillera „Die Worte des Glaubens” („Słowa wiary”) z 1779 r.: „Człowiek został stworzony wolnym, jest wolny/A nie urodzony w okowach,/ Nie pozwól zwieść się krzykom spóółstwa,/ Ni kłamstwom wóciekłych gópców./Nie zadrzy przed wolnymi ludźmi/ nie przed niewolnikami, kiedy zrywa pęta”. („Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei/ Und würd’ er in Ketten geboren, /Laßt euch nicht irren des Pöbels Geschrei,/ Nicht den Mißbrauch rasender Toren./Vor dem Sklaven, wenn er die Kette bricht,/Vor dem freien Menschen erzittert nicht”). Zob. w: Barbara Baumann, Birgitta Oberle, *Deutsche Literatur in Epochen: Arbeitsaufgaben*, Ismaning: Max Hueber Verlag 1997, s. 45.

Peter Bieri²⁹², który określa wolność jako „uczucie, że jest się sprawcą własnej woli i podmiotem własnego życia”²⁹³. W takim ujęciu wolność jest więc kluczowym czynnikiem tożsamości osoby ludzkiej. Uwzględniając te myśli, Huber stwierdza, że wolność rozumianą w ten sposób można określić jako „samoprzyczynowość” (*Selbsursächlichkeit*). Pojęcie to jest adekwatne, a przede wszystkim może być uznane za zamienne dla wolności, gdyż można w jego kluczu ukazać różne aspekty wolności w zależności od obszarów, w których jest ona realizowana. Na przykład odnosząc się do myślenia, powyższy termin wskazuje, że nikt nie może pozbawić człowieka samodzielności myśli; pisząc o wolności decyzji, ukazuje, że człowiek jest podmiotem sprawczym swych działań; natomiast wolność woli opiera się o samodzielne określanie treści woliwnej.

Wolność nie oznacza przy tym absolutnej swobody w wyborze możliwości postępowania czy rozstrzygania. Wolność jest więc z natury ograniczona. Można tu przypomnieć, że jednym z największych złudzeń współczesnego świata jest przekonanie, że człowiek może osiągać absolutną wolność. Wynika to z najbardziej pierwotnego ustalenia, że człowiek, jako istota posiadająca wymiar cielesny, powiązana jest czasem i miejscem. W perspektywie teologicznej wolność może więc odnosić się do duszy ludzkiej, jako tego komponentu konstytuującego osobę ludzką, który reprezentuje wieczność. Ale w odniesieniu do życia ludzkiego, które wypełnia się również w przestrzeni światowo-cielesnej, wolność jest warunkowana, przede wszystkim faktem skończoności ludzkiej egzystencji. Wspomniany Peter Bieri stwierdza, że przestrzeń wolności człowieka jest ograniczona w trzech głównych aspektach: ze względu na możliwości, ze względu na środki oraz ze względu na zdolności. Wyjaśnienie wszystkich tych trzech aspektów jest oczywiste i, można tak powiedzieć, intuicyjnie zrozumiałe dla każdego człowieka.

Ograniczenia, jakie odnoszą się do wolności zwracają jednak uwagę na dynamiczny jej charakter. Chodzi tu przede wszystkim o doświadczenie walki o wyzwolenie z różnych czynników ją krępujących. Tęsknota za wolnością przeżywana w niewoli jest przykładem tego, jak takie doświadczenia otwierają

²⁹² Peter Bieri jest bardziej znany pod pseudonimem Pascal Mercier.

²⁹³ Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 98.

nowe znaczenia nadawane wolności: „Doświadczenia niewoli (...) i walka o ich przewyciężenie, prowadzą do nowych znaczeń wolności, jak i do nowych wysiłków o to, aby wolność była prawnie zabezpieczana”²⁹⁴. Walka o wolność religijną w XVIII wieku czy ruch walczący o zniesienie niewolnictwa w XIX wieku mogą tu być traktowane jako ilustracje takiej psychologiczno społecznej prawidłowości; można naturalnie tutaj wyliczyć wiele innych przykładów.

Uwarunkowania wolności i jej dynamiczny charakter prowadzą do wyróżnienia jej kolejnego aspektu. Wolność jest doświadczana w życiu społecznym a relacje społeczne mogą zarówno kształtować zakres, w jakim indywidualna jednostka odczuwa swą wolność, jak i są przez pojęcie wolności określane. Chodzi tutaj przede wszystkim o proces refleksyjnego i intencjonalnego urzeczywistniania wolności w społeczeństwie. Musi więc następować wyraźna artikulacja idei wolności i tego, jak ona jest rozumiana, a także, musi dokonywać się jej instytucjonalizacja. W konsekwencji jednak, wolność musi być zestawiana z kolejną wartością i zasadą życia społecznego, a mianowicie ze sprawiedliwością. Wolność jako idea odnosząca się do ogółu społeczeństwa wymaga niejako z definicji, aby dotyczyła wszystkich jego członków. Społeczeństwo wolności będzie więc „systemem równych wolności”, a więc, inaczej mówiąc, społeczeństwem sprawiedliwym.

Wspomniana wcześniej uwaga o powiązaniu o św. Pawła hellenistycznej etyki autonomicznej i biblijnej etyki bliźniego prowadzi do kolejnego istotnego aspektu wolności, zawierającego się tym razem w przestrzeni teologicznej. Mianowicie, ludzka wolność musi być ujmowana zawsze jako istniejąca wspólnie z ludzkim grzechem. Stąd też, w naszym działaniu zawsze musimy liczyć się z tym, że w jego konsekwencjach zawinimy innym, a więc, że wykroczymy przeciwko wolności drugiego człowieka. Perspektywa teologiczna otwiera tu przestrzeń dla przekonania o fundamentalnym i pierwotnym aspekcie antropologicznym, jakim jest wyzwolenie człowieka z grzechu. Warto tu przypomnieć stwierdzenie św. Augustyna z jego komentarza do Ewangelii św. Jana (Traktat 34) przytaczane zresztą przez Jana Pawła II w encyklice „*Veritatis Splendor*”: „Przykazania stanowią zatem podstawowy warunek miłości bliźniego, a jednocześnie jej sprawdzian. Są *pierwszym, niezbędnym etapem drogi ku*

²⁹⁴

Tamże, s. 101.

wolności, jej początkiem: »Pierwsza wolność - pisze św. Augustyn - polega na niepopelnianiu przestępstw (...) takich jak zabójstwo, cudzołóstwo, rozpusta, kradzież, oszustwo, świętokradztwo i tym podobne. Gdy człowiek zaczyna unikać tych przestępstw (a nie powinien ich popełniać żaden chrześcijanin), zaczyna podnosić wzrok ku wolności, ale jest to dopiero początek wolności, a nie doskonała wolność«²⁹⁵.

Ilustrując spostrzeżenie o zaznaczonym przez siebie fundamentalnym aspekcie antropologicznym, Huber przypomina już cytowany w pracy fragment Listu do Rzymian: „Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę - to właśnie czynię. (...) Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka” (Rz 7,15.19n).

Cytat ten nakierowuje na zagadnienie fundamentalne z perspektywy protestanckiej antropologii teologicznej, a mianowicie na kwestię wolnej woli. Huber przypomina tutaj nauczanie dwóch postaci kluczowych dla tej tradycji: św. Augustyna oraz Lutra. Ten pierwszy wychodzi z założenia, że człowiek nie może sam z siebie być władnym do tego, aby nie grzeszyć. Według Reformatora natomiast człowiek w wymiarze swojego zbawienia zależy tylko i wyłącznie od Bożej łaski. Przystawiając zaś stwierdzenie Lutra do sformułowanego przez Hubera pojęcia „samoprzyczynowości” należy stwierdzić, że w odniesieniu do relacji do Boga człowiek nie ma „samoprzyczynowości”; raczej może odpowiedzieć na Bożą inicjatywę. Od strony pozytywnej ta antropologiczno-teologiczna myśl zostaje przedstawiona w nauce o usprawiedliwieniu przez wiarę. Nie chodzi więc tutaj o jakiś wolitywny determinizm. Przytaczany w dysertacji już dwukrotnie schemat z pisma Lutra „O wolności chrześcijańskiej”: „1. Chrześcijanin jest całkowicie wolnym panem wszystkich rzeczy, nikomu nie podległym, i „Chrześcijanin jest najuleglejším sługą wszystkich rzeczy i wszystkim podległym” pokazuje, że teologia Reformatora nie neguje wolności człowieka. Chodzi tu przede wszystkim o to, że wolność ta ma charakter warunkowy.

²⁹⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis Splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Poznań: Pallotinum 1993, p. 13.

W ten sposób warunkowość wolności zyskuje teologiczny wymiar. Wolność jest więc uwarunkowana, jak przedstawiono, skończonością życia ludzkiego, ludzkimi możliwościami, zdolnościami i środkami. W perspektywie teologicznej, w spojrzeniu na człowieka jako na stworzonego, usprawiedliwionego i odkupionego przez Boga, wolność ma w swej istocie charakter warunkowy. Jest Bożym darem, za który człowiek winien jest Bogu wdzięczność. W pełnym wdzięczności i miłości nakierowaniu człowieka na Boga zawiera się więc prawdziwa natura wolności. Wolności, która paradoksalnie rodzi się z właśnie z tego pokornego uznania jej za dar i wdzięcznemu poddania się Bogu, tak jak ukazują słowa Chrystusa z Ewangelii św. Mateusza: „Weźmijcie moje jarzmo na siebie i ucicie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemię lekkie” (Mt 11,29n).

Warunkowość wolności wynika więc z kondycji stworzenia po grzechu pierworodnym. Teologiczną perspektywę Huber przedstawia w wyczerpujący sposób w poniższym akapicie: „Nie można zrozumieć tego, że do ludzkiej wolności należy doświadczenie, że jest się czegoś winien, jeżeli się nie uzna, że do skończoności tej wolności należy również fakt, że żadnemu człowiekowi nie może udać się jej bezbłędne stosowanie. Żaden człowiek nie może przed Bogiem udowodniać swoich atutów; Boga może tylko spotykać, dziękując Mu za wszystko, co go spotyka, powierzając Mu własne oraz cudze cierpienia, prosząc o przebaczenia za wszystkie niedociągnięcia i pragnąc dla siebie siły, której Bóg mu dostarcza. Nerozerwalny związek wolności i winy jest tragiczną sytuacją, która jest znana każdemu człowiekowi”²⁹⁶.

Ten teologiczny wymiar w szczególnie jasny sposób ukazuje relacyjny charakter wolności. Realizuje się ona w relacji człowieka do samego siebie, do innych, a nade wszystko w relacji do Boga. W urzeczywistnianiu tej wolności, a więc w procesie wyzwiania się, człowiek musi wyzbywać się pychy leżącej w przekonaniu, że sam jest w stanie tę wolność osiągnąć. Kluczowa jest więc tutaj kategoria wiary, pojętej również w bardzo egzystencjalny sposób – jako pełne miłości zaufanie do Boga i wdzięczność za jego dary usprawiedliwienia oraz wynikającej stąd wolności. Wolność uwarunkowana wiarą ma jeszcze jeden

²⁹⁶ Huber, *Glaubensfragen. Eine evangelische...*, tamże, s. 122.

istniejący aspekt – mianowicie zasadza się na niej ufna akceptacja tego, że człowiek jest w stanie poznać swe życie jedynie fragmentarycznie i że taka fragmentaryczność należy do kondycji ludzkiej (*conditio humana*)²⁹⁷. Chodzi tu przy tym o tę fragmentaryczność, o której pisał św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian: „Po części bowiem tylko poznajemy, po części prorokujemy. Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe. Gdy byłem dzieckiem, mówiłem jak dziecko, czułem jak dziecko, myślałem jak dziecko. Kiedy zaś stałem się mężem, wyzbyłem się tego, co dziecięce. Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz: Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany” (1 Kor 13,9-12).

Relacyjny charakter wolności, jej warunkowość, ujmowanie jej jako dar, jej dynamiczny charakter każący traktować ją jako proces: wszystkie te punkty, które dotychczas były rozważane, powinny prowadzić do stwierdzenia, że wolność zawiera w sobie pewne etyczne zobowiązanie. Stawia przed człowiekiem zadanie postępowania według niej i zgodnie z wszystkimi zależnościami, które się do niej odnoszą. To naprowadza zaś na głęboki, inherentny związek między wolnością i odpowiedzialnością.

Aby móc ostatecznie zdefiniować pojęcie wolności odpowiedzialnej, odnoszącej się do tego inherentnego związku, należy do przypomnieć kilka punktów przedstawionego powyżej systematycznego i szczegółowego wykładu na temat odpowiedzialności i dołączyć jeszcze kilka uwag. Chodzi tu przede wszystkim o pewne rozróżnienie, którego dokonuje Huber, a które polega przede wszystkim na stwierdzeniu pasywnego i aktywnego aspektu odpowiedzialności (choć emerytowany biskup Berlina nie określa tego w taki sposób). Ten pierwszy objawia się, kiedy odpowiedzialność komuś się przypisuje (na przykład sędzia, który odnosi ją do podsądnego) i nie ma większego znaczenia dla zagadnienia wolności odpowiedzialnej. Stanowi jednak kontekst uwypuklający sens aktywnego aspektu odpowiedzialności, który polega na identyfikacji człowieka z działaniami, które on podejmuje oraz z ich konsekwencjami. Jak podkreśla Huber, taka odpowiedzialność lokuje się właśnie w relacjach człowieka do Boga, do innego człowieka, do świata i wreszcie, do samego siebie.

²⁹⁷

Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 106.

Taka relacyjność zwraca również uwagę na społeczny aspekt wolności odpowiedzialnej. Jak już wielokrotnie zaznaczano, Huber obficie czerpie z refleksji socjologicznej. W kontekście odpowiedzialności, dość zaskakująco zwraca się do interakcjonizmu symbolicznego w interpretacji George'a Herberta Meada (z którego teorii korzysta zresztą dość często). Mead, uznany jest za twórcę tego kluczowego kierunku w socjologii, według którego struktury społeczne kształtują się w procesie permanentnej wymiany znaczeń symboli, następującej w trakcie wszelkich relacji, oddziaływań i zależności między ludźmi²⁹⁸. Stąd też życie społeczne jest nieprzerwanym strumieniem interakcji organizowanych przez przestrzeń symboliczną, w trakcie których ludzie kształtują swoje „ja”. W takiej socjologicznej perspektywie można lepiej zrozumieć znaczenie pojęcia „ja odpowiedzialnego” (*responsible Self, das verantwortliche Selbst*), o którym pisał cytowany przez Hubera Richard Niebuhr. Pojęcie to demonstruje teorię zgodnie z którą człowiek znajduje się ciągle w zbiorowości aktorów; swoim postępowaniem odpowiada na działania, które go spotykają i na które próbuje reagować zgodnie z własną interpretacją tych działań. Oczekuje więc odpowiedzi na własne odpowiedzi²⁹⁹.

Ta socjologiczna koncepcja zbiega się z teologicznymi rozważaniami nad wspomnianym już rozróżnieniem „odpowiedzialności przed” i „odpowiedzialności za”, sformułowanym przez Niebuhra. Odpowiedzialność jest formą, w której człowiek zasadza siebie w tej społecznej przestrzeni odpowiedzi, a obie jej rozróżnione wersje wyznaczają dwa rodzaje relacji, w które wchodzi człowiek. „Odpowiedzialność przed” oznacza więc, że człowiek antycypuje reakcje tego, przed którym czuje się odpowiedzialny. Odnosi się to do Boga, drugiego człowieka i siebie samego. „Odpowiedzialność za” polega na tym, że człowiek antycypuje konsekwencje działań, za które jest odpowiedzialny, również w ich współzależności z działaniami, które przez nie zostaną spowodowane. W konsekwencji więc bycie odpowiedzialnym oznacza gotowość do podjęcia bezpośrednich i pośrednich konsekwencji własnych działań.

²⁹⁸ Jan Turowski, *Socjologia: wielkie struktury społeczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1994, s. 44.

²⁹⁹ Huber, *An der Freiheit. Perspektiven...*, tamże, s. 109.

W ten sposób Huber dochodzi do najważniejszego aspektu przedstawianej przez siebie „wolności odpowiedzialnej”. Mianowicie, jest ona postawą życiową, która budowana jest na przekonaniu o tym, że wolność jest darem posiadającym swe uwarunkowania i która określa stosunek i postępowanie człowieka wobec najważniejszych punktów odniesienia: wobec Boga, wobec drugiego człowieka, wobec świata i wobec samego siebie. Wolność odpowiedzialna ma więc głęboko egzystencjalny charakter. Nie można jej zamknąć jedynie w kategoriach etycznych, prawnych, socjologicznych, filozoficznych czy teologicznych. Każdy z tych aspektów rozpatrywany oddzielnie byłby jej zredukowaniem czy zubożeniem jej treści i jej siły oddziaływania. Należy przy tym powiedzieć, że teologiczna perspektywa jest nadrzędna wobec pozostałych, skoro u podstaw rozumienia zarówno wolności, jak i odpowiedzialności, leży antropologia usprawiedliwienia człowieka przez Boga w wierze i dzięki łasce.

Dzięki temu krótkiemu wprowadzeniu do sformułowania wolności odpowiedzialnej jako postawy, łatwiej ukazać kilka szczegółowych punktów składających się na jej zdefiniowanie dokonane przez Hubera. Berliński teolog przyjmuje mianowicie, że wspomniana antycypacja konsekwencji i gotowość do ich podjęcia oznacza, że wolność odpowiedzialna to „taka wolność, która jest nakierowana na jedność człowieka z samym sobą, na współgłos ważniejszych rozstrzygnięć życiowych, na spójność i wiarygodność własnych postaw”³⁰⁰. W ten sposób tak rozumiana wolność ograniczana odpowiedzialnością nadaje człowiekowi jasną i wyraźną linię, która porządkuje jego biografię. Przy czym, to ograniczanie wolności jest jedynie pozorne i powoduje, że wolność nie przeradza się w swoje przeciwieństwo, niszcząc wszystkie podstawowe relacje, które konstytuują ludzką egzystencję.

Istotnym motywem definiowania wolności odpowiedzialnej jest również zastrzeżenie, że nie może być ona redukowana do wolności w wyborze spośród różnych możliwości. Wybory te nie są ograniczane jedynie przez wyróżniane już kilkakrotnie czynniki, jak skończoność życia ludzkiego, ludzkie możliwości,

³⁰⁰ Ponieważ we wspomnianej definicji występują terminy, które mogą powodować niewielkie niejednoznaczności, warto podać jej brzmienie w języku niemieckim: „Verantwortete Freiheit, so zeigt sich an dieser Stelle, ist eine Freiheit, die auf die Einheit des Menschen mit sich selbst, auf die Zusammenstimmen wichtiger Lebensentscheidungen, auf die Konsistenz und Verlässlichkeit des eigenen Verhaltens gerichtet ist”, w: tamże, s. 109.

zdolności czy też środki. Dla omawianego pojęcia istotna jest również sytuacja, w której człowiek teoretycznie „skazany” jest na podjęcie decyzji, dla której nie ma żadnej alternatywy. W takich warunkach ważne jest nastawienie człowieka, który podejmuje dane działanie, zasadzające się na świadomości, że jest ono podejmowane w wolności. Huber ilustrując to spostrzeżenie przytacza uwagę Lutra, że postępowanie określane koniecznością nie jest tym samym, co postępowanie determinowane przymusem, oraz, co wydaje się jeszcze ważniejsze, myśl Schleiermachera, że postępowanie ludzkie jest determinowane jest ludzkim bytem; dlatego też konsekwencje tego postępowania są nam przypisane i za nie jesteśmy odpowiedzialni. Odpowiedzialność, tak jak i wolność, są więc istotą, wokół której kształtuje się ludzka tożsamość. Odwracając tą uwagę można za Huberem powiedzieć, że egzekwowanie swojej wolności w oderwaniu od jej uwarunkowań i niezależnie od rozwoju osobowego, ma destrukcyjne konsekwencje dla ludzkiej tożsamości.

Choć emerytowany biskup Berlina nie nawiązuje bezpośrednio do socjologicznej koncepcji tożsamości Anthony’ego Giddensa, można ustanowić bardzo wiele analogii pomiędzy jego teorią, a teoriami jednego z najważniejszych brytyjskich socjologów. Zdanie to potwierdza też opinię, wielokrotnie w dysertacji wyrażaną, że Huber stara się zakorzenić perspektywę teologiczną w kontekście nauk społecznych, w ich warstwie pojęciowej i, na ile jest to możliwe, metodologicznej. Jak już zaznaczano, Giddens uważa, że w epoce, w której żyjemy, a więc w epoce późnej nowoczesności, tożsamość jednostki jest budowana refleksyjnie poprzez porządkowanie biograficznych narracji³⁰¹. Przystawiając takie zdefiniowanie do pojęcia wolności odpowiedzialnej w interpretacji Hubera, można odkryć jakby nowe treści. Ciągłość tożsamości załamuje się bowiem, kiedy wolności używamy wbrew tym czterem głównym punktom odniesienia relacji ustanawianych przez człowieka: Boga, drugiego człowieka, świata i samego siebie. A brak ciągłości w tożsamości skutkuje jej kryzysem. Jeżeli odrzucimy prawdę, że do istoty wolności należy uwarunkowanie tymi odniesieniami, zmienimy wolność w swe zaprzeczenie. W konsekwencji należy skonstatować, że wolność bez odpowiedzialności prowadzi to kryzysów tożsamości, najpierw w wymiarze indywidualnym, a następnie społecznym.

³⁰¹ Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, tamże, s. 308.

W ten sposób można podsumować pojęcie wolności odpowiedzialnej, będące kluczowym dla dzieła Wolfganga Hubera i stanowiące najlepszy tytuł dla całej teologicznej interpretacji Kościoła i społeczeństwa, którą on rozwija. Jak już zaznaczono, pojęcie wolności odpowiedzialnej zostało uznane za motto całej teologicznej refleksji Hubera, jak i jego działalności pastoralnej i organizacyjnej. Bardzo szczegółowa analiza zaprezentowana w niniejszym rozdziale, opierająca się o najważniejsze relewantne prace opisywanego teologa, może wydawać się zbyt skrupulatna. Jednak taka drobiazgowość pozwala na wydobycie najważniejszych wymiarów omawianego pojęcia, tego, że wiąże ono wiele obszarów rzeczywistości, różne dziedziny i dyscypliny refleksji naukowej i różne tradycje etyczne. W stopniowym rozwiązaniu tego wnioskowania ujawnia się jednak jego głęboko egzystencjalny charakter. To zaś pozwala go odnieść do każdego odbiorcy, niezależnie od tego, czy jest to czytelnik tekstu filozoficznego bądź homilii, czy słuchacz referatu naukowego bądź kazania. Pojęcie wolności odpowiedzialnej jest nie tylko filozoficzną jednostką, która przyczynia się do budowy jakiegoś misternego systemu, ale jest zakorzenionym w wierze chrześcijańskiej teologiczno-etycznym imperatywem, kształtującym postawę chrześcijanina wobec otaczającej go rzeczywistości.

W zbiorze krótkich homilii wydanych przez berlińskiego teologa jedna wydaje się być szczególnie adekwatna, aby wykorzystać ją jako podsumowanie jego teologii. Opiera się ona o najważniejsze punkty jego teologii i – jak można odczytać – pokazuje jego mądrą i pełną zaufania chrześcijańską troskę o świat. Dlatego warto przytoczyć tu jej obszernie fragmenty, zastępujące konkluzję: „Cztery światowe cnoty liczą się od starożytności: mądrość i sprawiedliwość, odwaga i wstrzeźliwość. Dochodzą do tego trzy cnoty chrześcijańskie – wiara, nadzieja i miłość. Nadzieja zmienia całe życie. Wie to ten, kto przypomina sobie jeszcze pierwszą miłość. Nadzieja na wspólną przyszłość uskrzydla. Ale nadzieja jest czymś więcej, niż niewyraźne odczucie. Przede wszystkim, pyta się o dobre fundamenty na to, aby oczekiwać dobra od przyszłości (...). Zaufanie i gotowość do odpowiedzialności są praktycznymi stronami nadziei. Nie jesteśmy w stanie dokonać wszystkiego sami, ale musimy bardziej zaufać sobie. Zmiany są możliwe, jeśli jest ku nim wola. Musimy zrozumieć, że bez takich zmian nie wygramy przyszłości (...). Wiele mówi się o chrześcijańskim charakterze naszych

krajów. Możemy go tu ukazać. Lamenty nie będą ostatnim słowem. Musimy orędować za dobrą przyszłością, ponieważ w Bożym imieniu oczekujemy od przyszłości dobra”³⁰².

³⁰² Wolfgang Huber, *Position beziehen. Das Ende der Beliebigkeit*, Lahr: Verlag der St. Johannis 2007, s. 26n.

ZAKOŃCZENIE

„Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1) zaznacza św. Paweł w Liście do Galatów, a więc w jednym z najbardziej istotnych dla teologii ewangelickiej fragmentów Pisma Świętego. A odnosząc się do tych słów Jan Paweł II w kazaniu na zakończenie Kongresu Eucharystycznego zorganizowanego we Wrocławiu w 1997 roku mówił: „Prawdziwą wolność mierzy się stopniem gotowości do służby i do daru z siebie. Tylko tak pojęta wolność jest prawdziwie twórcza, buduje nasze człowieczeństwo, buduje więzi międzyludzkie. Buduje i jednoczy, a nie dzieli!”³⁰³. Pod powyższym stwierdzeniem zwierzchnika Kościoła katolickiego bez wątplenia mógłby podpisać się Wolfgang Huber, teolog ewangelicki i emerytowany biskup Berlina. Cytat z homilii Jana Pawła II mógłby wręcz posłużyć jako bardzo krótkie streszczenie wykładu, który ma na celu wyjaśnienie istoty i znaczenia pojęcia wolności odpowiedzialnej w kontekście etyki ewangelickiej.

Obserwując dzisiejszą kulturę można zauważyć, że pozostaje ona w ciągłym napięciu pomiędzy dwoma postawami poznawczymi. Z jednej strony ludzkość jest dumna ze swych osiągnięć, a wyobraźnię społeczeństw co jakiś czas przenikają futurologiczne obrazy świata bez wojen, bez chorób, a nawet bez śmierci, o czym zapewniają niektórzy filozofowie i naukowcy. Zaufanie pokładane w ludzkim rozumie i ludzkich zdolnościach pozwala na umacnianie oświeceniowej myśli o ludzkiej autonomii. Z drugiej strony, myślenie człowieka nieustannie styka się z pesymistycznymi diagnozami i prognozami rozwijanymi przez większość właściwie filozofów, socjologów, teologów, czy etyków, którzy

³⁰³ Krzysztof Gryz (red.), *Jan Paweł II naucza. Kształtowanie sumienia*, Kraków: Wydawnictwo „M” 2010, s. 308.

nieodmiennie wskazują na fakt kryzysu społeczeństwa i kryzysu człowieczeństwa. Taka ambiwalencja nie jest przy tym tylko intelektualną rozgrywką między dwiema szkołami narracji na temat rzeczywistości. Jej dostrzeżenie pokazuje na kryjące się w jej tle jeszcze głębsze napięcie, które można by określić jako aksjologiczne, a które odnosi się do płynnego rozumienia kluczowych wartości, które stanowią o ludzkiej kulturze i kształtują życie ludzkich zbiorowości.

Jedną z takich wartości jest wolność. Bez wątpienia współczesność cywilizacji zachodniej jest przeniknięta ideą wolności. Jest ona traktowana jako fundament, z którego wyrastają inne wartości charakterystyczne dla dzisiejszego świata w jego różnych wymiarach. Bez wolności nie można byłoby więc mówić o demokratyzacji czy o emancypacji, a więc o tych tendencjach, które stopniowo, ale nieubłaganie kształtują światopoglądy społeczne. Bez uwzględniania wartości wolności nie można byłoby również opisać żadnego obszaru życia społecznego: rodziny, sfery zawodowej czy czasu wolnego. Człowiek współczesny przyjmuje wolność jako element tego, co Charles Taylor nazywał „imaginariusm społecznym”, a więc oglądu rzeczywistości, który jest tak głęboko tkwiący w ludzkiej świadomości, że nie wymaga definiowania, „jako pierwotny, »naturalny« sposób rozumienia nas samych”³⁰⁴. Wolność jest dzisiaj dla ludzi żyjących w społeczeństwach zachodnich czymś oczywistym.

Jednocześnie niewiele wartości jest tak odmiennie rozumianych oraz określanych i w przypadku niewielu to zróżnicowanie posiada tak ważne konsekwencje. Wolność jednych może oznaczać niewolę innych; wolność do robienia czegoś może zmieniać się w samozniewolenie czymś; wolność od czegoś może skutkować zaniechaniem; wolność do czegoś może podważać i unicestwiać inne wartości, jak godność osoby ludzkiej, jak solidarność, czy wreszcie jak samo życie. To tylko część z odniesień określających wielowymiarowość wolności. W samym pojęciu wolności tkwi więc pewne napięcie, a nawet pewna sprzeczność, którą próbuje się filozoficznie i etycznie stłumić wyznaczaniem na przykład jej granic. Jednak zdefiniowanie tych granic i ich zakres również są przedmiotem dyskusji, pogłębiając jeszcze płynność samego rozumienia wolności.

³⁰⁴ Charles Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Kraków: Wydawnictwo „Znak” 2010, s. 92.

W ten sposób, w rozważaniu pojęcia wolności po raz kolejny dostrzega się poznawczą ambiwalencję współczesnego człowieka i również tutaj, jak i w przypadku innych ambiwalencji, kolejne stawiane pytania szczegółowe prowadzą do pytania centralnego, a więc do pytania o Boga i o relację człowieka do Boga. Chcąc bowiem podsumować toczony przez ludzi dyskusję, tendencje, orientacje i rozważania toczony nad samymi sobą, nad rzeczywistością, nad światem, ostatecznie zawsze u podstaw takiego czy innego myślenia będzie przyjęcie, albo nie przyjęcie istnienia Boga. Podczas określania systemów wartości to pierwotne założenie objawia się szczególnie dobitnie.

W przypadku każdej wartości należy się bowiem spytać o jej źródło i o autorytet, który ją legitymizuje. Jeżeli przyjąć teologiczną perspektywę poznawczą, to autorytetem tym jest Bóg. Jeżeli przyjąć perspektywę ateologiczną, albo antyteologiczną, to możliwości wyboru autorytetu jest wiele: społeczna umowa, ludzka natura, stanowione prawo. Wszystkie jednak mogą być relatywizowane kolejnymi pytaniami i refleksjami, podważającymi ich relewantność. Ostatecznie, perspektywa teologiczna ukazuje się jako jedyna, która nadaje niewzruszony fundament dla rozumienia wartości, a więc również wolności. Można przewrotnie przytoczyć tu jako ilustrację słynny fragment „Wiedzy radosnej” Nietzschego, który przejmująco oddaje kondycję człowieka po stwierdzeniu „śmierci Boga”: „...«Co się stało z Bogiem? – zawołał. – Powiem wam! Uśmierciliśmy go – wy i ja! My wszyscy jesteśmy jego mordercami! Ale jak tego dokonaliśmy? Jak zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam gąbkę, żeby wymazać cały horyzont? Cóżśmy zrobili, odwiązując Ziemię od jej Słońca? W jakim kierunku się teraz porusza? Dokąd my zdążamy? Dokądkolwiek, byle dalej od wszelkich słońc? Czy ten ruch nie jest ustawicznym upadkiem? W tył, na bok, w przód, na wszystkie strony? Czy jest jeszcze coś takiego, jak góra i dół? Czy nie błąkamy się niczym po nieskończonej nicości? Czy wokół nie zieje pusta przestrzeń? Czy nie zrobiło się zimniej? Czy nie nadchodzi wciąż noc i noc? Czy nie trzeba przed południem zapalać latarni?...”³⁰⁵.

Odrzucenie założenia Boga skazuje więc człowieka na permanentne poszukiwanie sensu i ciągłe negocjowanie znaczeń – w tym przypadku filozofie

³⁰⁵ Friedrich Nietzsche, *Radosna wiedza*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Gdańsk: Wydawnictwo: słowo/ obraz terytoria 2008, s. 137.

postmodernizmu, opisując współczesność, rzeczywiście się nie mylą. Taka kondycja społeczeństw i kultury ustawia oba podejścia, teologiczne i ateologiczne po przeciwnych stronach dyskursu. Dla ludzi wierzących nie oznacza to jednak jedynie nakreślenia ich pozycji w świecie. Jest to również wskazanie ich zobowiązania, wynikającego z uniwersalnego nakaz misyjnego. Człowiek wierzący w Boga powinien więc przeżywać swoją wiarę tak, by ta teologiczna perspektywa poznawcza stawała się zrozumiałą i przekonującą dla drugiej strony.

W ten sposób można ustalić pewną ciągłość aksjologiczną: wiara – wartości i etyka – wolność – zobowiązanie, mającą funkcję figury hermeneutycznej. Gdyby przyłożyć ją do tematu przedstawionej dysertacji: „«Wolność odpowiedzialna». Etyka ewangelicka w myśli teologicznej Wolfganga Hubera”, to można powiedzieć, że w kompletny sposób określa ona podejmowaną w niej problematykę i założone w niej cele.

Wolfgang Huber proponuje bowiem zdefiniowanie pojęcia wolności w perspektywie teologicznej, w jej specyficznej wersji kształtowanej przez założenia teologii ewangelickiej. W rozprawie wykazano, że kluczowe dla tej perspektywy są prawdy soteriologiczne, ukazujące, jak w interpretacji myśli reformacyjnej i poreformacyjnej można ujmować zbawienie człowieka przez Boga. Fundamentalną myślą jest tutaj założenie, że pozycja człowieka w rzeczywistości, a więc również wszystkie jego odniesienia i wszystkie jego cechy konstytutywne są warunkowane przez Boże stworzenie i Boże usprawiedliwienie człowieka od grzechu pierworodnego, dane mu darmo dzięki łasce Chrystusa. Dla teologicznej koncepcji człowieka jest to poznawczy punkt wyjścia.

Wolność jest częścią tego usprawiedliwienia. Jest darem, który jest człowiekowi ofiarowany przez Boga. Wraz z tym darem człowiek otrzymuje również miejsce w rzeczywistości, które opiera się na jego relacji do Boga. W konsekwencji też wolność musi być ujmowana jako dar i jako zobowiązanie, które wynika z uczestnictwa człowieka w Bożym planie zbawienia, w realizacji Królestwa Bożego na ziemi. Aby zaznaczyć to zobowiązanie, Huber zestawia wolność i odpowiedzialność, jako dwie nierozdzielne wartości tworzące jedną, jaką jest właśnie wolność odpowiedzialna. Taka wartość jest określona i przedstawiona jako fundament rozwijania pewnych i wiarygodnych programów dla świata, dla kształtowania ludzkiego życia w jego wielowymiarowości.

Wolność odpowiedzialna jest ukazywaną z pełnym przekonaniem jednocześnie ideą i wartością, pomagającymi kształtować właściwy porządek rzeczy.

Jednocześnie jednak koncepcja Hubera wymaga skrupulatnego i cierpliwego opracowywania, aby móc być zrozumiała dla społeczeństw i kultury, z których znaczna część wychodzi od tej drugiej, ateologicznej perspektywy poznawczej. W przeciwnym wypadku, jak wiele innych, pozostanie ona w wewnętrznym dyskursie teologicznym, bez możliwości oddziaływania na zewnątrz. Dlatego też sam Huber stosuje do jej eksplikacji język socjologiczny, nie rezygnując z pojęć teologicznych tam, gdzie to konieczne i dlatego też odnosi się do ustaleń nauk społecznych i humanistycznych, przykładając je do znaczenia opisywanego pojęcia. W rozprawie prześledzono przeprowadzone przez Hubera wnioski tak, aby gruntownie zakorzenić je w szerszym systemie, jaki jest tworzony przez etykę ewangelicką.

Nie można byłoby bowiem wyabstrahować pojęcia wolności odpowiedzialnej od tej etyki, która, trzeba dodać, jest etyką *ex definitio* teologiczną. Wolność odpowiedzialna jest dzisiaj w centrum tej etyki, ale też czerpie obficie z jej pojęć i z jej koncepcji. Poprzez dyskurs etyczny Kościół ewangelicki dąży do wypełniania swej funkcji katechetycznej i parenetycznej, ukazującej współczesnemu chrześcijaninowi drogi postępowania. Ale jednocześnie dzięki temu dyskursowi Kościół zabiera głos w ogólnoeuropejskiej debacie, w której pokazuje etykę chrześcijańską (ewangelicką), stosując język i metodologię zrozumiałą i akceptowaną dla innych podejść i orientacji etycznych. W ten sposób etycy i teologowie ewangeliccy widzą realizację swego nakazu misyjnego wobec współczesnego świata.

Wśród założonych we wstępie celów wskazano na konstrukcję pojęcia wolności odpowiedzialnej jako pewnego narzędzia hermeneutycznego pomagającego zrozumieć postawy i stanowiska Kościoła ewangelickiego odnośnie do różnych problemów i zagadnień etycznych. Rozprawa zmierzała konsekwentnie do realizacji tego celu, stopniowo objaśniając poszczególne obszary konieczne dla pełnego zrozumienia tego pojęcia: współczesny pluralizm etyczny, źródła i motywy etyki ewangelickiej, istota wolności jako wartości kluczowej dla teologii i antropologii ewangelickiej, wreszcie, elementy składowe samego terminu wolności odpowiedzialnej. Etapowe i wieloaspektowe

wnioskowanie pozwoliło na dostrzeżenie tak znaczenia tej kategorii, jak i jej funkcji: dla Kościoła ewangelickiego oraz jego relacji i zadań, które posiada wobec społeczeństw, dla Kościołów chrześcijańskich, nie tylko bowiem może stać się ona zasadą ekumeniczną, kształtującą ekumeniczne relacje, ale też i źródłem inspiracji dla chrześcijan spoza rodziny ewangelickiej. Wreszcie, dla każdego człowieka, niezależnie od jego wyznania, a nawet religii, bowiem pojęcie wolności odpowiedzialnej odpowiada na sprzeczności i napięcia tkwiące we współczesnych poszukiwaniach znaczenia wolności.