

KS. WŁODZIMIERZ WIECZOREK

CZŁOWIEK – SPOŁECZEŃSTWO – KULTURA
KULTUROTWÓRCZA ROLA CHRZEŚCIJAŃSTWA
W ŚWIETLE DOKUMENTÓW KONFERENCJI LAMBETH

W refleksji teologicznej wzajemne relacje, jakie zachodzą pomiędzy kulturą i chrześcijaństwem, zasadniczą płaszczyznę spotkania znajdują w człowieku. Mogą przyjmować różne punkty odniesienia – chrystocentryczny i antropocentryczny – jednakże chrześcijaństwo i kultura są z osobą ludzką w niezwywalny sposób związane. Chrystocentryczne odniesienie wynika z prawdy, że w Jezusie Chrystusie dokonała się pełnia objawienia człowieka i prawda o jego przeznaczeniu do życia z Bogiem. Antropocentryczne ujęcie w kulturze wynika z faktu, że człowiek, jako istota wolna i świadoma, tworzy kulturę, wyraża się w niej i obiektywizuje swoje duchowe doświadczenia. Jest też jej odbiorcą, w niej odkrywa swoją tożsamość i czerpie z jej bogactwa w procesie integralnego rozwoju duchowego i cielesnego.

Zrozumienie istotnych aspektów kulturotwórczego znaczenia chrześcijańskiej wizji człowieka zakłada konieczność doprecyzowania, czym jest kultura i jaki wpływ wywiera na jej twórców przyjęta przez nich wizja człowieczeństwa. Na tle XIX-XX-wiecznych przemian dokonujących się w Europie zagadnienia z tym związane stały się przedmiotem refleksji teologów Konferencji Lambeth¹ Byli oni świadomymi świadkami tego, jak znaczący

Ks. dr WŁODZIMIERZ WIECZOREK – asystent Katedry Teologii Rodziny w Instytucie Nauk o Rodzinie KUL; adres do korespondencji: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: wieczorek@kul.lublin.pl

¹ Konferencja Lambeth gromadzi biskupów Kościoła anglikańskiego. Nie jest ona odpowiednikiem synodu czy soboru w znaczeniu, jakie przyjęło się w nomenklaturze Kościoła

wpływ na te przemiany miało określenie natury człowieka – gdzie znajdują się źródła jego istnienia, jakie cele winny wyznaczać jego dążenia rozwojowe, według jakich kryteriów dobra i zła ma organizować życie społeczne.

Podjmując to zagadnienie, należy wskazać choćby na zasadnicze cechy tendencji myślowych danej epoki, które leżały u podstaw wspomnianych przemian. W odpowiedzi na zagrożenia, jakie w sobie niosły redukcjonistyczne teorie antropologiczne, powstawała treść teologicznej wizji człowieka, która stanie się przedmiotem dalszych analiz. Będzie ona próbą znalezienia odpowiedzi na pytanie, czy objawiona w Chrystusie prawda o człowieku może inspirować dojrzały rozwój kultury?

I. KU DEFINICJI KULTURY

Kultura jest jednym z najczęściej używanych pojęć we współczesnej humanistyce, choć okazuje się być terminem bardzo pojemnym znaczeniowo i trudnym do zdefiniowania. Pochodzi od łacińskiego *colo, colui, cultum* i oznacza pielęgnowanie, hodowlę, uprawę, ozdabianie² W tym znaczeniu idea kultury jest nie tyle deskryptywna, ile metaforyczna i wywodzi się z rolniczych procesów uprawy ziemi i pielęgnowania flory i fauny. Termin ten odzwierciedla ideę transformacji ku bardziej dojrzałym formom istnienia³ Jednakże już od samych początków znaczenie terminu ewoluowało tak, że Cynceron użył tego pojęcia w odniesieniu do mądrości i duszy, którą człowiek, korzystając z fi-

rzymskokatolickiego. Jej decyzje czy rekomendacje teologiczne nie pociągają za sobą obowiązku ich respektowania przez wiernych, niemniej tradycja Konferencji Lambeth stanowi istotny dorobek myśli teologicznej w anglikanizmie. Dokumenty opracowywane podczas Konferencji nie miały charakteru doktrynalnego, ale tradycja tych spotkań wypracowała znaczący autorytet, który zabierał głos w najbardziej istotnych sprawach każdej dekady końca XIX i całego XX w. Poszczególne Konferencje odbyły się w latach: 1867, 1878, 1888, 1897, 1908, 1920, 1930, 1948, 1958, 1968, 1978, 1988, 1998. Por. B. K u m o r, *Anglikański Kościół*, I: *Dzieje*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, kol. 579-585 (dalej cyt.: EK); R. Ł u k a s z y k, *Anglikański Kościół*, VI: *Ekumeniczna działalność*, EK t. 1, kol. 593-597; J. L. A l t h o l z, *Anatomy of Controversy: the Debate over Essays and Reviews 1860-1864*, Ed. A. Aldershot, London 1994, s. 129-131; *The Lambeth Conferences of 1867, 1879, and 1888. With the Official Reports and Resolutions, together with the Sermons Preached at the Conferences*, Edit. R. T. Davidson, London 1889, s. 9-48; *The Five Lambeth Conferences*, Comp. R. T. Davidson, London 1920, s. 2-52.

² Por. K. K u m a n i e c k i, *Słownik łacińsko-polski* [b.m.r.w.], s. 97; A. J o u g a n, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań 1958, s. 167.

³ Por. C. J e n k s, *Kultura*, Warszawa 1999, s. 15.

lozofii, mógł kształtować⁴ Od tamtych czasów słowa tego używano dla określenia dziedzin, w których starania ludzkie prowadzą do poprawy stanu wyjściowego⁵ Określa ono to wszystko, co w zachowaniu człowieka, zarówno indywidualnego, jak i w wymiarze społecznym, stanowi rezultat celowego działania i jest nadbudową na tym, co naturalne i dziedziczone biologicznie⁶.

W sensie najbardziej ogólnym kultura ma wtórny charakter wobec naturalnego środowiska życia. Jest ona efektem świadomych i wolnych wytworów, które miały i mają na celu ukształtowanie świata natury tak, by środowisko to pozwalało rozwijać cielesne, duchowe i moralne właściwości człowieka. Zanim jednak zacznie on przetwarzać naturę, musi ją wewnętrznym przyswoić. Intelktualizacja natury zmierza do poznawania o niej prawdy i aplikowania jej w czynach w postaci realizacji dobra i piękna. W ten sposób zaczyna rodzić się nauka, technika, hierarchie wartości, poczucie estetyki i systemy, które harmonię, pojętą jako porządek społeczny, starają się utrwalić w prawach regulujących życie wspólnotowe. Poznawanie naturalnego i społecznego

⁴ Por. F. W. B e d n a r s k i, *Teologia kultury*, Kraków 2000, s. 7.

⁵ Pokrewny sens miało pojęcie kultury w pracach niektórych myślicieli w okresie Renesansu. Erazm z Rotterdamu (†1536) i T. Morus (†1535) mówili o kulturze ludzkiego umysłu (*ingenii cultura*). Takie znaczenie upowszechniało się w kręgu języka francuskiego, gdzie mówi się o kulturze ludzkiego umysłu, serca czy ducha. Kultura oznaczała także proces wychowania, fenomen pracy, czynność uprawiania czegoś. W takim znaczeniu używał pojęcia kultury J. La Bruyère (†1696), który utożsamiał kulturę z kształceniem i wychowaniem człowieka. Ze starożytnej etymologii słowa „kultura” skorzystał w XIX w. S. T. Coleridge (†1834), brytyjski krytyk literacki i społeczny, który jako pierwszy w czasach nowożytnych zastosował słowo „cultivation” w znaczeniu kultury duchowej. Oznaczało ono umiejętność harmonijnego rozwijania zdolności i przymiotów charakteryzujących ludzkość, dzięki którym ludzie mogą wyrażać swoje stany ducha w obliczu nowoczesności. Stanowi to znaczący wkład w dzisiejsze rozumienie kultury, być może zainspirowane, ale nie ukształtowane mechaniką utylitaryzmu. Por. S. K o w a l c z y k, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin 1996, s. 14; S. T. C o l e r i d g e, *On the Constitution of Church and the State*, Princeton 1976, s. 42-44; R. W i l l i a m s, *Culture*, Glasgow 1981, s. 10-14. Historię ewoluowania pojęcia „kultura” w opracowaniach w języku polskim można znaleźć w: A. K ł o s k o w s k a, *Kultura*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX w.*, red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991, s. 17-21; t a ż, *Kultura masowa*, Warszawa 1980, s. 9-21; *Culture*, [w:] *The Oxford Dictionary of World Religions*, Ed. J. Bowker, Oxford–New York 1997, s. 248.

⁶ Por. B. M a l i n o w s k i, *A scientific Theory of Culture and other essays*, New York 1944, s. 43-81; A. R o d z i ń s k i, *Pojęcie i typy kultury*, „Ateneum Kapłańskie”, 62(1970), t. 75, z. 2, s. 191-200; H. W i s t u b a, *Kultura moralna*, „Ateneum Kapłańskie”, 62(1970), t. 75, z. 2, s. 228-240; J. Z. C e l e j, *Kultura chrześcijańska duszą narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1995, s. 21-30; M. H. S e r e j s k i, *Początki i dzieje słów „kultura” i „cywilizacja” w Polsce*, [w:] *Przeszłość a teraźniejszość. Szkice i studia historiograficzne*, Wrocław 1965, s. 237-249; K. Ż y g u l s k i, *Wstęp do zagadnień kultury*, Warszawa 1972, s. 13-23.

kontekstu życia, czy jednocześnie dalsze ich przetwarzanie, jest realizacją kulturowej aktywności człowieka. W tym sensie, jako odbiorca kultury wytworzonej przez innych i jako jej twórca, może on coraz pełniej poznawać prawdę o sobie w wymiarze indywidualnym i społecznym⁷

Trwające od XVIII w. próby integracji wiedzy na ten temat nie przyniosły do dziś efektu w postaci jednoznaczności omawianego terminu. Przeciwnie – dały szereg odmiennych opisów, których w encyklopediach, podręcznikach i słownikach współcześnie można znaleźć bardzo wiele. Żyjący w XX w. A. L. Kroeber i C. M. Kluckhohn (†1960) podali, iż w sumie istnieje ok. 300 definicji, zaś sami wymieniają ich 164. Sprowadzają oni wspomniane definicje do sześciu typów: opisowych, historycznych, normatywnych, psychologicznych, strukturalnych i genetycznych. Wspomniana ilość koncepcji kultury to z pewnością konsekwencja sporów o znaczenie słowa między reprezentantami szkół filozoficzno-historycznych: anglosaskiej, francuskiej i niemieckiej⁸ Jest to także efekt różnej typologii i różnych dziedzin naukowych, które starały się określić znaczenie tego słowa na własny użytek⁹

W konsekwencji stało się ono przedmiotem refleksji nie tylko kół intelektualnych dążących do konceptualizacji tegoż pojęcia, lecz także teologów

⁷ Pokrewnym do pojęcia „kultura” jest słowo „cywilizacja”. Niektórzy badacze obszarów znaczeniowych tych pojęć używali je zamiennie, inny stawiali w opozycji do siebie tak, aby wydobyć ich znaczeniową różnorodność. Termin „cywilizacja” pochodzi od łacińskiego „civis” – obywatel. Uformowany od tego rzeczownika przymiotnik „civilis” oznacza wszystko, co odnosi się do spraw obywatela. Słowo „civitas” określa zaś państwo i jest źródłosłowem pojęcia „cywilizacja”. W nowożytnym znaczeniu słowo „kultura” funkcjonuje od 1550 r. Termin „cywilizacja” został użyty dopiero dwieście lat później. Rozwinął go H. G. Mirabeau. W Anglii pionierem w stosowaniu słowa „cywilizacja” był A. Ferguson. Por. G. M. P f l a u m, *Geschichte des Wortes „Zivilization”*, München 1961; L. B a u r, *Die Geschichte des Wortes „Kultur”*, München 1951, s. 13; J. B u r k h a r d, *Force and Freedom* [b.m.r.w.], s. 107, 140; Ph. B é n é t o n, *Historie de mots culture et civilisation*, Paris 1975; A. R o d z i ń s k i, *Na orbitach wartości*, Lublin 1998, s. 215-222; C e l e j, dz. cyt., s. 22.

⁸ Por. M. H a r a s i m i u k, *Kulturotwórcza rola uniwersytetu*, [w:] *Kultura w kręgu wartości*, red. L. Dyczewski, Lublin 2001, s. 98-99. C. Jenks opisuje proces formułowania się znaczenia pojęcia „kultura” według typologii tradycji. Pierwsza z nich, jako tradycja filozoficzna, była kształtowana przez Arystotelesa, Locke’a, Vico, Turgota i Benthama. Druga, zwana tradycją literacką, romantyczną, powstawała w piśmiennictwie Coleridge’a, Carlyle’a i Arnolda. Por. J e n k s, dz. cyt., s. 21-36.

⁹ Por. K ł o s k o w s k a, *Kultura*, s. 17-50; Z. A d a m e k, *Elementy wiedzy o kulturze*, Tarnów 2001, s. 12-20; B. O l s z e w s k a - D y o n i z i a k, *Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, Wrocław 2001, s. 27-28; S. P i e s z c z o c h, *Kulturotwórcza inspiracja i wpływ chrześcijaństwa na rozwój antyku*, „Studia Gdańskie”, 7(1982-1983), s. 105.

zainteresowanych spotkaniem chrześcijaństwa z kulturą¹⁰ Doczekało się zatem osobnego potraktowania w dokumentach Konferencji Lambeth. Dorobek jej tradycji teologicznej znalazł wyraz w sformułowaniu 22 rezolucji z 1988 r., która stanowi kwintesencję refleksji na temat oddziaływania chrześcijaństwa na kulturę, potwierdzając jednocześnie wypracowaną w czasie kolejnych spotkań typologię omawianej relacji:

Konferencja: (a) Przyjmuje, że kultura jest kontekstem, w którym ludzie odnajdują swoją tożsamość. (b) Potwierdza, że miłość Boga rozciąga się na ludzi każdej kultury oraz że Ewangelia osądza każdą kulturę według własnych kryteriów prawdy, odpowiadając na wyzwania pewnych aspektów kultury, gdy potwierdza je i zmienia dla dobra Kościoła i społeczeństwa. (c) Przynagla Kościół powszechny (*everywhere*), by pracował nad ukazywaniem i dostosowywaniem Ewangelii Chrystusa w pojęciach, działaniu, nazwach, zwyczajach, liturgii, co pozwoli przepowiadać ją w każdej współczesnej społeczności¹¹.

¹⁰ Kulturą zajmuje się również filozofia, koncentrując się na teoretycznej analizie procesu powstawania kultury. W świetle tej dyscypliny naukowej istnieją różne interpretacje kultury. Pierwsza należy do neotomizmu, którego przedstawicielem w lubelskiej szkole filozoficznej jest M. A. Krąpiec. Dominuje w niej arystotelesowskie pojęcie kultury, której kwintesencją jest religia. Nie tyle poprzedza ona naukę, etykę czy sztukę – odpowiednio do trzech zasadniczych wartości: prawdy, dobra i piękna – co syntetyzuje je i angażuje w oddawanie czci Bogu. Najwyższa postać kultury ma charakter teologiczny, gdy doskonali odniesienie człowieka do Boga. Stąd budowanie chrześcijańskich wzorców kultury, w których mieści się dorobek wiedzy, techniki, systemów etycznych i dzieł sztuki, miałyby powstawać na fundamencie *philosophia perennis*, gdzie rozum i wiara pozostają we wzajemnej syntezie. W przeciwieństwie do powyższego stoi podejście systematyczno-krytyczne, którego przedstawicielem jest J. Maritain. Oddziela on kulturę, którą interpretuje w kategoriach duchowych, od cywilizacji o nachyleniu materialnym, socjalnym i prawnym. W takim ujęciu kultura jest wyrazem wspólnotowości, wolności i rozumności człowieka. Jest formą przetworzonej natury według racji rozumowych i społecznego nachylenia natury ludzkiej. Zastrzeżeniem Maritaina jest to, że natura człowieka jest niezmienna i do niej winna być dostosowana kultura. Por. J. M a r i t a i n, *Religia i kultura*, Poznań 1937, s. 76-77; t e n ż e, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1946, s. 95-118; Cz. S. B a r t n i k, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 48; M. A. K r ą p i e c, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999, s. 106-112; J. D ę b o w s k i, *Kościół rzymskokatolicki w Polsce powojennej wobec kultury świeckiej*, [w:] *Religia i kultura. Materiały z konferencji naukowej. Gdynia, 11-12 maja, 1991*, Gdynia 1991, s. 217-232; A. R o d z i ń s k i, *Kultura i cywilizacja*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 3(1960), nr 2, s. 75-83 (dalej cyt.: ZNKUL).

¹¹ *The Lambeth Conference 1988. Resolution 22. Christ and Culture*, [w:] *The Truth Shall Make you Free. The Lambeth Conference 1988. The Reports, Resolutions and Pastoral Letters from the Bishops*, London 1988, s. 219. Słownik wyrazów bliskoznacznych języka angielskiego wśród synonimów pojęcia „context”, które zostało użyte dla określenia kultury, wymienia: „background, circumstances, conditions, connection, frame of reference, framework, relation, situation” *Collins Concise Dictionary and thesaurus*, Ed. L. Gilmour i in., Glasgow 2001,

Zawarte tu sformułowania oraz badania nad tekstami źródłowymi pozwalają stwierdzić, iż zasadnicze znaczenie ma element poznawczy. Dzięki kulturze człowiek może poznać swoje historyczne korzenie, które warunkują obecny stan tego, kim jest¹². W tym znaczeniu zestawienie kultury z prawdą Ewangelii wydaje się oznaczać, że chodzi tu o poznanie tożsamości w świetle treści objawionych. Prawda o tym, kim w pełnym sensie jest człowiek, winna znaleźć swój wyraz w kulturze, ułatwiając jednocześnie ludziom osiągnięcie nadprzyrodzonych celów dzięki narzędziom, jakich dostarcza świat¹³

Analizując różne definicje czy próby opisów kultury, a także procesy jej powstawania, można stwierdzić, iż ich osią tematyczną jest zawsze człowiek, który „nachyla” otaczającą go rzeczywistość tak, by była ona jemu przyjazna. W tym miejscu należy podkreślić fakt, iż obraz kultury jest odbiciem tego, w jaki sposób człowiek rozpoznaje siebie. Dotyczy to w istocie kwestii prawdy o człowieku w jego wymiarze indywidualnym i społecznym, jego wolności i ostatecznego celu, do którego, jak sądzi, powinien zmierzać. Konsekwentnie więc należy uznać, że prawdy objawione w Chrystusie, które ukazują człowieka w nowym świetle, nie pozostają obojętne wobec zagadnienia kultury. Zarówno przyjęcie tych prawd, jak i ich odrzucenie w imię swoiście pojętego humanizmu ma brzemiennie skutki, których przykładem mogą być pewne nurty myślowe w XIX i XX w.

II. MONISTYCZNE KONCEPCJE CZŁOWIEKA

Koncepcje antropologiczne, w XIX i XX w. mające znaczący wpływ na dokonujące się wówczas przemiany, były składową kulturą nowożytnej, która charakteryzowała się chęcią zracjonalizowania wszystkich aspektów życia i była przy tym wrogo nastawiona do objawienia chrześcijańskiego¹⁴. Więk-

s. 190. Por. *Słownik angielsko-polski*, red. J. Fisiak, Warszawa 1998, s. 92; T. P i o t r o w s k i, Z. S a l o n i, *Nowy słownik angielsko-polski, polsko-angielski*, cz. 1, Warszawa [b.r.w.], s. 104.

¹² Por. *The Lambeth Conference 1978. Section 1 What is the Church for?*, [w:] *The Report of the Lambeth Conference 1978*, London 1978, s. 58 [dalej cyt.: *What is the Church for?*].

¹³ Por. *The Lambeth Conference 1968. Report of the Section I. The Renewal of the Church in Faith*, [w:] *The Lambeth Conference 1968. Resolutions and Reports*, London 1968, s. 75-76 [dalej cyt.: *Renewal in Faith*]; *What is the Church for?*, s. 59.

¹⁴ Por. M a r i t a i n, *Humanizm integralny*, s. 30-31; K. E. K i r k, *The Threshold of Ethics*, London 1928, s. 95-96.

szość z nich odrzucała prawdę o duchowym wymiarze człowieka, pozostając jedynie przy wizji materialistycznej, która miała tłumaczyć złożoność ludzkiego bytu. Twórcy tych teorii często kierowali się dobrymi intencjami dowodząc, że dzięki zerwaniu z prawdami objawionymi ludzie staną się zdolni, w imię rozumowych przesłanek, lepiej organizować życie na ziemi dla swojego dobra. Zasadniczy jednak błąd tych koncepcji leżał w punkcie wyjścia – niepełnej koncepcji człowieka¹⁵

Zjawisko redukcjonizmu postępowało wraz z rozwojem nauk szczegółowych i pojawieniem się nurtów filozoficznego materializmu. W starożytności i wiekach średnich odgrywały one rolę raczej marginalną w stosunku do wizji człowieka. Natomiast już XVIII w. był świadkiem coraz bardziej powszechnego opowiadania się za witalistyczną, biologistyczną i materialistyczną koncepcją człowieka. Pierwszym jej przedstawicielem był J. de La Mettrie (†1751), który kartezjańską ideę „zwierzęcia–maszyny” rozszerzył na człowieka. W koncepcji tej, zwanej mechanistyczną, byt ludzki nie wykracza poza granice materii, ale jest nią całkowicie zdeterminowany. Przyjmując bodźce zewnętrzne, „człowiek–maszyna” interpretuje je w układzie przetwarzającym informacje i reaguje na nie zgodnie z prawami mechaniki. Życie duchowe i psychiczne tłumaczyło się na podstawie procesów fizyczno-chemicznych, które dokonywały się w mózgu. W XX w. teorie te zostały nieco zmodyfikowane, ale dalej traktowały człowieka jako niezależny układ samosterowany¹⁶

Takie tendencje w antropologii znalazły swoją kontynuację w dziedzinie psychologii. Na gruncie rozwoju tej gałęzi wiedzy powstała interpretacja psychoanalityczna, w myśl której – pod wpływem wyników badań biologicznych i psychiatrycznych – stwierdzono, że aktywność człowieka jest kierowana przez nieświadome i nierozumne siły zwane popędami¹⁷ One w znacznej mierze miały determinować postępowanie człowieka, choć tłumione stawały się przyczyną powstawania wytworów kulturowych, do których jeden

¹⁵ Por. M. A. K r ą p i e c, *Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej wspólnego dziedzictwa narodów Europy*, [w:] *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowo-europejskie. Śladem trzeciej pielgrzymki Jana Pawła II*, red. M. Radwan, T. Styczeń, Rzym 1988, s. 294; D. L. S a y e r s, *Towards a Christian Aesthetic*, [w:] *Our Culture: its Christian Roots and Present Crisis*, Ed. V. A. Demant, London 1946, s. 65-69.

¹⁶ La Mettrie, posługując się argumentem wpływu potrzeb fizjologicznych na stan samopoczucia oraz argumentem „autonomiczno-porównawczym” i „psychogenetycznym”, dowodzi, że stany duchowe są produktem kondycji psychiczno-fizycznej, które można porównać do reakcji zwierząt. Por. J. O. de L a M e t t r i e, *Człowiek–maszyna*, Warszawa 1925, s. 23-41.

¹⁷ Por. Z. C h l e w i ń s k i, A. S t a n o w s k i, *Człowiek. Interpretacja*, EK t. 3, kol. 910-914.

ze sztandarowych przedstawicieli psychoanalizy, Z. Freud (†1939), zaliczał także religię¹⁸. H. Marcuse (†1979), nawiązując do tej teorii, uczył, że wytwory sublimowanych popędów, które powstają pod presją społeczeństwa ograniczającego jednostkę, nie prowadzą do pełnej realizacji człowieka. Może on spełniać się jedynie w kontekście wolności, którą Marcuse kojarzył z odrzuceniem presji społecznej i ogólnie przyjętych norm. Tylko permissywne społeczeństwo, które nie ograniczy żadnych popędowych dążeń jednostki, da możliwość realizowania wolności i autorealizacji¹⁹

Do takich teorii, które podważały prawdę o wolności człowieka w oparciu o uwarunkowania biologiczne, materializm dialektyczny XX w. dodawał jeszcze determinizm historyczno-społeczny. W jego świetle wolność człowieka ma charakter jedynie pozorny i ogranicza się do rozpoznania istniejącej konieczności²⁰. Współtwórca tego systemu filozoficznego, K. Marks (†1883), prznosił podobne poglądy na płaszczyznę teorii ekonomii. Głosił w niej godność człowieka-pracownika, jednakże nie opierał jej na osobie – jako podmiocie wolnym i świadomym. Człowiek jest raczej istotą ukształtowaną przez regularność biologicznych reakcji i działań powtarzających się w historii. W związku z tym rozwój osobowy winien wiązać się jedynie z realizacją porządku społecznego i dobrobytu życia na ziemi²¹

¹⁸ Podważył on istnienie świadomości, dzięki której człowiek w sposób wolny może podejmować decyzje. Psychiczno-duchowe życie jest w tej teorii wytworem podświadomości i presji instynktów, zwłaszcza popędu seksualnego. Popęd ten, zwany „libido”, wraz z popędem śmierci, zwanym „thanatos”, stanowią obszar nieświadomości – „id”. Te nieświadomione instynkty dążą do natychmiastowego zaspokojenia potrzeb człowieka, które muszą być ograniczane przez normy życia społecznego. Normy przyjęte i zinterioryzowane w procesie socjalizacji decydują o powstaniu „superego” – tej warstwy psychiki, która kieruje się zasadą powinności. W konsekwencji powstaje trzecia warstwa psychiki zwana „ego”. Kieruje się ono zasadą realizmu w przeżywaniu popędów, poczucia winy i podejmowaniu decyzji. Z. F r e u d, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1976, s. 62; M. G i n s b e r g, *On the Diversity of Morals*, London 1962, s. 54-78.

¹⁹ Por. Z. F r e u d, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967, s. 78, 305, 311; L. D e w a r, *An Outline of Anglican Moral Theology*, London 1968, s. 189-215.

²⁰ Wolność w tej interpretacji, podobnie jak świadomość, jest wytworem historycznym, gdyż jest ona zależna od możliwości poznawczych człowieka. Wolność jest tym większa, im większa jest znajomość praw natury. Człowiek wolny to taki, który potrafi wykorzystać znajomość przyrody do własnych celów, a ta umiejętność wraz z rozwojem nauk jest coraz większa. Z drugiej strony im głębiej poznaje te prawa, tym bardziej uświadamia sobie własne zdeterminowanie. Por. F. E n g e l s, *Anty-Dühring. Pan Eugeniusz Dühring dokonuje przewrotu w nauce*, Warszawa 1949, s. 112-113.

²¹ Por. K o w a l c z y k, dz. cyt., s. 156; t e n ż e, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1977, s. 35-135.

W teorii Marksa, poza kolektywem człowiek istnieje jedynie jako „byt fizyczny”, który dzięki społeczności może się humanizować²². Społeczeństwo stało się zatem „demiurgiem człowieka” i ono miało decydować o jego prawach, obowiązkach czy kształcie człowieczeństwa²³. W koncepcji tej osoba ludzka została zredukowana do roli wytworu i instrumentu społeczności, wobec której jednostka przyjmuje niższy i służebny status. Czynnikiem prowadzącym do rozwoju społeczności oraz jej kultury są praca i produkcja, które mogą zaspokoić materialne potrzeby ludzkie. Stąd całą nadzieję indywidualny człowiek mógł wiązać jedynie z rozwojem struktur państwa²⁴.

Pokrewna mechanistycznym teoriom była biologizująca interpretacja człowieka, której powstanie również wiąże się z XIX-wiecznym rozwojem nauk przyrodniczych. Odkrywała ona w naturze nieznane dotąd obszary popędów biologicznych, podświadomości, uzależnienia od przyrody i traktowała człowieka jedynie jako jeden z wielu organizmów żywych. Do upowszechnienia tej teorii w znacznym stopniu przyczynił się K. Darwin (†1882) koncepcją ewolucji. Według jego teorii wszystkie organizmy żywe pojawiały się na jakimś etapie procesu rozwoju świata jako kolejne ogniwo ciągłego łańcucha ewolucji. Zasadą nadającą ewolucji kierunek doskonalący stworzenia była zasada selekcji naturalnej i walki o byt²⁵.

Przyjmując główne założenia teorii ewolucji, H. Spencer (†1903) i E. Tyllor zastosowali je na płaszczyźnie społecznej. Również tu ewolucja miała się dokonywać w oparciu o zasadę walki o byt, w wyniku której zwycięża najsilniejszy i najlepiej przystosowany do środowiska. Teorię tę przyswoił F. Nietzsche (†1900), który widział w niej szansę na uwolnienie człowieka moralnych ograniczeń. Dla Nietzschego człowiek jest „dzikim, okrutnym zwierzęciem”, który swoją kulturę tworzy przez „pogłębianie i przeduchowanie okrucieństwa”²⁶. Tylko dzięki wyzbyciu się z krępujących zasad etycznych jest on w stanie rozwijać siebie i społeczeństwo. „Stare potrzaskane tablice” Dekalogu są dobre dla ludzi słabych i należy je zastąpić „wołą

²² Por. K. M a r k s, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, [w:] K. M a r k s, F. E n g e l s, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1960, s. 579.

²³ Por. K o w a l c z y k, *Filozofia kultury*, s. 158.

²⁴ Por. C h l e w i ń s k i, S t a n o w s k i, art. cyt., kol. 912.

²⁵ K. D a r w i n, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, Warszawa 1955, s. 515; T. H u x l e y, *Stanowisko „człowieka” w przyrodzie. Trzy rozprawy*, Warszawa 1874, s. 95-98; E. H a e c k l, *O pochodzeniu człowieka ze stanowiska dzisiejszej wiedzy* [Odczyt wygłoszony na czwartym Międzynarodowym Kongresie Zoologów w Cambridge 26 sierpnia 1898], Lwów 1901, s. 13-14, 55.

²⁶ Por. F. N i e t z s c h e, *Poza dobrem i złem*, Warszawa-Kraków 1912, s. 190.

mocy”, która będzie zasadą pokolenia wyższej rasy ludzkiej. W następstwie takich założeń, w których zasady etyczne są całkowicie wyeliminowane na korzyść biologiczno-utylitarnej optyki, Nietzsche postulował wprowadzenie eutanazji, odrzucenie zasady miłosierdzia i miłości, a kierowania się zasadą przemocy i dominacji człowieka nad człowiekiem. Ostatecznie takie poglądy doprowadziły ich autora do nihilizmu i rozpacz²⁷ Recepcja zaś tych zasad w kulturze przyniosła jeszcze w XX w. koncepcje rasistowskie, które na podstawie różnic wrodzonych, takich jak budowa ciała, usprawiedliwiały panowanie ras wyższych nad niższymi.

W swojej koncepcji *libido* Freud zerwał z kategorią duchowej wolności człowieka oraz cnoty, w której działanie Bożej łaski, wolnego i świadomego wysiłku zmierzało do doskonalenia duchowo-cieleśnej integracji. Na poziomie życia społecznego Marks wyeliminował kategorię dobra wspólnego, ugruntował natomiast zasadę walki klas i podporządkował je celowi, jakim ma być idealne państwo. Ono miało być spełnieniem wszelkich nadziei ludzkich. W dziedzinie zasad postępowania Nietzsche wyraźnie przeciwstawiał się moralności chrześcijańskiej, podkreślając konieczność odrzucenia etyki miłości i miłosierdzia na rzecz nieposkromionej woli mocy²⁸

Omówione warianty niepełnej wizji człowieka, która wywarła wpływ na etykę zarówno życia indywidualnego, jak i społecznego, miały więc swoje konsekwencje w ujęciu kultury tworzonej przez człowieka. Klasyczna koncepcja, która w ramach rozumu substancjalnego integrowała naukę, moralność, sztukę i umiejętność harmonijnego życia społecznego jako współzależne obszary kultury, rozpadła się i zróżnicowała. Do XVIII wieku dla wspomnianych dziedzin kultury celem dążeń była prawda, normatywna słuszność oraz autentyczność i piękno. Pod wpływem rozdzielenia prawdy i moralności nauka została wprzęgnięta w proces produkcji i doskonalenia narzędzi. Jej celem stało się realizowanie ambicji naukowej, zamierzeń politycznych czy społecznych, a nie humanizowanie świata, który byłby przyjazny każdemu człowiekowi i wszystkim ludziom²⁹

Historia XIX i XX w., rejestrowana dokumentami Konferencji Lambeth, była świadkiem, że konsekwencje podobnych założeń antropologicznych,

²⁷ Por. tamże, s. 173-189; t e n ż e, *Wiedza radosna*, Warszawa 1991, s. 161-181.

²⁸ Por. I. M r o c z k o w s k i, *Teologia moralna a nauki o człowieku*, [w:] *Tożsamość i metodyka nauczania teologii moralnej*. [Materiały ze spotkania naukowego Sekcji Teologów Moralistów Polskich. Zakopane-Księżówka 30.04 – 2.05 1997], red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997, s. 49-50.

²⁹ Por. K r ą p i e c, *Ludzki wymiar kultury*, s. 66-69.

które redukowały w człowieku wymiar nadprzyrodzony, nie przystawały do rzeczywistości. Rodząca się z tak rozumianej natury człowieka kultura życia społecznego nie prowadziła do rzeczywistego rozwoju człowieka i poznania pełnej prawdy o jego naturze.

III. NADPRZYRODZONE ŹRÓDŁA POZNANIA NATURY CZŁOWIEKA

W chrześcijańskiej teologii znajduje się wiele elementów doktrynalnych, które pełnią rolę kulturotwórczą, jednocześnie transcendując kulturę³⁰ Jednakże pośród nich podstawowa jest wizja osoby ludzkiej, o której w objawieniu zostało powiedziane, iż aktem stwórczym powołana została do istnienia przez Boga³¹ W tym względzie teologia katolicka i anglikańska pozostają zbieżne w swoich poglądach. Poznanie integralnej prawdy o człowieku musi się łączyć z treścią objawioną, gdyż natura człowieka jest osadzona w naturze Boga³². W biblijnym opisie pierwsi ludzie zostają stworzeni mocą Słowa na obraz i podobieństwo Boga. Oznacza to, że w osobowo-duchowej konstrukcji każdy człowiek jest odbiciem swojego Stworzyciela (por. Rdz 1, 26)³³ Jest on

³⁰ Por. W. G r a n a t, *Kulturotwórcze wartości chrześcijaństwa. Szkic z teologii kultury*, ZN KUL 13(1970), nr 3, s. 7-12; A. R o d z i ń s k i, *Autonomia kultury i jej granice*, „Ateneum Kapłańskie”, 62(1970), t. 74, z. 3, s. 388-394; S. O l e j n i k, *Znaczenie kulturotwórcze moralności chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 76(1984), t. 102, z. 3, s. 433-442; S. Ś w i e ż a w s k i, *Rola kulturotwórcza chrześcijaństwa*, „Ateneum Kapłańskie”, 62(1970), t. 75, z. 2, s. 201-112; A. F. D z i u b a, *Człowiek – orędziem moralnym*, „Studia Warmińskie” 35(1998), cz. 2, s. 247-264.

³¹ Por. M. K r a p i e c, *Człowiek*, EK t. 3, kol. 914-917; R. J. W e k s l e r W a s z k i n e l, *Chrześcijańska wizja nowego człowieka*, [w:] *Człowiek sumienia*. [Materiały II Spotkań Naukowych w „Hosianum”, czyli XIII Warmińskie Dni Duszpasterskie. Olsztyn 6-8. 09. 1996], red. J. Guzowski, Olsztyn 1997, s. 7; Cz. S. B a r t n i k, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 31.

³² Por. *The Lambeth Conference 1930. The Christian Doctrine of God*, [w:] *The Lambeth Conference 1930. Encyclical Letter from the Bishops with Resolutions and Reports*, London–New York 1930, s. 67 [dalej cyt.: *The Christian Doctrine of God*], CA 55. Duży wpływ na kształtowanie się myśli teologicznej anglikańskiej miał św. Tomasz z Akwinu. Powrót do jego filozofii wyznaczał w historii anglikanizmu początki odnowy. Akwinata przywiązywał wagę do odkrywczych możliwości ludzkiego rozumu. Jednakże nawet on przyznaje, że do poznania pełni prawdy potrzebna jest ingerencja Boga, wyrażona łaską oświecenia. Por. *STh I-II*, q. 53, a. 3; E. G i l s o n, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960, s. 292-313; S. N o w o s a d, *Nazwać dobro po imieniu. Sumienie w anglikańskiej teologii moralnej*, Lublin 1996, s. 136; t e n ż e, *Odnowa teologii moralnej w XX wieku*, Lublin 2001, s. 41-44.

³³ Por. S. K o w a l c z y k, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 370.

zatem istotą świadomą, wolną, aktywną, której został poddany świat zewnętrzny, aby był jego włodarzem³⁴. Podkreślenie demiurgicznego profilu natury człowieka ma znaczenie w odniesieniu do niego samego, jak i do świata przyrody. W świadomych i wolnych wytworach człowiek rozwija swoje możliwości dane mu inicjalnie, a jednocześnie wprowadza porządek w świat natury (por. Rdz 1, 28)³⁵. Na tych płaszczyznach aktywności realizuje powołanie do tworzenia kultury³⁶.

Ograniczone do naturalistycznych kategorii wyniki badań nauk empirycznych zawsze pozostaną niepełne, jeśli nie uwzględnią prawdy o nadprzyrodzonym wymiarze ludzkiego życia³⁷. Poznanie tego wymiaru stało się w pełni możliwe dzięki Chrystusowi, w którym „w sposób szczególny ujawniło się prawdziwe Światło oświecające każdego człowieka”³⁸. Dzięki temu pełna prawda o człowieku staje się na miarę ludzkiego poznania. Wcielony Syn Boży, który jest Najwyższym Pośrednikiem między stworzeniem a Stwórcą, łącząc w sobie wiarę w człowieka i Boga, życie duchowe i religijne, sam staje się drogą poznania tej prawdy. W Chrystusie ludzie przyjmujący postawę uwielbienia (*worship*) mają możliwość dostępu do Boga w duchu pobożności. Ta nadprzyrodzona droga poznania rzeczywistości wyrasta na naturalnej władzy poznawczej. Przyjęcie prawd objawionych w Chrystusie, zrozumienie ich oraz przeżywanie w duchu *worship* pozwala człowiekowi poznać bliżej siebie i zintegrować swoje wnętrze na poziomie ciekawości, wyobraźni, rozumu i uczuć. Dzięki łasce może on osiągnąć właściwą homeostazę i ukierunkować naturalne dynamizmy władz poznawczych na cel najwyższy. Pozna-

³⁴ Por. KDK 57.

³⁵ Jan Paweł II pracę twórczą człowieka przetwarzającego rzeczywistość ziemską widzi w bliskiej zależności od prawdy, miłości i piękna, które stanowią najbardziej istotny motyw ludzkiego działania i rdzeń chrześcijańskiego „*esse et operari*” Por. J a n P a w e ł I I, Przemówienie „*Kultura oraz etyka leżą u podstaw ekonomii i pracy godnych człowieka*” (Warszawa, 13.06.1987), [w:] *Wiara i kultura*, Rzym–Lublin 1988, s. 438-439.

³⁶ Por. *The Christian Doctrine of God*, s. 69; K o w a l c z y k, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, s. 370.

³⁷ Por. A. F. D z i u b a, *Nauka i człowiek. Z bibliografii problematyki etyczno-moralnej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 14(1986), s. 419-429; J. M. G u s t a f s o n, *Man – in Light of Social Science and Christian Faith*, [w:] *Contemporary Religion and Social Responsibility*, Ed. N. Brockman, N. Piediscalzi, New York 1973, s. 153-163.

³⁸ *The Lambeth Conference 1948. The Christian Doctrine of Man*, [w:] *The Lambeth Conference 1948. The Encyclical Letter from the Bishops; together with Resolutions and Reports*, London 1948, s. 3 [dalej cyt.: *The Christian Doctrine of Man*]. Por. E. T r o e l t s c h, *Protestantism and Progress. A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, Boston 1958, s. 154-156.

nie swojej godności w świetle wiary w przeznaczenie pozwala ludziom uwolnić się ze zniewalającego wpływu jego własnych wytworów i właściwie je ukierunkować. W tym znaczeniu uwielbienie Boga, które otwiera przed człowiekiem pełną prawdę i rodzi łaskę pociągającą do niej, jest niejako początkiem nowej, wewnętrznej kultury ducha. W niej rodzi się poczucie godności, sensowności życia, nieprzemijalnego celu swoich dążeń i budowania w sposób harmonijny porządku życia społecznego na podstawie określonego systemu wartości³⁹

Przekonanie wskazujące na potrzebę przywiązania wierzących do sprawowania kultu, który staje się również sposobem poznawania natury Boga, było realizacją myśli Konferencji z 1930 r., która sformułowała je w postaci rezolucji:

Wierząc tak, jak my wierzymy, że ludzie winni ofiarować Bogu uwielbienie dla Jego wielkiej chwały i z powodu Jego najwyższego objawienia miłości w Jezusie Chrystusie, dalecy od myśli o korzyściach, jakie mogą stąd wyniknąć, zalecamy Kościołowi absolutny obowiązek wspólnotowego wyznawania Boga. Wierzymy, że pełniejsze studium Chrześcijańskiej doktryny Boga jednocześnie wzmocni poczucie tego obowiązku w Kościele i pomoże Kościołowi zalecić go światu. Co więcej, wierzymy, że przez rozwój zdolności uwielbiania Boga ludzie mogą mieć nadzieję na pogłębianie wiedzy o tajemnicach Jego natury⁴⁰.

³⁹ „It is an approach to truth which must ever be the aim of man. Scientific and philosophical approaches to truth are necessary and to many people are the easier approach. But all need to use also the devotional method of approach for it is by a personal relationship that can enter into the mind of another. The history of God's people shows that there have always been men and women who have dedicated their special gifts of devotion to God and, by so doing, have helped to save society from ruin. Never was there a time when the use of such gifts was more needed. But the devotional approach to God in worship is not only for the specialist. It is for every man, because he is a man. It is, more over, in the realm of wonder, imagination, and feeling that personality largely fulfils itself, and it is in the affections that the deepest struggles of human nature take place. In worship the affections are purified and controlled, by being directed towards Him who alone can inspire and claim our absolute devotion. The practice of worship is particularly needed at a time when the development of our interior life has not kept pace with our technological advance, and when we have become earth-bound by a slavish submission to what we call «realistic» and «practical». In worship we turn from the things that are passing, recover our sense of true values, let into our lives the light of spiritual realities, and «make our souls» by communion with Him in whose Will is our peace” *The Lambeth Conference 1948. The Christian Way of Life*, [w:] *The Lambeth Conference 1948. The Encyclical Letter from the Bishops; together with Resolutions and Reports*, London 1948, s. 30 [dalej cyt.: *The Christian Way of Life*]. Por. P i e s z c z o c h, *Kulturotwórcza inspiracja i wpływ chrześcijaństwa na rozwój antyku*, Poznań 1992, s. 34-48.

⁴⁰ *The Lambeth Conference 1930. Resolution 8. The Christian Doctrine of God*, [w:] *The Lambeth Conference 1930*, s. 41.

W sferze poznania, dzięki łasce Chrystusa, doświadczenie rzeczywistości jest poszerzone o dyspozycję, która rozwija załączki intelektualne i moralne. Jest nią kontemplacja (łac. *contemplatio*; gr. *theoria*), która umożliwia dostrzeżenie bezpośrednim wglądem intelektu najbardziej istotnej treści danej rzeczy. Pozwala spokojnie patrzeć, medytować i usprawniać poznanie człowieka dzięki nadprzyrodzonej ingerencji oraz formować w sobie nową osobowość⁴¹

Ważnym w tym kontekście zagadnieniem jest sumienie. Uzdalnia ono do moralnych ocen opartych na zrozumieniu głębi natury człowieka i staje się elementem koniecznym w budowaniu kultury przyjaznej człowiekowi. Dokument jednej z Komisji Konferencji z 1948 r. podkreśla fakt, że „duchowa osobowość” (*spiritual personality*) winna łączyć się z „moralną osobowością” (*moral personality*)⁴². Chrześcijańskie sumienie (*Christian conscience*) jest w świetle tego dyspozycją uzdalniającą człowieka do odpowiedzialności przed Bogiem (*responsibility before God*) za realizację powołania do poznawania prawdy i stosowania jej w życiu⁴³

Jeden z aspektów wspomnianej prawdy poznanej na drodze szczególnej ingerencji łaski dotyczy świętości ludzkiego ciała. Ontologiczna konstrukcja człowieka związana z posiadaniem niematerialnego ducha odkrywa prawdę o godności ciała, która pociąga za sobą ustalone normy etyczne⁴⁴ Konfe-

⁴¹ Słowo „mistycyzm” („mysticism”), bądź postulat pogłębiania życia kontemplacyjnego, pojawia się rzadko i zawsze w powiązaniu z potrzebą aktywnego zaangażowania w sprawy tego świata. W tradycji teologicznej Konferencji mistyczny kontakt między Bogiem i człowiekiem istnieje, jednak nie oznacza to, że to „doświadczenie jest jedynym, czy że jest najszybszą drogą dostępu do Boga” *The Christian doctrine of God*, s. 72. Por. H. W i s t u b a, *Człowiek. Kultura. Znaki czasu*, Olsztyn 1981, s. 157-158.

⁴² J. I. McDonald, opisując „osobę moralną”, wskazuje na relacyjny sposób jej rozwoju w wymiarze moralności. Czynniki wewnętrzne, jakie biorą w nim udział, to intelekt, emocje i wola. Zewnętrzny czynnik, w obszarze którego znajdują się podmioty nawiązujące z człowiekiem relacje, to poczucie lub brak bezpieczeństwa. Wewnętrzna dojrzałość i zewnętrzne bezpieczeństwo są najbardziej istotnymi czynnikami wspierającymi rozwój moralnej osobowości – *Crucible of Christian Morality*, London–New York 1998, s. 123-149.

⁴³ Por. *Christian Doctrine of Man*, s. 6-7; *The Christian Way of Life*, s. 31.

⁴⁴ Por. *The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and the Rites and Ceremonies of the Church according to the Use the Church of England. Together with the Psalter or Psalms of David pointed as they are to be sung or said in Churches; and the Form and Manner of Making, Ordaining, and Consecrating of Bishops, Priests, and Deacons*, Oxford [b.r.w.], s. 175-177; *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998, nr V, s. 32-35; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1699-1715; J a n P a w e ł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 8; J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, [w:] J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1982, s. 19-29; T. S t y c z e ń, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”* [w:] tamże,

rencja z 1888 r., w obliczu kryzysu moralności życia obyczajowego, dostrzegła potrzebę przypomnienia tych prawd. Liczne patologie postaw z dziedziny życia seksualnego, które prowadziły do nadużyć cielesności w poszukiwaniu nowych doznań, charakteryzowały słabość etyczną ówczesnej kultury. Teologowie Konferencji uzdrowienie tej sytuacji widzieli w odbudowaniu wiary, że w Chrystusie ciało człowieka stanowi mieszkanie Boga – jest „Świątynią Ducha Świętego” (*Temple of the Holy Ghost*)⁴⁵

Prawda o ontycznej godności mężczyzn i kobiet stale powracała w dokumentach Konferencji jako podstawa nauczania moralnego odnoszącego się do instytucji małżeństwa i rodziny. Świętość ludzkiego ciała stała się kluczowym tematem, który wyjaśnia znaczenie czystości przedmałżeńskiej, wierności w ramach związków małżeńskich i związków monogamicznych⁴⁶. Z drugiej strony tylko tak tradycyjnie pojęte małżeństwo mogło ustrzec prawdę o równej godności i świętości ludzkiego życia:

Konferencja jest przekonana, iż jedynie takie małżeństwo [monogamiczne i trwające całe życie] daje odpowiednie świadectwo równej świętości wszystkich ludzkich istnień, co stanowi samo serce chrześcijańskiego objawienia⁴⁷

s. 85-138; M. A. K r ą p i e c, *Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka*, [w:] tamże, s. 139-184; M. S c h m a u s, *The Essence of Christianity*, Chicago–Dublin–London 1961, s. 121-129; L. B a k k e r, *What is Man's Place in Divine Revelation?*, [w:] *Man as Man and Believer*, Ed. E. Schillebeeckx, B. Willems, New York 1967, s. 21-38; K r ą p i e c, *Ludzki wymiar kultury*, s. 290.

⁴⁵ Świętość ludzkiego ciała, jako „Świątyni Ducha Świętego”, stała się podstawową zasadą dla poruszanych wówczas zagadnień z dziedziny moralności, jak alkoholizm, rozwody, czystość, poligamia, troska o emigrantów. Por. *The Lambeth Conference 1888. Encyclical Letter issued by the Bishops Attending the third Lambeth Conference, July, 1888*, [w:] *The Lambeth Conferences of 1867, 1879, and 1888*, s. 266-270; *The Lambeth Conference 1888. Resolutions 4-5*, [w:] tamże, s. 277-278; *The Lambeth Conference 1888. Report of the Committee Appointed to Consider the Church's Practical Work in Relation to the Subject of Purity*, [w:] tamże, s. 292-295; W. H. F r e m a n t l e, *Sermon I. The Maintenance of the Faith. Preached in Canterbury Cathedral on the Sunday Preceding the Meeting of the Episcopal Conference of 1888*, [w:] W. H. F r e m a n t l e, *The Present Work of the Anglican Communion*, London 1888, s. 8; A. F. D z i u b a, *Z antropologii stworzenia i płciowości człowieka*, [w:] *Człowiek–Miłość–Rodzina. „Humanae vitae” po 30 latach. Materiały z sympozjum KUL, 3-4 grudnia 1998*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1999, s. 247-271.

⁴⁶ *The Lambeth Conference 1930. Resolution 10. The Life and Witness of the Christian Community – Marriage and Sex*, [w:] *The Lambeth Conference 1930*, s. 42. Por. K. J e ż y n a, *Rodzina podmiotem i przedmiotem nowej ewangelizacji*, [w:] *Człowiek–Miłość–Rodzina*, s. 284-285.

⁴⁷ *The Lambeth Conference 1968. Resolution 23. Marriage Discipline*, [w:] *The Lambeth Conference 1968*, s. 37.

Mogło też otworzyć przed ludźmi drogę do pełni człowieczeństwa, która realizuje się w dialogu miłości mężczyzny i kobiety⁴⁸ Z tej prawdy wyrastało przeświadczenie o konieczności utrwalania w ustawodawstwie państwowym praw, które będą przychylnie małżeństwom.

Podczas Konferencji z 1998 r. problematyka ta wróciła wraz z próbą dokonania oceny moralnej praktyk eutanazji. Wobec argumentów popierających jej stosowanie, takich jak prawo do wolności decyzji, odpowiedzialność za własne życie czy bezsens cierpienia, teologowie Konferencji ukazywali niezgodność eutanazji z wiarą w świętość ludzkiego życia⁴⁹ „Ludzkość jest stworzona na podobieństwo Boga, a osobista autonomia i wolność są Jego darami, które mają być miłowane i rozwijane”⁵⁰ Kwestia szacunku wobec godności życia, podejmowanie wolnych decyzji czy uznanie sensu cierpienia ma w przypadku eutanazji znaczenie społeczne. Decyzje dotyczące końca ludzkiego życia nie są podejmowane „w próżni” (*in vacuum*), lecz zawsze w kontekście wspólnoty, na którą decyzje takie mają wpływ. Podobnie jest z chrześcijańskim rozumieniem cierpienia, które zdobywa swoją wartość, gdy związane jest z cierpieniem Chrystusa za innych. Przyjęcie takiej perspektywy w ocenie wartości życia, zwłaszcza tego, które obciążone jest cierpieniem, możliwe jest jedynie wtedy, gdy zrozumie się je w świetle ontologicznej, nienaruszalnej godności życia⁵¹

⁴⁸ Por. *The Lambeth Conference 1930. The Life and Witness of the Christian Community*, [w:] *The Lambeth Conference 1930*, s. 85-87 [dalej cyt.: *The Life and Witness*].

⁴⁹ Komisja zajmująca się tym zagadnieniem, ukazując w świetle wiary niezgodność eutanazji z wiarą, iż Bóg jest Panem życia i śmierci, wymieniają cztery sytuacje, w których zgoda otoczenia na śmierć osoby chorej terminalnie lub bardzo ciężko chorej nie oznacza bezpośredniej i zamierzonej ingerencji w celu uśmiercenia kogoś, jak to ma miejsce przy eutanazji. Należy do nich sytuacja powstrzymania lub wycofania rozległej ingerencji medycznej, gdy nie ma realnych szans na powrót osoby chorej do zdrowia. Inną sytuacją jest chęć uśmierzenia nieznośnego bólu i cierpienia środkami, których działanie może wywołać uboczny skutek śmierci chorego, jednak intencją tej pomocy może być tylko chęć ulżenia w cierpieniu. Trzecia sytuacja jest wyznaczona prawem każdego człowieka do odmowy przyjęcia lub przerwania rozległej medycznej terapii. Czwartą sytuacją jest ta, kiedy osoba znajduje się permanentnie w wegetatywnym stanie. Podjęcie decyzji o odłączeniu od aparatury medycznej podtrzymującej życie winno dokonać się w warunkach troskliwej i otwartej konsultacji z rodziną, osobami kochającymi chorego, ekspertami z zakresu medycyny oraz poprzez modlitwy. Por. *The Lambeth Conference 1998. Called to Full Humanity. Section I Report*, [w:] *The Official Report of the Lambeth Conference 1998. Transformation and Renewal. July 18-August 9, 1998. Lambeth Palace, Canterbury, England*, Harrisburg 1999, s. 104-106 [dalej cyt.: *Called to Full Humanity*]; *The Lambeth Conference 1998. Resolution 1. 14. Euthanasia*, [w:] tamże, s. 383-384.

⁵⁰ *Called to Full Humanity*, s. 103.

⁵¹ „As bishops, we believe that humanity is created in the image of God, and that personal autonomy and freedom, are gifts of God to be cherished and advanced. In euthanasia, however,

IV MIŁOŚĆ JAKO ZASADNICZY MOTYW DZIAŁANIA KULTUROTWÓRCZEGO

W chrześcijańskiej tradycji Zachodu nazywa się motywem działania to, co jest racją aktu działania. Najbardziej dojrzałym motywem, który wybija człowieka ze stanu bierności do działania, jest w chrześcijaństwie miłość⁵². Przyjmuje ona różne postaci, jak „miłość życzliwości” czy „miłość przyjaźni”. Chrystus nadaje temu znaczenie ofiarowania siebie⁵³. Motyw miłości, jako ofiary, stanowi nowy sposób bycia – „dla drugiej osoby”. Spełnianie się człowieka w miłości i przez miłość zostało nazwane przez Pawła VI i Jana Pawła II „cywilizacją miłości”. Chodzi w niej o stworzenie takiej kultury, w której człowiek wyzwoli maksymalnie wszystkie swoje osobowe siły w akcie twórczym; gdzie będzie miał możliwość poznania oświeconego objawieniem; gdzie będzie uczestniczył w wolności bez lęku ze względu na wspólny cel rozwoju indywidualnego i społecznego; gdzie wreszcie ofiaruje się w miłości drugiemu, a ostatecznie absolutnemu „Ty”⁵⁴.

Humanizm wcielonego Słowa otwiera szeroką wizję miłości, a jednocześnie źródło nadprzyrodzonej łaski, która wizję tę pozwala realizować⁵⁵. Chrystus jest doskonałym wzorem życia moralnego oraz mocą, która uzdalnia do miłowania Boga i człowieka. Ukazana w Nim miłość, choć ma wspólne źródło w Bogu – Odwiecznej Miłości – to, według Biskupów uczestniczących

where life is terminated intentionally, the exercise of personal autonomy is precluded by two things. Firstly, it is precluded by the acknowledgement that God alone has sovereignty over life and death, and secondly, by our recognition that personal, moral autonomy is inextricably bound up with the autonomy, rights and responsibilities of others. Moral decisions are not made in vacuum, they are always made in communal context; personal choices have social consequences”, tamże.

⁵² Por. J a n P a w e ł II, *List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli „Powołanie do życia Papieskiej Rady do Spraw Kultury”* (Rzym, 20.05.1982), [w:] J a n P a w e ł II, *Wiara i kultura*, s. 149.

⁵³ Cz. S. Bartnik ukazuje Chrystusa jako „zasadę” kultury chrześcijańskiej w trzech aspektach. W aspekcie biernym, gdy stanowi zasadę unifikacji i jedności między stworzeniem i Bogiem; w aspekcie czynnym, gdy się uwzględnia to, co uczynił w historii świata i jakiego systemu etycznego jest wzorem; w aspekcie relatywnym, gdy pozostaje nieustannie celem, do którego człowiek powszechnie i nieustannie winien odnosić swoje życie (por. *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 419-420).

⁵⁴ Por. J a n P a w e ł II, *Przemówienie „Wolność, współdziałanie, uniwersalność, służba człowiekowi – warunkami prawdziwego rozwoju kultury”*, s. 182-184; K r ą p i e c, *Człowiek w kulturze*, s. 160-161.

⁵⁵ Por. KDK 26; K o w a l c z y k, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, s. 371.

w Konferencji, wyraża się w dwojaki sposób⁵⁶ Chrystus jest wzorem postawy doskonałej dobroci (*perfect goodness*) wobec człowieka, która osiąga swoją pełnię w ofierze z siebie dla innych. Wobec Boga zaś jest przykładem pełnienia obowiązku miłości (*duty of love*), która swoje spełnienie znajduje w śmierci na krzyżu doskonałego posłuszeństwa⁵⁷ Dobroć Chrystusa wobec człowieka i posłuszeństwo wobec woli Bożej stanowią dopełniające się postawy, ale nie mogą być w relacji wykluczania się, lecz wzajemnego dopełnienia. Wynika stąd także konieczność uznania, że moralność i religia są dwiema rzeczywistościami, które w Chrystusie znajdują całkowitą i prostą zgodność. Zarówno bowiem religia, jak i moralność realizują się jako odpowiedź miłości (*love responding*) na wezwanie Boga⁵⁸

Chrześcijańska miłość, jako naczelny motyw działania, winna poruszać ludzką wolę do służenia przez to właśnie, że dostrzeże Chrystusa w drugim człowieku. Biskupi uczestniczący w Konferencji z 1968 r., debatujący na temat odnowy w wierze, starają się uwypuklić fakt, że wiara wprowadza istotną różnicę – niewymierną wprawdzie, lecz rzeczywistą – między działalność społeczną pojętą jako służba ludzkości a tą, którą służy się Chrystusowi w człowieku. Dzieje się tak dlatego, iż „dla chrześcijan utożsamienie z bliźnim jest nieuniknionym warunkiem naszej identyfikacji z Chrystusem”⁵⁹ W świetle tych założeń kultura życia społecznego nabiera nadprzyrodzonego charakteru także w wymiarze intencjonalności. Dla chrześcijan bezinteresowna miłość do Chrystusa, gotowa na ofiarę i nieoczekująca wdzięczności, stanowi

⁵⁶ „Again men have [...] something of two faiths, both wavering both real, faith in man, as neither machine nor animal but a spiritual being, and faith in God, in Eternal Being with whom our own living and moral and loving spirits can have to do. These two faiths find themselves justified in Christ, who shows what Manhood can be, and what God is, in perfectness of Love” *The Lambeth Conference 1908. Report of the Committee appointed to Consider and Report upon the Subject of Christian Faith in relation to Modern Thought, Scientific and Philosophical*, [w:] *The Five Lambeth Conferences*, Ed. R. T. Davidson, London–New York 1920, s. 342 [dalej cyt.: *Christian faith in Relation to Modern Thought*].

⁵⁷ „We must set forth Christ in His simplicity as Him who lived the life of perfect goodness taught the perfect nature of life and duty in love to God and man, died the death of perfect obedience and perfect self-sacrifice, and won perfect victory, of which His resurrection from the dead on the third day was the seal” – tamże, s. 341.

⁵⁸ „Especially important is to dwell upon the fact that in Christ the two great upon the fact that in Christ the two great powers of morality and religion, often connected, always conscious of connection, but also too often at issue to each other, fuse absolutely and simply. The revelation of man’s life as love responding to and serving an Eternal Being of life and love is the final word alike of morality and of religion. All else is the appropriation of this in interpretation and achievement” – tamże, s. 344.

⁵⁹ *Renewal in Faith*, s. 65.

powód, dla którego zaczyna on działać. Odróżnia go to zasadniczo od ludzi „ciekawskich” (*busybodies*) i „uszcześliwaczy” (*do-gooders*), którzy realizują w ten sposób własne aspiracje⁶⁰

Dokonująca się w Chrystusie doskonała synteza miłości Boga i człowieka, moralności i religii nadaje zaangażowaniu w sprawy rozwoju ziemskiego dobrobytu religijny charakter. Chrześcijańskie posłannictwo w świecie wynika z głębokiej świadomości tego, kim jest człowiek odkupiony w Chrystusie oraz wdzięczność za stwórcze i zbawcze dzieła Boga. Stąd chrześcijańska troska swoimi korzeniami sięga głębiej niż odpowiedzialność moralna ludzi dobrej woli i transcenduje rozumne, humanistyczne założenia dotyczące godności człowieka⁶¹ Chrześcijaństwo, domagając się respektowania praw człowieka, ma w przesłaniu coś więcej niż sama kultura może uzasadniać⁶².

Kategoria miłości stanowiła w kontekście podejmowanych zagadnień społecznych przeciwwagę dla różnych postaci społecznego egocentryzmu, które rodziły konflikty. Sama sprawiedliwość w relacjach polityczno-społecznych nie zapewni tego, że dążenia pokojowe będą mogły być kiedykolwiek zrealizowane. Jedynie sprawiedliwość wsparta chrześcijańską miłością może budować kulturę pokoju. Biskupi anglikańscy dawali wyraz takiemu przeświadczeniu, gdy uczyli, że możliwe jest budowanie doczesnego porządku oparte na nadprzyrodzonym źródle łaski. W obliczu wydarzeń z lat 40. XX w., które Benedykt XV nazywał „gigantyczną masakrą” wojny, budowanie porządku doczesnego na prawie miłości wydawało się jedyną realną nadzieją na pokój⁶³:

Pragniemy położyć nacisk na nasze przekonanie, że dążenie jedynie do swojego interesu, już to indywidualnego, już korporacyjnego, nigdy nie przyniesie uzdrowienia dla zranień społeczności. To przekonanie jest zobrazowane i poparte tym,

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Por. CA 24, 55; L. D y c z e w s k i, *Tworzenie i kształt kultury*, [w:] J a n P a w e ł II, „*Centesimus annus*” *Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 346.

⁶² „Christian morality is deeply concerned with the human good of the world in a distinctively religious way because of the Christian concern for moral actions and ethical principles derives from our deep awareness of and gratitude for God’s creative and redemptive acts. In this sense the Christian concern for human rights transcends the fundamental humanistic reason which are common to all people of good will. The concern of Christians comes from our deep awareness of and gratitude for God’s creative and redemptive acts” – *Called to Full Humanity*, s. 83. Por. KDK 76; RH 13; RN 22.

⁶³ Benedykt XV w encyklice *Ad Beatissimi Apostolorum* w 1914 r. wzywa do budowania „cywilizacji miłości” opartej na Chrystusie – jej wzorze, nadziei i mocy spełnienia. Por. C a r r i e r, dz. cyt., s. 40-41; H. S k o r o w s k i, *Problematyka wojny i pokoju w nauce społecznej Kościoła*, „*Communio*”, 16(1996), nr 4, s. 88-103.

co wydarzyło się od czasów wojny. Nie jest to także zasada mniej prawdziwa, gdy jest wyposażona w zalety nauki i edukacji. Nasza jedyna nadzieja leży w pełnej czci lojalności wobec osoby Chrystusa, którego prawo jest prawem miłości, w przyjęciu Jego zasad i poleganiu na Jego Mocy⁶⁴

Treść tej rezolucji oddaje ogólne nastawienie teologów Komisji, którzy podkreślali, iż „nic nie ustanowi pokoju na ziemi, jedynie nowy akt stworzenia przez Boga w odpowiedzi na pokutę i modlitwę”⁶⁵ Nowe dzieło stwórcze Konferencja widziała jako przejście od „cywilizacji opartej na egoizmie i sile” (*civilization on selfishness and force*) do „Miasta Bożego” (*City of God*) opartego na Chrystusowym prawie miłości wyrażonej w służbie, sprawiedliwości i odpowiedzialności. Odpowiedzialność polega tu na takim używaniu siły, które otoczy słabszych opieką⁶⁶

Zauważalne są tu pewne podobieństwa do poglądów F. D. Maurice'a⁶⁷ Podkreślał on, iż Chrystus, którego Królestwo nie jest z tego świata, nie zmierza w pierwszym rzędzie do postępu ludzkości w kulturze. Przede wszystkim zmierza On do przemiany we wnętrzu ludzkiego istnienia. Przeobrażając wnętrze człowieka, z którego czerpią inspiracje uczucia, przyzwyczajenia, dążenia, myśli, słowa, czyny, dokonuje tym samym przemiany ludzkiego ducha, z którego wyrasta cała kultura⁶⁸ „Miasto Boże” jawi się tu

⁶⁴ *The Lambeth Conference 1920. Resolution 73. Social and Industrial Questions*, [w:] *The Six Lambeth Conferences 1867-1920*, Ed. Lord Davidson of Lambeth, London 1929, s. 49 [appendix]. Por. L. W. Greensted, *A Meditation on Peace*, Oxford 1946, s. 1-8.

⁶⁵ *The Lambeth Conference 1920. Report of the Committee Appointed to Consider and Report upon the Subject of Christianity and International Relations, Especially to League of Nations*, [w:] *The Six Lambeth Conferences*, s. 51 [appendix] [dalej cyt.: *International Relations*].

⁶⁶ Por. *International Relations*, s. 52-53 [appendix]; *The Lambeth Conference 1920. Report of the Committee Appointed to Consider the Opportunity and Duty of the Church in Regard to Industrial and Social Problems*, [w:] *The Six Lambeth Conferences*, s. 59 [appendix].

⁶⁷ F. D. Maurice († 1872) – teolog anglikański zaangażowany w zaszczepianie zasad chrześcijańskich w reformy społeczne w Wielkiej Brytanii. Sympatyzując z ideami socjalistycznymi, swoimi pismami ukazywał jednocześnie, że jedyną zasadą porządku społecznego może być Chrystus ze swoim prawem i łaską. Por. *Maurice, Frederick Denison*, [w:] *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Ed. F. L. Cross, E. A. Livingstone, Oxford 1993, s. 893-894.

⁶⁸ Podobnie też ujmuje priorytety w tym kontekście Jan Paweł II, który wskazuje na fakt, że jakość kultury zależy od wewnętrznego usposobienia człowieka: „Rzeczywiste kształtowanie się kultury wymaga włączenia całego człowieka, który wyraża w niej swój zmysł twórczy, inteligencję, znajomość świata i ludzi. Angażuje w nią także swą umiejętność panowania nad sobą, osobistego poświęcenia, solidarności i pracy dla rozwoju dobra wspólnego. Dlatego pierwsza i najważniejsza jest ta praca, która dokonuje się w ludzkim sercu, a to, w jaki sposób angażuje się on w budowanie własnej przyszłości, zależy od jego pojmowania siebie i swojego

jako przeistoczona kultura, w której centrum znajduje się przemieniony mocą łaski Chrystusa człowiek⁶⁹

5. NOWE ŻYCIE W CHRYSZTUSIE A KULTURA ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Postulat przemiany, jaka winna dokonać się w wierzących w Chrystusa, w dokumentach Konferencji z drugiej połowy XX w. coraz bardziej wiąże się z zaangażowaniem w rozwiązywanie problemów społecznych. Postulat doskonalenia osobistej świętości zaczyna wyznaczać drogę odpowiedzialności chrześcijan za każdego człowieka. Charakterystyczne jest to, iż odpowiedzialność ta w świetle refleksji teologicznej winna nosić na sobie znamię krzyża. Z niego, w myśl biskupów anglikańskich, bierze się dynamizm dążenia do świętości, w której dialektyka między życiem a śmiercią znajduje życiodajne źródło. W świetle tajemnicy paschalnej składanie ofiary z siebie jest warunkiem otwarcia się na Boga i na wspólnotę, co stanowi najbardziej istotną treść życia odnowionego w Chrystusie. Identyfikacja z Nim, która dokonuje się na chrzcie św., choć nadaje człowiekowi ontycznie nowy status w samym fakcie jego przyjęcia, moralnie staje się zadaniem na całe życie. Zadanie to pociąga za sobą uznanie, że Chrystus żyje stale pośród ludzi. Stąd utożsamianie się z Chrystusem musi pociągać za sobą identyfikację z drugim człowiekiem, zwłaszcza takim, który potrzebuje pomocy⁷⁰

W kazaniu otwierającym obrady Konferencji Lambeth w 1998 r. S. E. Chivanga podkreślił najbardziej istotne znamiona upodobnienia do Chrystusa. Wskazał, iż bycie w swojej świadomości takim, jak Chrystus (*Christlike awarness*) jest wezwaniem do dobroczynnej interpretacji (*interpretive charity*) rzeczywistości w chrześcijańskim dialogu ze światem. Taka postawa zawsze dąży do świadczenia innym dobra nawet w obliczu cierpienia, odrzucenia czy prześladowań⁷¹. Przebaczenie stanowi tu fundamentalne założenie, które zakłada, iż na zło nie odpowiada się złem. Z niego zresztą wynikają dwie zasa-

przeznaczenia” – CA 51. Por. J. N a g ó r n y, *Przyszłość Europy z perspektywy „Centesimus annus”*, [w:] *Europa. Zadanie chrześcijańskie. Księga pamiątkowa z okazji 65. rocznicy urodzin księdza profesora Helmuta Jurosa*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 334-342.

⁶⁹ Por. H. R. N i e b u h r, *Chrystus a kultura*, Kraków 1996, s. 258-259.

⁷⁰ Por. *Renewal in Faith*, s. 66.

⁷¹ O dojrzałości wiary, która jest owocem głoszenia prawd wiary i ich konsekwentnego wcielania w życie codzienne, por.: A. F. D z i u b a, *Dynamika wiary*, RT 48(2001), z. 3, s. 76-78.

dy, które są praktyczną realizacją *interpretive charity*. Pierwsza z nich wzywa do tego, by nie pozbawiać drugiego człowieka prawa do posiadania własnego zdania. W dialogu należy pozostać wiernym świadkiem prawdy, lecz nie należy wymuszać jej przyjęcia na innych. W przyjęciu prawdy większe bowiem znaczenie niż autorytet człowieka ma łaska oświecenia (*enlightenment*). Druga zasada jest wezwaniem, by nie odpowiadać złem, gdy człowiek zostanie dotknięty nieprawością z czyjejs strony. Konsekwencje złego postępowania nasilają się bowiem, gdy złem odpowiada się na czyjeś zło⁷².

W wystąpieniu podczas Konferencji w 1998 r. D. Ackermann wskazuje, że proces dążenia do pełni człowieczeństwa musi zakładać otwarcie na drugiego człowieka w jego inności nawet wtedy, gdy według istniejących stereotypów kulturowych wydaje się obcy. Z doktryny o jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego wynika norma praktyczna, która otrzymała nazwę „etyka relacji w zróżnicowaniu i inności” (*ethic of relationship in difference and otherness*). Wyraża się w niej prawda, że w realizację pełni człowieczeństwa wpisane jest zadanie burzenia podziałów klasowych istniejących w społeczności świata. Słowo „inność” jest w tym kontekście innością w odniesieniu do stanu posiadania, inklinacji seksualnych, płciowości, rasy i klasy. W sformułowaniu tym chodziło o to, by podkreślić, że naśladowanie praktycznej miłości Chrystusa winno pokonać bariery podziałów społecznych, by pełni człowieczeństwa szukać w świadomości globalnego zatroskania o każdego człowieka nawet wtedy, gdy kolor jego skóry, status społeczny, wykształcenie czy religia wydają się podkreślać jego odrębność⁷³.

Warto zauważyć, iż teologowie anglikańscy uczestniczący w Konferencji w 1998 r., w obliczu wielkich wyzwań społecznych, które rodziły potrzebę podkreślenia etosu solidarności międzyludzkiej, położyli akcent na prawdę, iż Chrystus jest drogą do Boga w jedności trzech Osób – różniących się od siebie, a jednak pozostających w pełnej komunii. Dzięki osobie Jezusa Chrystusa człowiek ma dostęp do Ojca i moc realizowania podobieństwa do Trójcy Świętej (Ef 3, 12)⁷⁴. Ona jest wzorem relacji międzyosobowych, w których wzajemna zależność różnych, ale też równych względem siebie

⁷² Por. S. E. C h i w a n g a, „Called to be Christlike” [Sermon preached during opening service, Canterbury Cathedral, 19th July 1998], [w:] *The Official Report of the Lambeth Conference 1998*, s. 449-453; CA 59.

⁷³ Por. *Called to Full Humanity*, s. 74.

⁷⁴ Por. D z i u b a, *Dynamika wiary*, s. 70-74; J. N a g ó r n y, *Trynitarny fundament życia moralnego w ujęciu św. Pawła*, RTK 29(1982), z. 3, s. 51-52.

Osób staje się zasadą prawdziwej komunii⁷⁵ W prawdzie tej zapisana jest społeczna natura człowieka, który jest stworzony na obraz i podobieństwo Ojca, Syna i Ducha Świętego. Podobnie też cała ludzkość stworzona jest na obraz Trójcy Świętej. Prawda ta staje się podstawą do przyjmowania wobec innych postawy respektującej ich godność, wolność, inność przy jednoczesnej postawie odpowiedzialności za nich⁷⁶.

W Chrystusie człowiek otrzymał zapowiedź prawdziwej wolności, staje się mieszkaniem Ducha Świętego oraz doświadcza prawdy o miłości, jaką Bóg roztacza nad każdym człowiekiem. Prawdy te formułują imperatyw powszechnej odpowiedzialności, która ma głębsze podstawy niż etyczne zobowiązanie wynikające z rozumowego uznania praw człowieka. Odpowiedzialność ta jest nie tylko odpowiedzią na potrzebę uznania równości między ludźmi, lecz także odpowiedzią daną Bogu, który w Trójcy Osób zaangażował się w obecne i przyszłe życie ludzkości⁷⁷

We wcielonym Synu Bożym Bóg wszedł w historię człowieka oraz wspólnoty ludzkiej, stając się tym samym wzorem „nowego humanizmu” (*new humanity*). Wydarzenie to przemieniło jakość ontologiczną osoby ludzkiej, gdyż dzięki Chrystusowi człowiek otrzymał godność dziecka Bożego, która jest podstawą do uznania świętości ludzkiego ciała i życia. Jednakże „nowy humanizm” jest przede wszystkim kategorią o charakterze moralnym. By mogła się ona zrealizować, potrzebna jest wewnętrzna przemiana. Jej istotą jest połączenie troski o własne zbawienie z naśladowaniem zbawczej

⁷⁵ Lubelska szkoła personalistyczna pełną wizję człowieka buduje na fundamencie personalizmu, który jest zakorzeniony w tajemnicy Trójcy Osób Boskich. Człowiek, jako osoba, ontycznie związany z Bogiem nie spełni się sam, lecz potrzebuje spełnienia „z zewnątrz” Najwyższym pośrednikiem, ostatecznym „Hermeneutą osoby” i „Wiecznym Eschatonem” na drodze dojrzewania do pełni osobowości jest Chrystus. Por. B a r t n i k, *Kultura i świat osoby*, s. 67-68.

⁷⁶ Znaczenie odpowiedzialności dla etyki poddaje badaniom M. Schweiker. Odpowiedzialność stanowi dla tego autora główną metodę etyki. Jest to odpowiedzialność przed Bogiem za używanie siły w realizacji swoich zamierzeń. Naczelną zasadą tego systemu etycznego jest „integralność” („integrity”), która ma połączyć w spójną całość i uzasadnić prawdziwość czterech aspektów: obiektywnych zasad moralnych, natury osoby ludzkiej jako czynnika tworzącego wartości, metody i kryterium ocen moralnych, wreszcie etyki uzasadniającej słuszość wiary stanowiącej podłoże dla moralności. Autor jest wykładowcą teologii etyki na uniwersytecie w Chicago. Por. M. S c h w e i k e r, *Responsibility and Christian Ethics*, Cambridge 1999, s. 9-52.

⁷⁷ „Every person’s humanity, integrity, and rights are to be respected because: Jesus Christ, the Son of God, has given every person the promise of freedom; the Spirit of God is within each created being; the Father has loved each one of us first. To respect one another is to respond not just to one’s equals but also to God” – *Called to Full Humanity*, s. 82.

troski Chrystusa, który jednocześnie przywracał ludziom wolność wewnętrzną i uwalniał od głodu, chorób i śmierci⁷⁸.

Prawda o człowieku, jaka została objawiona w Chrystusie i która stanowi jednocześnie normę moralną, w istocie nie tyle transcenduje kulturę budowaną w oparciu o przyrodzone zdolności twórcze, ile pozwala kulturze transcendentować samą siebie. Dokumenty Konferencji Lambeth z jednej strony są zapisem sprzeciwu biskupów anglikańskich wobec materialistycznych koncepcji człowieka i wyrastających z tych wizji wzorców kulturowych, z drugiej strony tworzą tradycję, która w procesach kulturowych przemian na przełomie XIX i XX w. stawała się świadkiem pełnej prawdy o godności osoby ludzkiej i kultury duchowej, jaka może być przez nią generowana.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty Konferencji Lambeth

- The Lambeth Conferences of 1867, 1879, and 1888. With the Official Reports and Resolutions, together with the Sermons preached at the Conferences. Ed. R. T. Davidson, London 1889.
- The Five Lambeth Conferences, Ed. R. T. Davidson, London–New York 1920.
- The Six Lambeth Conferences 1867-1920, Ed. Lord Davidson of Lambeth, London.
- The Lambeth Conference 1930. Encyclical Letter from the Bishops with Resolutions and Reports, London–New York 1930.
- The Lambeth Conference 1948. The Encyclical Letter from the Bishops; together with Resolutions and Reports, London 1948.
- The Lambeth Conference 1968. Resolutions and Reports, London 1968.
- The Report of the Lambeth Conference 1978, London 1978.
- The Truth Shall Make you Free. The Lambeth Conference 1988. The Reports, Resolutions and Pastoral Letters from the Bishops, London 1988.
- The Official Report of the Lambeth Conference 1998. Transformation and Renewal. July 18-August 9, 1998. Lambeth Palace; Canterbury, England, Harrisburg 1999.
- The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and the Rites and Ceremonies of the Church according to the Use the Church of England. Together with the Psalter or Psalms of David pointed as they are to be sung or said in Churches; and the Form and Manner of Making, Ordaining, and Consecrating of Bishops, Priests, and Deacons, Oxford [b.r.m.w.]

⁷⁸ Bartnik postrzega kulturę w perspektywie uświęcania człowieka. Realizuje się ona w dialektyce Krzyża i Zmartwychwstania, która prowadzi człowieka od życia grzesznego do świętości – najbardziej wartościowego apanażu świata; por. *Kultura i świat osoby*, s. 153-154.

DOKUMENTY KOŚCIOŁA

Dokumenty soborowe

Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”, [w:] Sobór Watykański II. Konstytucje–Dekrety–Deklaracje, Poznań 1968, s. 537-620.

Encykliki

Jan Paweł II: Encyklika „Redemptor hominis” (04.04.1979), [w:] Jan Paweł II. „Redemptor hominis” Tekst i komentarze, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1982, s. 7-53.
— Encyklika „Centesimus annus” (1.05.1991), [w:] Jan Paweł II. „Centesimus annus”. Tekst i komentarze, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 7-65.

Inne dokumenty

Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Jan Paweł II: Przemówienie „Kultura oraz etyka leżą u podstaw ekonomii i pracy godnych człowieka” (Warszawa, 13.06.1987), [w:] Jan Paweł II, Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie, red. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988, s. 436-442.

— List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli „Powołanie do życia Papieskiej Rady do Spraw Kultury” (Rzym 20.05.1982), [w:] Jan Paweł II, Wiara i kultura, s. 146-152.

— Przemówienie „Wolność, współdziałanie, uniwersalność, służba człowiekowi – warunkami prawdziwego rozwoju kultury”, s. 175-184.

— Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”, [w:] Jan Paweł II, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała, red. T. Styczeń, Lublin 1982, s. 19-29.

Sancti Thomae Aquinatis, Summa theologica I-III, Taurini 1939 (Suma teologiczna I-III, t. I-XXXIV, Londyn 1962-1968).

Opracowania

Adamek Z.: Elementy wiedzy o kulturze, Tarnów 2001.

Altholz J. L.: Anatomy of Controversy: the Debate over Essays and Reviews 1860–1864, Ed. A. Aldershot, London 1994.

Bakker L.: What is Man's Place in Divine Revelation?, [w:] Man as Man and Believer, Ed. E. Schillebeeckx, B. Willems, New York 1967, s. 21-38.

Bartnik Cz. S.: Kultura i świat osoby, Lublin 1999.

— Personalizm, Lublin 1995.

— Teologia kultury, Lublin 1999.

Baur L.: Die Geschichte des Wortes „Kultur”, München 1951.

- B e d n a r s k i F. W.: Teologia kultury, Kraków 2000.
- B é n é t o n Ph.: Historie de mots culture et civilisation, Paris 1975.
- B u r k h a r d J.: Force and Freedom [b.m.r.w.].
- C e l e j J. Z.: Kultura chrześcijańska duszą narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 1995, s. 21-30.
- C h l e w i ń s k i Z., S t a n o w s k i A.: Człowiek. Interpretacja, EK t. 3, kol. 910-914.
- C o l e r i d g e S. T.: On the Constitution of Church and the State, Princeton 1976.
- Collins Concise Dictionary and thesaurus, Ed. L. Gilmour i in., Glasgow 2001.
- Culture, [w:] The Oxford Dictionary of World Religions, Ed. J. Bowker, Oxford–New York 1997, s. 248.
- D a r w i n K.: O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt, Warszawa 1955.
- D e w a r L.: An Outline of Anglican Moral Theology, London 1968.
- D ę b o w s k i J.: Kościół rzymskokatolicki w Polsce powojennej wobec kultury świeckiej, [w:] Religia i kultura. Materiały z konferencji naukowej. Gdynia, 11-12 maja, 1991, Gdynia 1991, s. 217-232.
- D y c z e w s k i L.: Tworzenie i kształt kultury, [w:] J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*. Teksty i komentarze, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 341-348.
- D z i u b a A. F.: Człowiek – orędziem moralnym, „Studia Warmińskie”, 35(1998), cz. 2, s. 247-264.
- Dynamika wiary, RT 48(2001), z. 3, s. 69-89.
- Nauka i człowiek. Z bibliografii problematyki etyczno-moralnej, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 14(1986), s. 419-429.
- Z antropologii stworzenia i płciowości człowieka, [w:] Człowiek – Miłość – Rodzina. *Humanae vitae* po 30 latach. Materiały z sympozjum KUL, 3-4 grudnia 1998, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1999, s. 247-271.
- E n g e l s F.: Anty-Dühring. Pan Eugeniusz Dühring dokonuje przewrotu w nauce, Warszawa 1949.
- F r e m a n t l e W. H.: Sermon I. The Maintenance of the Faith. Preached in Canterbury Cathedral on the Sunday Preceding the Meeting of the Episcopal Conference of 1888, [w:] W. H. F r e m a n t l e, The Present Work of the Anglican Communion, London 1888.
- F r e u d Z.: Człowiek, religia, kultura, Warszawa 1967.
- Poza zasadą przyjemności, Warszawa 1976.
- G i l s o n E.: Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 1960.
- G i n s b e r g M.: On the Diversity of Morals, London 1962.
- G r a n a t W.: Kulturotwórcze wartości chrześcijaństwa. Szkic z teologii kultury, „Zeszyty Naukowe KUL”, 13(1970), nr 3, s. 7-12.
- G r e n s t e d L. W.: A Meditation on Peace, Oxford 1946.
- G u s t a f s o n J. M.: Man – in Light of Social Science and Christian Faith, [w:] Contemporary Religion and Social Responsibility, Ed. N. Brockman, N. Piediscalzi, New York 1973, s. 153-163.
- H a e c k l E.: O pochodzeniu człowieka ze stanowiska dzisiejszej wiedzy. [Odczyt wygłoszony na czwartym Międzynarodowym Kongresie Zoologów w Cambridge 26 sierpnia 1898], Lwów 1901.
- H a r a s i m i u k M.: Kulturotwórcza rola uniwersytetu, [w:] Kultura w kręgu wartości, red. L. Dyczewski, Lublin 2001, s. 98-102.
- H u x l e y T.: Stanowisko „człowieka” w przyrodzie. Trzy rozprawy, Warszawa 1874.
- J e n k s C.: Kultura, Warszawa 1999.

- J e ż y n a K.: Rodzina podmiotem i przedmiotem nowej ewangelizacji, [w:] Człowiek–Miłość–Rodzina, s. 284-285.
- J o u g a n A.: Słownik kościelny łacińsko-polski, Poznań 1958.
- K i r k K. E.: The Threshold of Ethics, London 1928.
- K ł o s k o w s k a A.: Kultura masowa, Warszawa 1980.
- Kultura, [w:] Encyklopedia kultury polskiej XX w., red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991, s. 17-50
- K o w a l c z y k S.: Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki, Lublin 1996.
- Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego, Warszawa.
- K r ą p i e c M. A.: Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka, [w:] J a n P a w e ł II, Mężczyznę i niewiastę stworzył ich, s. 139-184.
- Człowiek w kulturze, Lublin 1999.
- Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej wspólnego dziedzictwa narodów Europy, [w:] Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowo-europejskie. Śladem trzeciej pielgrzymki Jana Pawła II, red M. Radwan, T. Styczeń, Rzym 1988, s. 284-302.
- Człowiek, III: Interpretacja, A. W aspekcie filozoficznym, EK t. 3, kol. 914-917.
- K u m a n i e c k i K.: Słownik łacińsko-polski [b.m.r.w.].
- K u m o r B.: Anglikański Kościół, I: Dzieje, EK t. 1, kol. 579-585.
- L a M e t t r i e J. O. de: Człowiek–maszyna, Warszawa 1925.
- Ł u k a s z y k R.: Anglikański Kościół, VI: Ekumeniczna działalność, EK t. 1, kol. 593-597.
- M a l i n o w s k i B.: A scientific Theory of Culture and other essays, New York 1944.
- M a r i t a i n J.: Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego, Londyn 1946.
- Religia i kultura, Poznań 1937.
- M a r k s K.: Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne, [w:] K. M a r k s, F. E n g e l s, Dzieła, t. 1, Warszawa 1960.
- Maurice, Frederick Denison, [w:] The Oxford Dictionary of the Christian Church, Ed. F. L. Cross, E. A. Livingstone, Oxford 1993, s. 893-894.
- M c D o n a l d J. I.: Crucible of Christian Morality, London–New York 1998.
- M r o c z k o w s k i I.: Teologia moralna a nauki o człowieku, [w:] Tożsamość i metodyka nauczania teologii moralnej. [Materiały ze spotkania naukowego Sekcji Teologów Moralistów Polskich, Zakopane-Księżówka 30.04 – 2.05.1997], red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997, s. 47-62.
- N a g ó r n y J.: Przyszłość Europy z perspektywy *Centesimus annus*, [w:] Europa. Zadanie chrześcijańskie. Księga pamiątkowa z okazji 65. rocznicy urodzin księdza profesora Helmuta Jurosa, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 334-342.
- Trynitarne fundamenty życia moralnego w ujęciu św. Pawła, RTK 29(1982), z. 3, s. 47-56.
- N i e b u h r H. R.: Chrystus a kultura, Kraków 1996.
- N i e t z s c h e F.: Poza dobrem i złem, Warszawa–Kraków 1912.
- Wiedza radosna, Warszawa 1991.
- N o w o s a d S.: Nazwać dobro po imieniu. Sumienie w anglikańskiej teologii moralnej, Lublin 1996.
- Odnowa anglikańskiej teologii moralnej w XX w., Lublin 2001.
- O l e j n i k S.: Znaczenie kulturotwórcze moralności chrześcijańskiej, „Ateneum Kapłańskie”, 76(1984), t. 102, z. 3, s. 433-442.
- O l s z e w s k a D y o n i z i a k B.: Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej, Wrocław 2001.
- P f l a u m G. M.: Geschichte des Wortes „Zivilization”, München 1961.

- P i e s z c z o c h S.: Kulturotwórcza inspiracja i wpływ chrześcijaństwa na rozwój antyku, „Studia Gdańskie” 7(1982-1983), s. 105-128.
- Kulturotwórcza inspiracja i wpływ chrześcijaństwa na rozwój antyku, Poznań 1992.
- P i o t r o w s k i T., S a l o n i Z.: Nowy słownik angielsko-polski, polsko-angielski, cz. 1. Warszawa [b.r.w.], s. 104.
- R o d z i Ń s k i A.: Autonomia kultury i jej granice, „Ateneum Kapłańskie”, 62(1970), t. 74, z. 3, s. 388-394.
- Kultura i cywilizacja, „Zeszyty Naukowe KUL”, 3(1960), nr 2, s. 75-83.
- Na orbitach wartości, Lublin 1998.
- Pojęcie i typy kultury, „Ateneum Kapłańskie”, 62(1970), t. 75, z. 2, s. 191-200.
- S a y e r s D. L.: Towards a Christian Aesthetic, [w:] Our Culture: its Christian Roots and Present Crisis, Ed. V. A. Demant, London 1946, s. 50-69.
- S c h m a u s M.: The Essence of Christianity, Chicago–Dublin–London 1961.
- S c h w e i k e r M.: Responsibility and Christian Ethics, Cambridge 1999.
- S e r e j s k i M. H.: Początki i dzieje słów „kultura” i „cywilizacja” w Polsce, [w:] Przeszłość a terażniejszość. Szkice i studia historiograficzne, Wrocław 1965, s. 237-249.
- S k o r o w s k i H.: Problematyka wojny i pokoju w nauce społecznej Kościoła, „Communio”, 16(1996), nr 4, s. 88-103.
- Słownik angielsko-polski, red. J. Fisiak, Warszawa 1998.
- S t y c z e Ń T.: Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”, [w:] J a n P a w e ł II, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich, s. 85-138.
- Ś w i e ż a w s k i S.: Rola kulturotwórcza chrześcijaństwa, „Ateneum Kapłańskie”, 62(1970), t. 75, z. 2, s. 201-112.
- T r o e l t s c h E.: Protestantism and Progress. A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World, Boston 1958.
- W e k s l e r - W a s z k i n e l R. J.: Chrześcijańska wizja nowego człowieka, [w:] Człowiek sumienia. [Materiały II Spotkań Naukowych w „Hosianum”, czyli XIII Warmińskie Dni Duszpasterskie. Olsztyn 6-8. 09. 1996], red. J. Guzowski, Olsztyn 1997, s. 7-32.
- W i l l i a m s R.: Culture, Glasgow 1981.
- W i s t u b a H.: Człowiek. Kultura. Znaki czasu, Olsztyn 1981.
- Kultura moralna, „Ateneum Kapłańskie”, 62(1970), t. 75, z. 2, s. 228-240.
- Ż y g u l s k i K.: Wstęp do zagadnień kultury, Warszawa 1972.

MAN – SOCIETY – CULTURE
CULTURE-CREATING ROLE OF CHRISTIANITY
IN THE DOCUMENTS OF THE LAMBETH CONFERENCE

S u m m a r y

The culture-creating role of Christian anthropology focuses on the transformation of man – transformation of the way of his thinking, decision making, of the motives that snatch him away from the state of passiveness and make him act. A man innerly transformed still lives in history, but he can see its deeper meaning. Hence culture that stems from the Christian view of man will generate a real personal development both in the spiritual and bodily dimensions. The 19th and 20th century reductionist anthropologies have become a negative example of the

fact that separating the truth about man from the truth about God and the spiritual dimension of life leads to celebrating neither the individual nor the community. Indeed, it has become a source of culture that did not develop man in the full dimension.

Based on the foundations of the revealed truths the new humanism stresses the new ontological quality of the human person that is the basis for recognizing the sanctity of human body and life. However, the „new humanity” is first of all a category of a moral kind that is realized in its relations to other people. The ability to achieve fullness was given to man at the initial stage. To be put into effect, fullness needs the inner transformation of man so that he becomes similar to Christ in His holiness and in His salutary care of others.

Transformation of the mind in the light of revelation of God’s truth, subjecting one’s will to God and building the social order on the foundation of the mystery of the Holy Trinity become a challenge on the way of entering the life of Christ and creating new humanity. Although without man’s involvement in the transformation it cannot be achieved, it is a gift of grace that is revealed when it is assisted by the Holy Spirit and it lets one transcend what on the basis of his own cognitive abilities and his will he may achieve in culture.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: kultura, chrześcijaństwo, człowiek, Konferencja Lambeth.

Key words: Culture, Christianity, human being, Lambeth Conference.