

# Krytyczna etyka polityczna zakorzeniona w życiu

## Critical Political Ethics Rooted in Life

**Słowa kluczowe:** katolicyzm, etyka, kryzys, humanistyka, dialog, postmodernizm, postsekularyzm

**Key words:** Catholicism, ethics, crisis, humanities, dialogue, postmodernism, post-secularism

### Streszczenie

Pretekstem do napisania artykułu była lektura książki Hille Haker „Towards a Critical and Political Ethics” (Haker 2020), która jest czymś więcej niż tylko kolejną propozycją podręcznikowego ujęcia etyki chrześcijańskiej. Jest bowiem próbą zrozumienia, dlaczego etyka katolicka znalazła się w głębokim kryzysie i zadaje pytania o możliwość jego przezwyciężenia. Haker nawiązuje owocny dialog ze współczesną humanistyką, podejmując i twórczo rozwijając jej najciekawsze osiągnięcia, ale jednocześnie wskazuje na jej immanentne ograniczenia. Najważniejszym osiągnięciem autorki jest propozycja etyki politycznej sięgającej do źródłowych inspiracji chrześcijaństwa, które również w kontekście postmodernizmu i postsekularyzmu może inspirować wzorce zachowań zakorzenionych w Ewangelii i w życiu codziennym.

### Abstract

The pretext for writing the article was reading the book “Towards a Critical and Political Ethics” by Hille Haker, which is more than just another

---

<sup>1</sup> Prof. dr hab. Stanisław Obirek jest pracownikiem Ośrodka Studiów Amerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego

proposal for a textbook approach to Christian ethics. It is an attempt to understand why Catholic ethics has found itself in a deep crisis and asks questions about the possibility of overcoming it. Haker enters into a fruitful dialogue with contemporary humanities by undertaking and creatively developing its most interesting achievements, but at the same time pointing to its immanent limitations. The author's most important achievement is the proposal of political ethics referring to the source inspirations of Christianity, which, also in the context of postmodernism and post-secularism, may inspire patterns of behaviour rooted in the Gospel and in everyday life.

### **Kilka uwag wstępnych**

Pretekstem do napisania artykułu była lektura książki Hille Haker „Towards a Critical and Political Ethics” (Haker 2020), która jest czymś więcej niż tylko kolejną propozycją podręcznikowego ujęcia etyki chrześcijańskiej. Jest bowiem próbą zrozumienia dlaczego etyka katolicka znalazła się w głębokim kryzysie i zadaje pytania o możliwość jego przezwyciężenia. Jej zdaniem tych przyczyn należy szukać w samej teologii katolickiej, a zwłaszcza w oficjalnym nauczaniu i jego języku oderwanym od przemian, jakim podlegało społeczeństwo w ostatnich wiekach. Jednak najwięcej krytycznych uwag w jej książce pada pod adresem papieży działających po zakończeniu Soboru Watykańskiego Drugiego. Haker nawiązuje owocny dialog ze współczesną humanistyką, podejmując i twórczo rozwijając jej najciekawsze osiągnięcia, ale jednocześnie wskazuje na jej immanentne ograniczenia. Dotyczy to głównie krytycznej filozofii niemieckiej reprezentowanej przez Theodora Adorno i Maxa Horkheimera oraz ich ucznia Jurgena Habermasa. Nawiązuje również do Michela Foucaulta, Paula Ricoeura oraz Judith Butler. Dużą rolę w jej myśleniu odkrywa teologia feministyczna, jednak największy wpływ na sposób uprawiania refleksji teologicznej wywarł jej mistrz Dietmar Mieth oraz Johann Baptist Metz. Zwłaszcza Metz uwrażliwił ją na historyczny wymiar teologii, szczególnie teologii po Auschwitz. Najważniejszym osiągnięciem autorki jest propozycja etyki politycznej sięgającej do źródłowych inspiracji chrześcijaństwa, które również

w kontekście postmodernizmu i postsekularyzmu może inspirować wzorce zachowań zakorzenionych w Ewangelii i w życiu codziennym.

Od czasu przełomu, jaki dokonał się w teologii katolickiej na Soborze Watykańskim Drugim (1962-1965), ma miejsce cierpliwe, systematyczne i konsekwentne odchodzenie od tradycyjnego paradygmatu teologicznego wypracowanego na dwóch poprzednich Soborach, Trydenckim (1545-1563) i Watykańskim Pierwszym (1869-1870). Przyczynił się on nie tylko do stworzenia coraz większych podziałów wewnątrz chrześcijaństwa zachodniego, ale również do rosnącej przepaści między krytyczną myślą oświeceniową i katolicyzmem. Sobór Trydencki narzucił teologii katolickiej kontrreformacyjną retorykę, zawężając ją do obrony przed krytyką Kościołów powstałych w okresie Reformacji. Oczywiście byłoby zbyt wielkim uproszczeniem sprowadzać katolicyzm do anty-protestanckiej defensywy, gdyż właśnie poczynając od XVI-wiecznych polemik, dokonało się pogłębienie znajomości chrześcijańskich źródeł wiary, przede wszystkim Biblii i okresu patrystycznego, jednak w służbie obrony 'jedynej słusznej prawdy Kościoła Katolickiego' używano zarówno Biblii, jak i ojców Kościoła. Jeśli chodzi o Sobór Watykański Pierwszy, to nie tylko zaostrzył kontrreformacyjną polemikę, lecz wzmocnił apologetyczny wymiar teologii, doprowadzając do ogłoszenia niefortunnego dogmatu o nieomyślności papieskiej. Stało się to na wyraźną i osobistą prośbę papieża Piusa IX, mimo wyraźnego sprzeciwu najwybitniejszych teologów tamtego czasu, by wspomnieć Ignaza von Dollingera i jego ucznia Lorda Actona, czy późniejszego kardynała Henry'ego Newmana. Poza tym głównie dzięki takim papieżom jak Pius IX, Leon XIII i Pius X doszło w Kościele Katolickim do antymodernistycznej histerii, która zaowocowała prawdziwą plagą podejrzliwości i donosów, która zniszczyła zaufanie do Kościoła i doprowadziła do konfliktu z nauką i krytyczną myślą humanistyczną XIX i XX wieku. Z tego kryzysu katolicyzm właściwie nie podniósł się do dzisiaj, o czym będzie jeszcze mowa później.

Dopiero na tym tle widać rewolucyjny charakter dokumentów Soboru Watykańskiego Drugiego, zwłaszcza dwóch deklaracji; *Nostra*

*aetate*, poświęconej stosunkowi katolicyzmu do innych religii, i *Dignitatis humanae*, określającej na nowo miejsce sumienia i wolności religijnej w Kościele katolickim. Mimo istniejących różnic, w dużym stopniu uwarunkowanych zewnętrznymi okolicznościami, w jakich się odbywały, można też dostrzec liczne podobieństwa między tymi trzema soborami, co znakomicie pokazał amerykański jezuita i historyk John O'Malley w książce „When Bishops Meet. An Essay Comparing Trent, Vatican I, and Vatican II”. Ujęcie jest o tyle ciekawe, że wskazuje na „nowe perspektywy nie tylko każdego z tych soborów, ale odsłania nowe kierunki ukazywane przez sobór jako taki” (O'Malley 2019, 3). Było to możliwe również dlatego, że „When Bishops Meet...” stanowi zwieńczenie wieloletnich studiów autora nad każdym z tych soborów, które zostały zakończone osobną monografią. Jednak dla nas sprawą najważniejszą jest wspomniany przełom, do jakiego doszło w drugiej połowie XX wieku w katolicyzmie właśnie dzięki Soborowi Watykańskiemu Drugiemu. Stąd warto mu się przyjrzeć z bliska. O'Malley twierdzi, że to, co się naprawdę wydarzyło na Soborze Watykańskim Drugim, to zmiana języka. W języku bowiem dokonał się prawdziwy ‘zwrot’ Kościoła Katolickiego. Nie chodzi tu tylko o wprowadzenie nowych słów do słownika teologii katolickiej, takich jak wolność sumienia, dialog, godność osoby ludzkiej, współpraca z innymi wyznaniem, szacunek dla innych religii czy dostrzeżenie istnienia ludzi świeckich w Kościele, ale o radykalnie nowy sposób uprawiania teologii. Zdaniem O'Malley'a:

Nie ulega wątpliwości, że kwestia stylu była ważnym zagadnieniem na soborze. Spierano się o tak błahe – z pozoru – sprawy, jak gatunek literacki dokumentów i stosowane w nich słownictwo, a protagoniści zapewne nie zawsze uświadamiali sobie głębokie implikacje dysput, w które się angażowali. Literacki styl był, by tak rzec, jedynie zewnętrznym wyrazem czegoś, co miało zapaść w duszę Kościoła – i w dusze wszystkich katolików. Było to coś znacznie więcej niż taktyka lub strategia, znacznie więcej niż proste przyjęcie bardziej ‘pastoralnego języka’. Było to ‘wydarzenie językowe’. Język wskazywał i wywoływał zmianę

wartości lub priorytetów. W tym stopniu wskazywał on i wywoływał wewnętrzną konwersję (O'Malley 2011, 26).

Warto się zastanowić nad tajemniczo nieco brzmiącym wyrażeniem 'wewnętrznej konwersji', jest to bowiem jedno z kluczowych pojęć języka religijnego. I to nie tylko chrześcijańskiego. Oznacza radykalną zmianę, do jakiej dochodzi pod wpływem głębokiego doświadczenia. Zwykle łączy się ze zmianą dotychczasowego stylu życia i odejściem od wcześniejszych praktyk. W skrajnych przypadkach dochodzi do zerwania z przeszłością. Francuski jezuita Michel de Certeau, baczny obserwator zmian zachodzących w Kościele w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku i ich aktywny uczestnik, mówił o 'zerwaniu odnowicielskim' [*rupture instauratrice*]. De Certeau zwracał uwagę na to, że dzięki rewolucji obyczajowej, jaka miała miejsce w Europie Zachodniej i w USA, doszło również do zmiany zainteresowań teologów. Zaczęli oni zwracać uwagę nie tylko na deklaratywną wiarę, ale i na praktyki życia codziennego. W ten sposób dokonała się prawdziwa odnowa teologii (Obirek 2016). Na te zmiany zwrócił również uwagę socjolog religii Roland Inglehard, pisząc o 'cichej rewolucji', która przyniosła zmianę nie tylko uznawanych wartości, ale również stylów uprawianej polityki (Inglehard 1977).

Na czym ten zwrot polegał w przypadku rzymskiego katolicyzmu i do jakich zmian doszło w wyniku wydarzenia soborowego w latach 60-tych? Konsekwencje są poważniejsze niż mogłoby się wydawać.

Przyswojenie sobie nowego języka tak gruntownie, aby żyć w zgodzie z nim, musi pociągać za sobą wewnętrzną transformację. Chodzi o coś znacznie więcej niż nauczenie się nowych określeń dla swych starych pojęć. Poprawne posługiwanie się nowym językiem oznacza pełne przyjęcie wartości i wrażliwości kultury innej niż własna (O'Malley 2011, 73).

Autor dodaje uwagę o kapitalnym znaczeniu dla naszych rozważań, że mianowicie: „Nasze gesty, mowa ciała, zachowania i reakcje są tak odmienne, że w pewnym sensie stajemy się inną osobą” (O'Malley 2011,

73). Tak więc również Kościół, w świetle powyższego stwierdzenia, powinien stać się inny. I stał się inny. Do takiej zmiany doszło w krajach, gdzie dokumenty zostały nie tylko przetłumaczone, ale i wdrożone w codzienne życie wspólnot kościelnych. Tak się stało w Ameryce Południowej, przede wszystkim dzięki tzw. wspólnotom podstawowym i ich liderom – teologom wyzwolenia. Tak dzieje się w Azji i Afryce, gdzie chrześcijaństwo jest jedną z wielu religii, a katolicy w wielu krajach są w zdecydowanej mniejszości. To dla nich otwarcie na inne wyznania i religie oznaczało rozpoczęcie nowego rozdziału; nie konfrontacja, ale dialog ekumeniczny i międzyreligijny wyznacza ich wiarę. Podobnie katolicy krajów Ameryki Północnej, zwłaszcza Stanów Zjednoczonych i Kanady oraz w krajach Europy Zachodniej, odkryli w kulturze nowożytnej partnera w dialogu. Pojawiły się nowe ujęcia katolickiej teologii moralnej jak u Bernharda Haringa, który opracował zupełnie nową koncepcję opartą na nauce Jezusa, a nie na katalogu grzechów, czy u Charlesa Currana, który wskazywał na znaczenie najnowszych zdobyczy nauki (Curran 2006). Niestety, ta odnowa nie dotarła do Polski i nadwiślańskim katolikom to otwarcie zostało zaoszczędzone. I to nie tylko w latach trwającego soboru, którego recepcja była utrudniona przez komunistyczny reżim. Również po zmianie systemu politycznego w 1989 roku zawartość dokumentów soborowych i ich twórcze rozwinięcie przez współczesnych teologów katolickich nie jest znane. Nieliczni wtajemniczeni musieli uzyskać zgodę hierarchów, a zwłaszcza rozlicznych watykańskich kongregacji, na rozpowszechnianie tej wiedzy. W języku kościelnym nazywa się to nieco zagadkowo *misją kanoniczną* [*misio canonica*], a w praktyce oznacza to dość rygorystyczny system kontroli i cenzury. Jak się wydaje, to właśnie owo podporządkowanie refleksji teologicznej systemowi nadzoru i kar sprawiło, że w polskiej myśli teologicznej zabrakło krytycznego spojrzenia na siebie samą.

Jednak problem dotyczy nie tylko polskiego katolicyzmu. Już po zakończeniu Soboru Watykańskiego Drugiego w 1965 roku dość szybko okazało się, że dla papieża Pawła VI ustalenia soborowe nie miały mocy

wiążące. Najdobitniej dał temu wyraz ogłaszając w 1968 roku encyklikę *Humanae vitae* wbrew opinii większości teologów. Jak pisze Hacker:

Encyklika *Humanae vitae* papieża Pawła VI z 1968 roku została uznana przez wielu teologów: nie wspominając o katolikach świeckich, za wymierzony im policzek i za moment przełomowy. Wielu teologów – i biskupów – wyraziło publicznie swój sprzeciw wobec tak prezentowanej moralności seksualności, od której wiele katolickich małżeństw prawie całkowicie od niej odeszły (Haker 2020, 286).

Warto przy okazji wspomnieć, że na ostateczny kształt tej encykliki wpływ miał kardynał Karol Wojtyła, który z grupą swoich współpracowników w Krakowie wypracowywał zręby swojej teologii ciała. Doszła ona do głosu w formie oficjalnej wykładu ludzkiej seksualności z chwilą, gdy Wojtyła został wybrany na papieża w 1978 roku. W istocie krytyka pod adresem Jana Pawła II dochodzi do głosu w różnych kontekstach, jednak najbardziej istotny jest restrykcyjny i konserwatywny sposób rozumienia ludzkiej seksualności. W moim przekonaniu rzuca ona sporo światła również na obecnie istniejące napięcie między konserwatywnymi środowiskami katolickimi a ruchem LGBT+, który działa również w ramach Kościoła katolickiego. Jak pisze Hacker:

Krytykę katolicką etykę seksualną w rozumieniu tradycji Jana Pawła II (za którym podążali zarówno Benedykt XVI, jak i Franciszek) z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego że promuje jeden ekskluzywny model tożsamości seksualnej (heteroseksualność) i związków seksualnych (małżeństwo) i potępia wszelkie inne modele „dobrej” seksualności; po drugie dlatego że odrzuca krytykę dyskryminującego normatywnego porządku płci przeciwko kobietom i wszelkim formom nonkonformizmu płciowego, jak to ujmuje ruch LGBTQI+ (Haker 2020, 286).

W istocie Paweł VI nie był odosobniony, gdy odrzucał osiągnięcia współczesnej refleksji humanistycznej dotyczącej ludzkiej seksualności, a jego następcy, Jan Paweł II i Benedykt XVI tylko wzmocnili to restrykcyjne spojrzenie na seksualność. Ta postawa magisterium doprowadziła do dużych napięć między oficjalną doktryną Watykanu i refleksją

teologiczną odwołującą się do ustaleń nauk szczegółowych. Dotyczyło to zwłaszcza teologii moralnej. Właśnie dlatego zasadnie można mówić o głębokim kryzysie etyki katolickiej, którego źródła są wielorakie.

### **Źródła kryzysu etyki katolickiej**

Podobnie jak w badaniu przyczyn różnych wydarzeń historycznych, tak również w analizie zmian i kryzysu w teologii nie sposób wskazać na jedną przyczynę, zwykle jest ich kilka, nawet jeśli nie zawsze są ze sobą powiązane. Jednym z najważniejszych jest wypowiedzenie przez papieży posoborowych otwartej wojny katolickim liberałom, do których bardzo szybko dołączyła grupa konserwatywnych teologów, zakładając pismo „Communio” (rok założenia 1972), które miało stanowić przeciwwagę dla, ich zdaniem, odchodzącemu od katolickiej ortodoksji środowisku teologów skupionych wokół pisma „Concilium” (pierwszy numer ukazał się w 1965 roku). Porównanie współpracowników tych najważniejszych posoborowych czasopism katolickich ukazujących się w kilku językach jest wielce pouczające. Większość współpracujących z „Concilium” teologów (Yves Congar, Hans Küng, Johann Baptist Metz, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino, by wymienić tylko najważniejszych) miała kłopoty z watykańskimi kongregacjami, a zwłaszcza z Kongregacją Nauki Wiary, na której czele w latach 1981-2005 stał Joseph Ratzinger. Natomiast piszący dla „Communio” byli oficjalnie wspierani i robili kościelne kariery (Hans Urs von Balthasar, Walter Kasper, Karl Lehmann, Henri de Lubac, Paul Poupard, Joseph Ratzinger, Leo Scheffczyk, Karol Wojtyła, by znowu ograniczyć się do tych najistotniejszych nazwisk). Polska wersja „Concilium” ukazywała się do roku 1981, a z chwilą gdy w tym roku zaczęła się ukazywać polska edycja „Communio”, zaprzestano tłumaczyć „Concilium”. Pozwolę sobie w tym miejscu odwołać do osobistego doświadczenia. Na początku lat 90-tych XX wieku Echter Verlag – wydawca niemieckiej wersji „Concilium” – zwrócił się do jezuickiego Wydawnictwa WAM, w którym wówczas pracowałem, z propozycją wznowienia wydawania polskiej



wersji tego czasopisma. O tej propozycji osobiście powiadomiłem abp. Alfonsa Nossola, wówczas pełniącego funkcję delegata ds. nauki przy episkopacie. Jego odpowiedź była znacząca: „nam takiego pisma nie potrzeba, bo wprowadzałoby niepotrzebny zamęt do teologii”. Trudno te słowa komentować, jednak w pewien sposób tłumaczą, dlatego polska teologia jest całkowicie zależna od oficjalnej watykańskiej wykładni doktryny katolickiej i nie jest zdolna do samodzielnej i krytycznej refleksji.

Hille Haker od wielu lat ściśle współpracuje z „Concilium”, tak więc reprezentowana przez nią teologia moralna należy do tego środowiska. W 2011 roku była jedną z wydawczyń monograficznego numeru poświęconego ‘handlowi ludźmi’, w którym opublikowała niezwykle istotny esej poświęcony koniecznej odnowie katolickiej etyki seksualnej w kontekście nadużyć seksualnych ze strony kleru (Haker 2011). Oczywiście nie można sprowadzać rozwoju teologii katolickiej do tych dwóch konkurencyjnych środowisk. W ostatnim półwieczu pojawiło się bowiem wiele prężnych ośrodków teologicznych skupionych czy to przy uniwersytetach katolickich, czy w różnych centrach badawczych zwłaszcza w obu Amerykach, Europie Zachodniej i w Azji, a nawet w Afryce, w których wypracowywane są nowatorskie koncepcje teologiczne. Niemniej jednak dla wszystkich katolików ciągle istotne jest odniesienie do dokumentów wspomnianej Kongregacji Nauki Wiary, która w czasie prefektury Ratzingera przejawiała wyjątkową aktywność, zwłaszcza wobec teologów moralistów i teologów zaangażowanych w dialog międzyreligijny. To ‘zainteresowanie’ oznaczało w praktyce wyrażanie ‘poważnych zastrzeżeń’, pozbawianie *missio canonica*, a w skrajnych przypadkach wykluczanie z Kościoła. Właśnie ta inkwizytorska działalność wspierana przez oficjalne dokumenty papieskie była główną przyczyną zastoju teologii moralnej. Haker właśnie na ten dyscyplinujący wymiar ‘teologii watykańskiej’ zwraca uwagę.

Ale nie to jest najważniejsze, o wiele istotniejsze są ideologiczne i teoretyczne uwikłania tej teologii w przedsoborowy paradygmat, co uniemożliwia twórczy dialog ze współczesnością. W programowym

wprowadzeniu do książki, w którym autorka omawia najistotniejsze aspekty każdego z trzynastu rozdziałów, wskazuje również na metodologiczne założenia, którymi się kieruje. Dostarcza w ten sposób hermeneutycznego klucza do zaproponowanej krytycznej etyki politycznej. Bez jej uwzględnienia nie sposób zrozumieć konieczności odejścia od tego tradycyjnego i przestarzałego paradygmatu, w który była uwikłana teologia katolicka do połowy XX wieku. Jednym z takich nowatorskich i wymagających szczegółowego objaśnienia pojęć jest ‘hermeneutyka diatopiczna’, przyjęta od portugalskiego filozofa Boaventura de Sousa Santos. O ile mi wiadomo, nie funkcjonuje ono jeszcze w polskim dyskursie teologicznym, dlatego pozwalam sobie poświęcić mu nieco więcej uwagi. Otóż zdaniem de Sousa Santos jedynie radykalne odejście od europocentrycznej kultury gwarantuje przewyciężenie napięć związanych z procesami globalizacyjnymi. W swojej książce poświęconej nowej epistemologii w okresie postkolonialnym de Sousa Santos wprowadza właśnie termin hermeneutyka diatopiczna i powiada, że chodzi o:

procedurę hermeneutyczną opartą na założeniu, że wszystkie kultury są niekompletne i że toposy danej kultury, jakkolwiek silne, są tak samo niekompletne jak kultura, do której należą (De Sousa Santos 2014, 91).

Warto przy okazji przypomnieć, że autorem tego neologizmu jest znany filozof religii Raimondo Pannikar (do niego w swojej książce odwołuje się zresztą de Sousa Santos), który hermeneutykę diatopiczną wprowadził po to, by wykorzenić z dialogu międzyreligijnego wszelkie poczucie wyższości czy wyjątkowości jednych religii przeciw drugim. Nie oznacza to w żaden sposób akceptacji relatywizmu religijnego czy etycznego (każda religia jest wyjątkowa!), ale pozwala każdemu uczestnikowi dialogu, czy po prostu spotkania, czuć się pełnoprawnym partnerem. Dotyczy to również dyskursu etycznego. Właśnie dlatego Pannikar wprowadza to nowe pojęcie, które umożliwia przyjęcie perspektywy odmiennej od mojej własnej, a hermeneutykę diatopiczną definiuje w następujący sposób:

Jest to hermeneutyka rozumienia treści różnych kultur, które nie mają ze sobą ani kulturowych, ani bezpośrednich historycznych powiązań. Należą one do różnych *loci*, toposów, tak więc przede wszystkim musimy wykuć narzędzia rozumienia [siebie nawzajem] w samym spotkaniu, ponieważ nie możemy – nie powinniśmy – zakładać a priori wspólnego języka (Pannikar 1999, 27).

Innymi słowy chodzi o przyjęcie ograniczeń swojej własnej kultury, religii, a nawet pojmowania moralności, co jest warunkiem nieodzownym, by wyjść w owocny dialog z drugim człowiekiem.

Dopiero w tym kontekście staje się zrozumiałe inne kluczowe pojęcie wprowadzone w rozważania Haker, tym razem przejęte od Judith Butler (2005). Chodzi mianowicie o pojęcie etycznej przemocy, której istnienie jest rzadko uświadamiane. Dochodzi do niej wtedy, gdy własne stanowisko (w tym przypadku chodzi o społeczną naukę Kościoła) służy jako pretekst do oceniania i potępiania ludzkiej seksualności, a zwłaszcza jej kulturowych uwarunkowań, które określa się terminem gender. Równie istotne są też różne sposoby życia, które nie zgadzają się z przyjętymi przez Kościół normami (Haker 2020, 24). Etyczna przemoc dochodzi również do głosu wtedy, gdy hegemoniczna kultura nie pozwala dojść do głosu krytycznym ocenom wskazującym nie tylko na jej ograniczenia, ale wręcz na katastrofalne skutki bezrefleksyjnego wdrażania absolutnie obowiązujących norm. Jest to szczególnie jaskrawie widoczne przy braku elastyczności oficjalnej doktryny kościelnej w sytuacjach zagrożenia zdrowia lub nawet życia, do jakich dochodzi w przypadku chorych na AIDS. To właśnie wtedy widać, czym jest przemoc etyczna. Jak pisze Haker:

Pokazuję, że przemoc etyczna jest nie tylko istotna jako teoria osądu, ale staje się przemocą strukturalną i instytucjonalną, kiedy jak to ma miejsce w przypadku katolickiej nauki społecznej o seksualności i płci, porządek moralny ma pierwszeństwo przed prawem człowieka do życia i zdrowia. Zakaz stosowania środków antykoncepcyjnych, nawet w celu zapobiegania zakażeniu wirusem HIV, daje wgląd w niszczyielskie skutki katolickiej moralności seksualnej, bez względu na to, co jest

ważne w opiece nad osobami chorymi na AIDS, które często zapewniają lokalne społeczności z pomocą finansową Kościoła (Haker 2020, 25).

Oczywiście nie można wykluczyć, że zwolennicy absolutystycznych norm kierują się najgłębszym przekonaniem, że ich postawa jest wyrazem wierności nauce Ewangelii i tradycji. Problem polega na tym, że prowadzi ona do wielu ludzkich dramatów, których łatwo można uniknąć, jeśli się podejmie krytyczną pracę nad teoretycznymi i ideologicznymi założeniami tych przekonań. Konkretnie chodzi o klasyczną filozofię neotomistyczną, która zdominowała katolicką teologię moralną od końca XIX wieku aż do czasów współczesnych. Gdy stała się ona również oficjalną wykładnią doktryny katolickiej, to wszelkie inne, odmienne sposoby postrzegania człowieka zostały wykluczone jako nieortodoksyjne czy wręcz heretyckie. Widać do w sposobie prezentowania tej doktryny przez ostatnich papieży, o czym była mowa wyżej na przykładzie *Humanae vitae*. Problem polega na tym, że mimo kierowanych pod jej adresem krytyk, następcy Pawła VI odwołują się dokładnie do tych samych założeń. Wystarczy przywołać encyklikę Jana Pawła II (*Evangelium vitae* 1995) oraz encyklikę Benedykta XVI (*Caritas in veritate* 2009).

Nawet jeśli nie ma w nich formalnego potępienia i wykluczania innych stanowisk, to wyraźnie brakuje odniesienia do współczesnego kontekstu kulturowego, nie wspominając już o obecności krytycznej świadomości wobec nadużyć ideologii katolickiej, która niejednokrotnie stawała się źródłem cierpień całych grup społecznych wykluczanych i stygmatyzowanych przez obecne w tych dokumentach założenia filozoficzno-teologiczne odwołujące się do wspomnianej wyżej metafizyki neotomistycznej. To właśnie jej założenia, nigdy przez oficjalną wykładnię doktryny katolickiej nie zrewidowane, prowadzą do tego, że moralność katolicka jest sprowadzona do katalogu grzechów i zupełnie zapomina o wolności ludzkiego sumienia. Tymczasem już w latach 60-tych XX wieku jeden z najważniejszych teologów moralistów okresu soboru watykańskiego drugiego, wspomniany już na początku tych

rozważań Bernhard Haring, przypomniał Kościołowi, że traktaty teologiczne, składające się z jałowych rozważań i teorii oderwanych od rzeczywistości, nie mogą przesłonić życia jednostki uwikłanej w konkretne, rzadko uświadamiane przez autorów podręczników do teologii moralnej okoliczności. Dlatego swoje monumentalne, trzytomowe opracowanie teologii moralnej „*The Law of Christ. Moral Theology for Priests and Laity*” Haring oparł na ‘prawie Chrystusa’, czyli właśnie na Ewangelii, a nie na abstrakcyjnych zasadach filozoficznych czy teologicznych (Haring 1967). Richard A. McCormick, jeden z najważniejszych teologów moralnych okresu posoborowego, we wspomnieniu pośmiertnym określił dzieło Haringa jako przełomowe i rewolucyjne. Sam Haring mówił w jednym ze swoich wykładów w 1964 roku, że ‘jeśli Kościół nie będzie słuchał świata, to świat nie będzie słuchał Kościoła’. A jednak mimo tak głębokiego przewartościowania teologii katolickiej i zakorzenienia jej na powrót w Ewangelii Haring był gwałtownie atakowany przez Watykan. Warto też zauważyć, że jego książka „*Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*”, jest dostępna w polskim tłumaczeniu od końca lat siedemdziesiątych XX wieku (Haring 1978), jednak jej wpływ na polską refleksję teologiczną jest niezauważalny.

Diagnoza kryzysu choć ważna, to jednak jest tylko pierwszym krokiem w kierunku jego przezwyciężenia. Taką możliwość stwarza nowa krytyczna i polityczna etyka, zakorzeniona zarówno w osobistym doświadczeniu, jak i w historii oraz w konkretnym i codziennym życiu każdego z nas. Taką właśnie etykę proponuje w swojej książce Hille Haker.

### **Teoria krytyczna zakorzeniona w codziennym życiu**

Większość, jeśli nie wszystkie, z wyżej wymienionych przyczyn kryzysu etyki katolickiej, można sprowadzić do jednej – oderwania od konkretnego doświadczenia ludzi żyjących tu i teraz oraz ignorowanie społecznych implikacji decyzji i wyborów dokonywanych przez Kościół Katolicki w przeszłości. Zarówno to pierwsze, jak i to drugie stanowi nie tylko podglebie do powtarzania wcześniej popełnionych

błądów, ale również stwarza możliwość ich teologicznego i ideologicznego usprawiedliwiania na przykład odwiecznym zamysłem Boga czy wolą opatrznosci. Dzieje się tak wtedy, gdy prawo moralne, rozumiane również jako prawo naturalne, jest zakorzenione w neotomistycznej metafizyce rozumianej jako rzeczywistość uniwersalna, biblijna, a nawet nieomylna. W takiej sytuacji Kościołowi bardzo trudno podjąć dialog z innym rozumieniem prawa moralnego. Stąd dramatyczna potrzeba, a nawet konieczność odzyskania jego egzystencjalnego i kontekstualnie uwarunkowanego wymiaru. Ten aspekt etyki wybrzmiał wyjątkowo dramatycznie w trzeciej części książki Hille Haker poświęconej nowemu rozumieniu teologii politycznej i ściśle z nią związanej, krytycznej etyce politycznej. Oczywiście jest on obecny w całej książce i tylko dzięki tej egzystencjalistycznej i historycznej wrażliwości można zrozumieć dramatyczne napięcie teologa katolickiego, który z jednej strony chce pozostać wierny własnej instytucji, a z drugiej dystansuje się wobec ideologicznych nadużyć, do jakich dochodziło i nadal dochodzi w jej imieniu. Z kolei moment egzystencjalnego rozdarcia najpełniej doszedł do głosu w części drugiej, w której mowa jest o godności i prawach kobiet oraz katolickiej etyce seksualnej i o rozwoju medycyny reprodukcyjnej. W tych wszystkich rozdziałach zakorzenionych z jednej strony w refleksji akademickiej, a z drugiej w osobistym doświadczeniu chodzi o swoiste danie świadectwa:

Mówiąc o sobie, czasami nie mam słów, a czasami chcę krzyknąć ze złości – i przerażenia. We wszystkich tych wyrażeniach doświadczeń nie ma zwrotu, który nie byłby związany z moimi doświadczeniami biograficznymi, o których jesteśmy świadomi nie abstrakcyjnie, ale w „błyskach” pamięci o naszej własnej przeszłości czy też o katastrofach historii (Haker 2020, 356).

Właśnie ‘tradycyjne’ podejście do takich tematów, jak teologia feministyczna, przemoc związana z gender, handel ludźmi i praca za seks, prawa człowieka a wyzwania związane z rozwojem bioetyki i ściśle z tym związane prawa reprodukcyjne i przemocowy charakter relacji

międzyludzkich, wywołując radykalny sprzeciw Haker i związaną z nim potrzebę nowego określenia miejsca i roli refleksji teologicznej. Poczucie nieadekwatności i związanego z tym pragnienia zaradzenia tym niedostatkom zrodziło nowe spojrzenie na historię (zwłaszcza na współodpowiedzialność chrześcijaństwa za Holocaust), a tym samym gotowość podjęcia za nią odpowiedzialności. Stało się to możliwe dzięki nowemu zdefiniowaniu tak kluczowych dla etyki pojęć jak współczucie, solidarność i wyzwolenie w kierunku sprawiedliwości. Temu nowemu myśleniu patronuje Johann Baptist Metz, który jako jeden z nielicznych teologów niemieckich potraktował poważnie doświadczenie Holocaustu i całą swoją teologię rozumiał w 'cieniu Auschwitz'. Warto więc właśnie jego teologii, która nawiasem mówiąc odegrała ogromną rolę w kształtowaniu myślenia teologów wyzwolenia z Ameryki Łacińskiej, poświęcić nieco uwagi. Tym bardziej że jego ostatnia książka „*Memoria Passionis. Ein provozirendes Gedachtnis in pluralistischer Gesellschaft*” jest dostępna również w języku polskim (Metz 2008).

Przede wszystkim trzeba podkreślić, że Metz swoją myśl rozwija w nieustannym sporze ze swoim własnym bólem, z własną niezgodą na świat, w jakim przyszło mu żyć. Jak trudno mówić o Bogu po tym wszystkim, co się stało w strasznym XX wieku. Metz urodził się wystarczająco wcześnie, by pamiętać, co się wydarzyło w Niemczech między rokiem 1933 a 1945, a zwłaszcza co spotkało europejskich Żydów. Ta pamięć ukształtowała jego sposób uprawiania teologii. To prawda, że należy do najbardziej wpływowych niemieckich teologów katolickich. Jest współzałożycielem razem z Hansem Küngiem czasopisma „*Concilium*”, o którym była już mowa wcześniej, jak wiadomo, twórczo rozwijającego główne idee Soboru Watykańskiego Drugiego. Kluczem do rozumienia myśli Metza jest jego biografia, jego życie. Może dlatego jest to teologia zasadniczo różna od jego mistrza Karla Rahnera, a nawet od jego kolegi Josepha Ratzinera? Pewnie dlatego stał się mistrzem w teologii tych, którzy na własnej skórze doświadczają niedogodności tego świata. Metz jest najchętniej czytany w Ameryce Południowej przez teologów

wyzwolenia, jest nawet nazywany ich ojcem, głównym mentorem. Podobnie do nich interesuje się żywo historią, nawet więcej, nie wyobraża sobie, by można było uprawiać teologię bez uwzględnienia najbardziej tragicznych wydarzeń, zwłaszcza Auschwitz. Podtytuł niemieckiego oryginału, pominięty przez polskiego wydawcę, rzecz wyjaśnia. Książka mówi o „prowokującej pamięci w pluralistycznym społeczeństwie”. Każdy z dwu członów tego podtytułu jest ważny. I pamięć prowokująca, a więc nie dająca spokoju, i pluralistyczne społeczeństwo, a więc niejednolite, zróżnicowane, a może rozbite na odizolowane atomy. Zadaniem tej prowokującej pamięci jest scalanie, znajdowanie wspólnego mianownika w strasznych doświadczeniach historii, a świadomość pluralizmu ma uczyć tolerancji i umiejętności przyjmowania inności. Nie jest to traktat teologiczny w tradycyjnym sensie, ale jest to książka przejmująca w swej żarliwej próbie ‘odzyskania’ języka teologicznego, próbie nazwania tego, co umyka ludzkiemu językowi – prawdy o cierpieniu. Metz wybrał drogę chyba jedyną z możliwych. Mówiąc o Bogu, nie przestaje mówić o człowieku, a raczej stara się pokazać, iż wszelkie mówienie o Bogu pomijające konkretną sytuację człowieka jest niewiarogodne. Przy czym ma świadomość wyjątkowości obranej drogi, zdaje sobie sprawę z coraz większego osamotnienia, zwłaszcza w rodzimym środowisku teologów:

Przed ponad trzydziestu laty przedstawiłem swoim studentom pewne kryterium uprawiania teologii, które nie mało moich kolegów – prawdopodobnie po dziś dzień – uważa za niezrozumiałe albo zgoła za niedbale prowokacyjne. Sprowadzało się ono do tego, że „nie należy już uprawiać teologii pomyślanej tak, że pozostaje ona nietknięta czy też mogłaby pozostać nietknięta przez Auschwitz” (Metz 2008, 45).

Nie jest to wymóg abstrakcyjny – teologia Metza jest nie tylko ‘tknięta’ Auschwitz, ona do tego doświadczenia nieustannie odsyła. Tak Metz mówi o sobie:



Należę do tego pokolenia Niemców, które powoli – prawdopodobnie zbyt powoli – musiało się uczyć rozumieć siebie jako pokolenie ‘po Auschwitz’ i fakt ten uwzględnić w teologii. Traktowana dziś raczej pogardliwie atmosfera lat sześćdziesiątych, a zwłaszcza około roku 1968, kazała mi zerwać z powszechnym wówczas w teologii nazbyt układnym mówieniem o powszechnym egzystencjalnie dziejowości wiary i coraz bardziej konfrontowałem swoją teologię z samą rzeczywistą historią – z tą historią, która nosi tak dramatyczne imię jak Auschwitz: a więc z teologią ‘po Auschwitz’ (Metz 2008, 49).

Czy mamy tutaj do czynienia, jak sądzi wielu krytyków Johanna Baptisty Metza, z obsesją Auschwitz? Ja wolę w niej słyszeć wrażliwość na krzyk ofiar, na które teologia chrześcijańska zbyt długo pozostała głucha. To się zmienia. Zaczynamy rozumieć coraz bardziej nie tylko swoje męczeństwo. Rozumiemy, że z wojny nikt nie wychodzi bez uszczerbku. Wsłuchujemy się uważniej w głosy ofiar, i to niezależnie po której stronie barykady one padały. Już dzisiaj wiemy, że tryumfalizm cierpienia nikomu nie służy. Metz polemizuje nie tylko z własną tradycją teologii katolickiej. Na kartach swej książki nie szczędzi krytycznych uwag swemu rówieśnikowi Jurgenowi Habermasowi, zarzucając mu nadmierną dyskrecję w sprawie Auschwitz:

Dziwi mnie fakt, że Auschwitz nie pojawia się w jego fundamentalnych pracach na temat rozumu komunikacyjnego – że ani słowem tam o nim nie wspomina. Czyżby za wcześniej rozstał się z Adornem? I czy w tej dychotomii jego pism: z jednej strony charakter partykularno-historyczny tekstów politycznych, z drugiej – powszechnie wiążący tekstów filozoficznych – nie znajduje odzwierciedlenia utajony lęk postmetafizyka przed dialektyką rozumu obdarzonego pamięcią?” (Metz 2008, 207)

To pytanie Metz kieruje nie tylko pod adresem Habermasa, zastanawia się po prostu, dlaczego nam wszystkim tak trudno włączyć nowe pytania w utrwalaony sposób myślenia? Nie jest to chyba tylko problem Habermasa i chyba nie tylko o Auschwitz chodzi. Wszak każdy z nas obdarzony jest pamięcią, choć nie zawsze jest to pamięć prowokująca.

A pluralizm, w jakim przyszło nam żyć, nie oznacza przecież bezkrytycznej akceptacji rzeczywistości w jej upojnej wielości, tylko coś innego. Metz podpowiada, iż chodzi tu o wrażliwość na cierpienie innego. Z tej podpowiedzi skorzystała Hille Haker. Dla niej przecież jedynym autorytetem, do jakiego możemy się odwoływać, to autorytet człowieka cierpiącego. Kreśląc zręby własnej krytycznej etyki politycznej, powiada, że „jedynym autorytetem, którego nie można dalej kwestionować, jest cierpienie osób i grup” (Haker 2020, 378).

Skoro tak, to nie dziwi, że jednym z głównych nurtów pojawiających się w krytycznej etyce politycznej jest cierpienie osób, którym zostało zadane cierpienie przez sam Kościół, dzieci – ofiar pedofilii w sutannach i kobiet – wykluczonych ze struktur decyzyjnych Kościoła. Na zakończenie chciałbym omówić te dwie sprawy: nierozwiązanego dotąd cierpienia zadanego przez kler dzieciom i młodzieży przez seksualne nadużycia oraz systemowego wykluczenia kobiet, by zastanowić się, czy krytyczna etyka polityczna ma do zaproponowania poważną alternatywę. Choć dla wielu ludzi wydają się być problemami marginalnymi i niegodnymi ‘poważnych’ etycznych rozważań, to, moim zdaniem, są one swoistym sprawdzianem wiarygodności katolickiej teologii jako takiej. Innymi słowy to właśnie w sposobie traktowania pedofilskich skandali, których bohaterami są księża pedofile i kryjący ich przełożeni, oraz podejście do kobiet w Kościele to problemy, których pozytywne rozwiązanie może pomóc dzisiejszemu katolicyzmowi przezwyciężyć głęboki kryzys, w jakim się znalazł. By to się stało, konieczne jest podjęcie głębokich reform, zwłaszcza w świetle wydarzeń, jakie miały miejsce w ostatnich dziesięcioleciach:

... w ciągu ostatnich dwóch dekad przemoc seksualna i instytucjonalna w Kościele katolickim i strukturalna utrata zaufania ze strony instytucji Kościoła wzmocniły moje przekonanie, że konieczna jest radykalna zmiana kościelna (Haker 2020, 13).

Ten problem przenikliwie zdiagnozował ostatnio amerykański teolog moralny James Keenan, wskazując, że przyczyną kryzysu w Kościele

Katolickim jest nie tylko kultura klerykalna, o której tak wiele mówi papież Franciszek, ale strukturalne i hierarchiczne patologie (Keenan 2018). 'Hierarchikalizm' oznacza nie tylko szczególne uprzywilejowanie biskupów w strukturach Kościołów lokalnych, ale również wykluczenie kobiet z procesu decyzyjnego. Nie chodzi tylko o zamknięcie przed nimi udziału w święceniach diakonatu i kapłaństwa, ale również o podtrzymywanie paradygmatu patriarchalnego w procesie socjalizacji w czasie studiów teologicznych. O tym można się długo rozwodzić, wystarczy jednak podkreślić, że problem diakonatu, a nawet kapłaństwa kobiet jest kwestią nie tylko gorąco dyskutowaną, ale wcale nie zamkniętą, gdyż nie ma żadnych dogmatycznych przeszkód, które by uniemożliwiały święcenia diakonatu, a nawet kapłaństwa dla kobiet. Jedyną przeszkodą jest dotychczasowa tradycja. W każdym razie w dyskusjach posoborowych problem zmiany pozycji kobiety w Kościele Katolickim doszedł najpełniej do głosu. Co więcej, w niektórych Kościołach lokalnych, np. w USA i w krajach Europy Zachodniej, wiele kobiet głęboko zaangażowanych w życie swoich wspólnot, wzięło sprawy we własne ręce i nie oglądając się na Watykan, przyjmowały święcenia nie tylko diakonatu ale i kapłaństwa. Zwykle kończyło się to ekskomuniką zarówno samych kobiet, jak i księży, którzy w tych święceniach uczestniczyli.

Polski papież wydał w 1994 roku restrykcyjny dokument *Ordinatio sacerdotalis*, w którym jednoznacznie i zdecydowanie wykluczył święcenia kapłańskie dla kobiet. Oto zakończenie tego osobliwego listu apostołskiego: „oświadczam, że Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz że orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne” (Jan Paweł II 1994, pkt. 4). Osobliwość polega na tym, że wszystkie argumenty były już wielokrotnie przytaczane na dowód 'odwiecznej i niezmiennej tradycji katolickiej', która, jak wiadomo, już od czasów kardynała Henry'ego Newmana podlega trwałej ewolucji i ciągłym zmianom. W każdym razie Jan Paweł II nie wspominał w swoim dokumencie o diakonacie kobiet, więc przynajmniej na ten temat dyskusja nie została zamknięta.

Punktem wyjścia otwartej na nowo debaty na temat możliwości udzielania święceń diakonatu kobietom było pytanie skierowane do Franciszka w maju 2016 roku przez Przełożone Generalne Zakonów Żeńskich. Jedna z zakonnic zapytała, dlaczego kobiety są wykluczone z procesów decyzyjnych w Kościele. W odpowiedzi papież przyznał, że w Kościele starożytnym były kobiety sprawujące urząd diakona, ale jak dodał, ‘wydaje się, że ich rola polegała na pomocy kapłanom w chrzcie kobiet i w ostatnim namaszczeniu kobiet’. Papież obiecał wtedy, że powoła specjalną komisję dla zbadania tej kwestii. Tak też się stało. W sierpniu 2016 roku powstała taka komisja. Jej prace trwały do stycznia 2019 roku, jednak nie przyniosły jednoznacznego rezultatu. Tak więc sprawa jest nadal otwarta. Haker, wspominając swoje własne studia, pisze:

Studując teologię, miałam do czynienia z czasami przytłaczająca obecnością norm patriarchalnych. Te struktury władzy umocnione obraźliwymi komentarzami na temat kobiet i wykorzystywanie uzależnienia zawodowego można było obserwować niemal codziennie” (Haker 2020, 23).

I być może zmiana mentalności jest kluczowa, by możliwym było nowe spojrzenie na miejsce kobiet w Kościele katolickim.

Drugi problem są skandale pedofilskie, które od dziesięcioleci wstrząsają Kościołem, i jak się wydaje, dalekie są od rozwiązania, mimo deklaracji papieża Franciszka i wydanego przez niego dokumentu *Vos estis lux mundi*, który zrywa z niesławnej pamięci ‘sekretem papieskim’, czyli *de facto* systemową ochroną przestępców w sutannach. I w tym wypadku, tak jak w przypadku myśli Johanna Baptisty Metzja związanej z podejściem katolicyzmu do Holocaustu, z pomocą przychodzi radykalnie nowe spojrzenie na krytyczną etykę polityczną, która w swoim centrum sytuuje człowieka cierpiącego. Zasluguje na podkreślenie również fakt, że pożądana zmiana nie dokona się tylko poprzez wskazywanie na konieczność przestrzegania norm czy poprzez działania indywidualnych osób, ale tylko dzięki stworzeniu ruchu społecznego stopniowo przyjmującego wymiar globalny:

Krytyczna etyka polityczna jest polityczna nie w zwykłym wskazywaniu norm lub praw, które powinny przekształcić struktury, co często to się nie udaje uczynić, ani w działaniu samych jednostek, które nie mogą przynieść koniecznych zmian. Szacunek, uznanie i zobowiązanie do działania muszą zostać zaktualizowane w solidarności między tymi, którzy cierpią z powodu strukturalnej niesprawiedliwości obecnego porządku normatywnego i w solidarności z nimi – wyrażone w społecznym ruchu, który stopniowo połączy siły w skali globalnej (Haker 2020, 295).

Podsumowując, można powiedzieć, że to nowatorskie ujęcie etyki stanowi prawdziwe wyzwanie dla tradycyjnego paradygmatu skoncentrowanego na normach i katalogach grzechów, które były oderwane od konkretnej sytuacji człowieka. Co ciekawe, wpisuje się on również w działania papieża Franciszka, który od chwili objęcia swego urzędu jednoznacznie opowiedział się po stronie ludzi słabych i marginalizowanych, szczególną uwagę poświęcając uchodźcom, emigrantom i właśnie ofiarom pedofilii kleru. Znamca pontyfikatu papieża Franciszka Antonio Spadaro, uważa, że Bergoglio w swoim sposobie sprawowania urzędu papieskiego przyjął perspektywę ludzi cierpiących i ofiar strukturalnych nadużyć również ze strony Kościoła. Jego zdaniem ta perspektywa najpełniej doszła do głosu w liście do biskupów chilijskich z dnia 8 kwietnia 2018 roku, w którym przyznał się do błędu i poprosił o przebaczenie ofiary seksualnych nadużyć kleru. Spadaro cytuje fragment tego listu, który w historii papieżstwa należy uznać za bezprecedensowy:

Jeśli chodzi o moją własną odpowiedzialność, przyznaję i chcę, abyście wiernie przekazywali to w ten sposób, że popełniłem poważne błędy w ocenie i postrzeganiu sytuacji, szczególnie z powodu braku prawdziwych i wyważonych informacji. Teraz proszę o przebaczenie wszystkich tych, których obraziłem, i mam nadzieję, że będę mógł to zrobić osobiście, w najbliższych tygodniach, na spotkaniach, które będę miał z przedstawicielami osób, które złożyły swoje świadectwa (Spadaro 2020, 354).

Być może jesteśmy świadkami pojednania refleksji teologicznej od dziesięcioleci skonfliktowanej z magisterium watykańskim z oficjalnym

nauczaniem papieskim. Wystarczy wspomnieć o równie nowatorskich ujęciach katolickiej antropologii (Horan 2019) czy etyki seksualnej (Lintner 2015). Ma to swoje znaczenie również w kontekście dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego. Jest to jednak temat na inną okazję.

## Bibliografia

- Butler, Judith. 2005. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Curran, Charles E. 2006. *Loyal Dissent. Memoir of a Catholic Theologian*. Washington: Georgetown University Press
- De Sousa Santos, Boaventura. 2014. *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. New York: Routledge.
- Haker, Hille. 2011. „Catholic Sexual Ethics – a Necessary Revision: Catholic Responses to the Sexual Abuse Scandal.” *Concilium* 47 (3), 128–137.
- Haker, Hille. 2020. *Towards a Critical and Political Ethics. Catholic Ethics and Social Challenges*. Basel/Wurzburg: Schwabe Verlag/Echter Verlag.
- Haring, Bernhard. 1967. *The Law of Christ. Moral Theology for Priests and Laity*. Cork: Mercier Press.
- Haring, Bernhard. 1978. *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Horan, Daniel P. 2019. *Catholicity and Emerging Personhood. A Contemporary Theological Anthropology*. New York: Orbis Books.
- Inglehart, Ronald F. 1977. *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Jan Paweł II. 1994. List apostołski «*Ordinatio sacerdotalis*» o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom”. Dostęp: 12.10.2020. [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/ordinatio\\_sacerdotalis.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/ordinatio_sacerdotalis.html)

- Keenan, James F. 2018. „Vulnerability and Hierarchicalism.” *Melita Theologica. Journal of the Faculty of Theology University of Malta* 68 (2): 129-142.
- Lintner, Martin M. 2015. *La riscoperta dell'eros. Chiesa, sessualita e relazioni umane*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Metz, Johann Baptist. 2008. *Teologia wobec cierpienia*. Tłum. Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- O'Malley, John W. 2011. *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*. Tłum. Andrzej Wojtasik. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- O'Malley, John W. 2019. *When Bishops Meet. An Essay Comparing Trent, Vatican I, and Vatican II*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Obirek, Stanisław. 2016. „The Founding Rupture. From Strong to Weak Identity.” W *Some Renaissance/Early Modern Topoi in the Twenty First Century*. Red. Krystyna Kujawińska-Courtney, Grzegorz Zinkiewicz, 55-70. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Pannikar, Raimond. 1999. *The Intrareligious dialogue*. New York: Paulist Press.
- Spadaro, Antonio. 2020. „Il governo di Francesco. E ancora attiva la spinta propulsiva del pontificato?” *Civiltà Cattolica*, 19 września: 350-364.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA  
w WARSZAWIE

---

Rok LXII

Zeszyt 4

# ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2020



## REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

## MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

prof. dr hab. Atanoli Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks ([www.bibleworks.com](http://www.bibleworks.com))

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

**Wydawnictwa Naukowego ChAT**

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Objętość ark. wyd.: 19,3

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

## SPIS TREŚCI

### IN MEMORIAM

<i>Prof. dr hab. Janusz T. Maciuszko</i> .....	1103
<i>Bp dr h.c. Janusz Narzyński</i> .....	1109
<i>Bp dr h.c. Jan Szarek</i> .....	1113
<i>Ks. dr Włodzimierz Nast</i> .....	1117
<i>Ks. mgr Jan Prokopiuk</i> .....	1121

### ARTYKUŁY

MICHAEL WOLTER, <i>Christliche Gemeinden und kultureller Pluralismus im 1. Jahrhundert n. Chr</i> .....	1125
ANDRZEJ KUŹMA, <i>Autorytet Kościoła rzymskiego i jego biskupa w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu, Tertuliana i św. Cypriana z Kartaginy</i> .....	1151
АЛЕКСАНДР ПАСКАЛЬ, <i>Малоизвестные актыовые документы XV-XVIII вв., найденные А. С. Будиловичем в Любленской губернии в конце XIX в.</i> .....	1193
METROPOLITA SAWA (MICHAŁ HRYCUNIAK), ANDRZEJ BACZYŃSKI, <i>Mysterium Wcielenia Syna Bożego</i> .....	1223
JERZY TOFILUK, <i>Miłosierdzie Boże w tekstach Triodionu Postnego</i> .....	1245
WIKTOR ORLOF, JAKUB KOSTIUCZUK, <i>Trans i opętanie – obiekt zainteresowania teologii i psychiatrii</i> .....	1263
KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI, <i>Nowa prawna definicja śmierci w Polsce jako problem filozoficzno-teologiczny</i> .....	1281
PAWEŁ BORECKI, <i>Nierówne traktowanie nierzymskokatolickich związków wyznaniowych we współczesnym polskim systemie prawnym – wybrane zagadnienia</i> .....	1309
ARTUR ALEKSIEJUK, ELŻBIETA ALEKSIEJUK, <i>Tożsamość i charakter prawosławnej refleksji pedagogiczno-religijnej</i> .....	1339
IZABELA KOCHAN, <i>Edukacja prawosławna na terenie miasta Siedlce</i> ....	1367
ELŻBIETA BEDNARZ, <i>Selekcja metod kształcenia w realizacji lekcji religii zgodnie z koncepcją tematyczno-problemową. LEGO® Education Maker jako propozycja metodyczna</i> .....	1383

JOANNA KLUCZYŃSKA, *Projekt socjalny jako złożony i wieloetapowy proces działań pomocowych* ..... 1415

## **MATERIAŁY**

WILHELEM SCHWENDEMANN, *Frisch, kommunikativ, frei – Die Zürcher und Genfer Bibel im Vergleich mit der Buber Rosenzweig Bibelausgabe* ..... 1431

WILHELEM SCHWENDEMANN, *Begegnung – Beziehung – Menschsein – Menschenwürde – ein paar Bemerkungen zu Bubers Verständnis der philosophischen Anthropologie* ..... 1455

STANISŁAW OBIREK, *Krytyczna etyka polityczna zakorzeniona w życiu* ..... 1481

JERZY (PAŃKOWSKI), *Przemówienie inauguracyjne (8 października 2020)* ..... 1505

## **KRONIKA**

*Inauguracja roku akademickiego 2020/2021 (8 października 2020)* (JERZY BETLEJKO) ..... 1511

*Międzynarodowa e-konferencja naukowa „Eko(teo)logicznie – Chrześcijańskie wobec wyzwań” (5 listopada 2020)* (SEBASTIAN MADEJSKI) ..... 1513

Wykaz autorów ..... 1519

Recenzenci „Rocznika Teologicznego” w roku 2020 ..... 1521

# Contents

## IN MEMORIAM

<i>Prof. Janusz T. Maciuszko PhD habil.</i> .....	1103
<i>Rev. Bp. Janusz Narzyński PhD h.c.</i> .....	1109
<i>Rev. Bp. Jan Szarek PhD h.c.</i> .....	1113
<i>Rev. Włodzimierz Nast PhD</i> .....	1117
<i>Rev. Jan Prokopiuk MA</i> .....	1121

## ARTICLES

MICHAEL WOLTER, <i>Christian Communities and Cultural Pluralism in the 1st century A.D.</i> .....	1125
ANDRZEJ KUŹMA, <i>The Authority of the Church of Rome and Its Bishop in the Teaching of St. Irenaeus of Lyons, Tertullian and St. Cyprian of Carthage</i> .....	1151
ALEXANDR PASCAL, <i>Little-known Statutory Documents of the 15th to 18th Centuries, found by A. S. Budilovich in the Province of Lublin at the End of the 19th Century</i> .....	1193
METROPOLITA SAWA (MICHAŁ HRYCUNIAK), ANDRZEJ BACZYŃSKI, <i>The Mystery of the Incarnation of the Son of God</i> .....	1223
JERZY TOFILUK, <i>The Mercy of God in the Texts of the Lenten Triodion</i> ..	1245
WIKTOR ORLOF, JAKUB KOSTIUCZUK, <i>Trance and possession – an object of interest in theology and psychiatry</i> .....	1263
KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI, <i>The New Legal Definition of Death in Poland as a Philosophical and Theological Problem</i> .....	1281
PAWEŁ BORECKI, <i>Unequal Treatment of non-Roman Catholic Religious Associations in the Contemporary Polish Legal System – Selected Issues</i> .....	1309
ARTUR ALEKSIEJUK, ELŻBIETA ALEKSIEJUK, <i>The Identity and Nature of Orthodox Pedagogical and Religious Reflection</i> .....	1339
IZABELA KOCHAN, <i>Orthodox Education in the City of Siedlce</i> .....	1367

ELŻBIETA BEDNARZ, <i>Selection of Teaching Methods in Implementation of Religious Education Classes according to Thematic and Problem-based Learning. LEGO® Education Maker as a Methodological Proposal</i> .....	1383
--	------

JOANNA KLUCZYŃSKA, <i>Social projects. Assumptions of the projects in social suport</i> .....	1415
---	------

## **MATERIALS**

WILHELEM SCHWENDEMANN, <i>Fresh, Communicative, Free – The Zurich and Geneva Bibles compared with the Buber-Rosenzweig Bible Edition</i> .....	1431
--	------

WILHELEM SCHWENDEMANN, <i>Encounter – Relationship – Being human – Human dignity – a few Remarks on Buber's Understanding of Philosophical Anthropology</i> .....	1455
---	------

STANISŁAW OBIREK, <i>Critical Political Ethics Rooted in Life</i> .....	1481
---	------

JERZY (PAŃKOWSKI), <i>Inaugural speech (8<sup>th</sup> October 2020)</i> .....	1505
--	------

## **KRONIKA**

<i>Inauguration of the academic year 2019/2020 (8<sup>th</sup> October 2020)</i> (JERZY BETLEJKO).....	1511
--	------

<i>International Scientific E-Conference „Eco(theo)logically – Christians in the Face of Challenges” (5 November 2020)</i> (SEBASTIAN MADEJSKI) .....	1513
---	------

List of authors .....	1519
-----------------------	------

List of Reviewers of „Theological Yearbook” in 2020.....	1521
--	------

## Wykaz autorów

**Michael Wolter**, wolter@uni-bonn.de, Universität Bonn, Evangelisch-Theologische Fakultät, Abteilung für Neues Testament, An der Schlosskirche 2–4, 53113 Bonn, Germany

**Andrzej Kuźma**, a.kuzma@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Alexandr Pascal**, PascalAD@rsl.ru, Rosja, 119019, Moskwa, ul. Vozdvizhenka, d. 3/5

**Metropolita Sawa (Michał Hrycuniak)**, m.hrycuniak@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Andrzej Baczyński**, a.baczyński@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Jerzy Tofiluk**, jerzy.tofiluk@gmail.com, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Wiktor Orlof**, w\_orlof@wp.pl, ul. Zwycięstwa 29/62, 15-703 Białystok

**Jakub Kostuczuk**, j.kostuczuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Krzysztof Leśniewski**, krzysztof.lesniewski@kul.pl, Katedra Teologii Prawosławnej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

**Paweł Borecki**, pawelborecki@op.pl Zakład Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Warszawski, Collegium Iuridicum I, pok. 228, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa

**Artur Aleksiejuk**, a.aleksiejuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Elżbieta Aleksiejuk**, e.aleksiejuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Izabela Kochan**, i.kochan@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Elżbieta Bednarz**, e.bednarz@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Joanna Kluczyńska**, j.kluczynska@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa