

KS. SŁAWOMIR NOWOSAD

PROTESTANCI WOBEC PRAWA NATURALNEGO

Nieliczne, jak dotąd, przykłady podejmowania w ramach dialogów ekumenicznych rozumienia życia moralnego chrześcijanina pozwalają postawić tezę, że nie dojrzało jeszcze przekonanie o potrzebie takich międzywyznaniowych studiów¹. Wydaje się, że z trudem znajduje sobie miejsce prawda o tym, że otwarcie się na inne niż własna tradycje teologiczne nie tylko nie niesie w sobie zagrożeń, ale przeciwnie, pozwala jaśniej zrozumieć własne przekonania co do wiary i życia moralnego, jak też stwarza okazję do cennej wymiany darów. Parafrazując słowa Jana Pawła II z jego encykliki ekumenicznej, trzeba podkreślić, że poza granicami katolickiej teologii moralnej nie ma próżni teologicznomoralnej². Skoro „dialog ekumeniczny ma charakter wspólnego szukania prawdy”³, spotkanie w dialogu jest owocne dla wszystkich. Można sądzić, że jest to jednym z czynników, które sprawiają nowe zainteresowanie i dowartościowanie problematyki prawa naturalnego wśród

Ks. dr hab. SŁAWOMIR NOWOSAD, prof. KUL – prorektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; kierownik Katedry Teologii Moralnej Ekumenicznej KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: xsn@kul.pl

¹ W zasadzie można mówić jedynie o dwóch przypadkach wspólnego, ekumenicznego zajęcia się moralnością chrześcijańską. Po kilku latach wspólnych dyskusji Anglikańsko-Rzymskokatolicka Międzynarodowa Komisja Teologiczna (ARCIC II) przygotowała dokument pt. *Życie w Chrystusie (Life in Christ: Morals, Communion and the Church)*. London: CHP/CTS 1994). Natomiast rok później ukazał się dokument *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału* (tł. pol. „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 12:1996 nr 2), który był owocem dialogu ekumenicznego Światowej Rady Kościołów i Kościoła rzymskokatolickiego. Por. S. N o w o s a d. *Teologia moralna w kontekście ekumenicznym*. W: *Polska teologia moralna czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*. Red. J. Nagórny, J. Gocko. Lublin 2006 s. 142-145.

² Por. J a n P a w e ł II. Encyklika *Ut unum sint*. Watykan 1995 nr 13.

³ Tamże nr 33.

współczesnych protestantów. Nauka o *lex naturalis* zawsze należała do korpusu chrześcijańskiej wizji życia moralnego, mając swe początki jeszcze w starożytnej myśli grecko-rzymskiej, jednakże właśnie wskutek założeń twórców XVI-wiecznej reformacji doznała poważnego osłabienia, a niekiedy nawet odrzucenia w etyce protestanckiej.

I. PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA REFORMACJI WOBEC ŻYCIA MORALNEGO

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

⁴ Por. jego szerszy wykład na ten temat: *Catholic Ethics and Protestant Ethics*. Philadelphia 1971.

⁵ „As Martin Luther concluded from his experience as a Roman Catholic monk, this focus

Z powodu takich założeń protestantyzm stanął wobec swego zadania określenia miejsca życia moralnego człowieka wierzącego w stosunku do fundamentalnego daru usprawiedliwienia. Chociaż to przekonanie Lutera było zawsze ważne, opinie innych reformatorów czy późniejszych teologów mogły od tego odbiegać. Widać to choćby w kontekście rozumienia tzw. zastosowania prawa. Dla Lutra prawo miało dwojaki sens – z jednej strony było duchowym przewodnikiem do Chrystusowej łaski, w świetle której człowiek dostrzegał swoją rzeczywistą grzeszność i w konsekwencji konieczność łaski, natomiast z drugiej strony prawo pozwalało człowiekowi zachować pewną kontrolę nad własnym nieumiarkowaniem, zwłaszcza w życiu społecznym. Trzecie zastosowanie prawa, nieuznawane przez Lutera, a podkreślane przez Kalwina, polegało na tym, że wskazywało ono człowiekowi wolę Bożą i pozwalało w jej świetle rozpoznać, co powinien czynić (czyli jakie uczynki spełniać), a tym samym akcentowało posłuszeństwo. Dla Lutra takie rozumowanie mogło rodzić niepokój co do rzeczywistej wolności wiary i jakby nadawało znaczenie określone postępowaniu.

Ponieważ także po usprawiedliwieniu człowiek pozostaje grzesznikiem (*simul iustus et peccator*), łaska, choć rzeczywista, jest dla człowieka czymś zewnętrznym, nie sięga bowiem jego wnętrza w taki sposób, by je trwale przemienić i w człowieku zamieszkać. S. T. Pinckaers zwraca uwagę, że właśnie takie rozumienie łaski i jej działania doprowadziło w konsekwencji do szeregu innych przekonań, które bardziej czy mniej stały się charakterystyczne dla protestantyzmu i odbiegały od dotychczasowej (tradycyjnej) nauki chrześcijańskiej⁶ To „osłabienie” życia moralnego na rzecz nadania wyjątkowego statusu wierze oznaczało zerwanie z wcześniejszą wizją życia moralnego, sięgającą patrystyki czy myśli św. Tomasza z Akwinu. Sama sprawiedliwość stała się zewnętrzną wobec człowieka, gdyż nie może w niego wniknąć, by go odmienić wewnętrznie. Choć usprawiedliwiony, chrześcijanin nadal jest grzesznikiem. Z kolei oznacza to negację łaski uświęcającej, która byłaby wlana do duszy, „by ją uleczyć z grzechu i uświęcić [...] udoskonalającą samą duszę, by uzdolnić ją do życia z Bogiem i do działania mocą Jego miłości”⁷ Podobnie cnoty,

on sinful acts and religious duties led to a preoccupation with oneself instead of leading to the new world of grace revealed in Jesus Christ [...]. But what was most important was accepting that we are accepted and brought into relationship to God apart from our own effort and work” T. F. S e d g w i c k. *The Christian Moral Life: Practices of Piety*. Grand Rapids 1999 s. 18. Por. S. N o w o s a d. *Etyka w ujęciu protestanckim*. RT 53:2006 z. 3 s. 154.

⁶ Por. *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*. Tł. A. Kuryś. Poznań 1994 s. 262-263.

⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego* nr 1999-2000.

szczególnie teologalne jako nadprzyrodzone uzdolnienia do dobra, traktowane są nieufnie, skoro niosą w sobie współpracę i dążenie człowieka do wzrostu moralnego. Zanegowane, a przynajmniej podejrzane są takie rzeczywistości, jak świętość i uświęcenie, bo mogłyby one naruszać wystarczalność samej ufnej wiary. Świętość przysługuje tylko samemu Bogu, a w żaden sposób nie odnosi się do człowieka. Człowiek nie może więc doświadczać nadzwyczajnej łaski prowadzącej do jego szczególnego uświęcenia i nie można mówić o jakiejś czci oddawanej takim świętym. Cześć i kult przysługują jedynie samemu Bogu. W dalszej konsekwencji zostaje podważona mistyka jako czysto ludzki i nieuprawniony wysiłek poznania i sięgnięcia Boga. Nie ma tu miejsca na cnoty, ani na ascezę. Stąd życie monastyczne czy zakonne jawi się również jako niewłaściwe, skoro wyraża się poprzez praktyki ascetyczne czy modlitwę kontemplacyjną, co ma doprowadzić do osiągnięcia świętości. Ostatecznie nawet sama teologia, jako wysiłek i dzieło ludzkiego intelektu, pozostaje tylko ludzkim dążeniem i jako takie ma względną, jedynie ludzką wartość.

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

⁸ Por. W B e a c h. *Christian Ethics in the Protestant Tradition*. Atlanta 1988 s. 22-31.

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

dobroć jego czynów zależy od zgodności z danym w stworzeniu Bożym porządkiem¹⁰ Wydaje się, że pozwala to mówić o istnieniu jakiegoś naturalnego ładu i prawa.

Ważnym elementem refleksji chrześcijańskiej zawsze był namysł nad istotą człowieczeństwa. Filozofowie czy teologowie często widzieli tę istotę w ludzkim intelekcie, a więc zdolności poznawczej człowieka. Jakkolwiek myśl chrześcijańska sięga jeszcze głębszych warstw człowieczeństwa i akcentuje zwłaszcza ludzkie serce czy wolę. Albowiem to w sercu rozstrzyga się decyzja miłości, za którą stoi określony wybór przedmiotu miłości. W ten sposób jako *homo amans* człowiek wyraża i nadaje kształt temu, co w nim najbardziej ludzkie. Płynie z tego oczywista implikacja dla życia moralnego, gdzie wartość ludzkich czynów określona zostaje przede wszystkim przez to, ku czemu zwraca się wola i co obiera jako przedmiot miłości. To interesująca sugestia W. Beacha, gdyż może oznaczać wskazanie na przedmiot jako najbardziej decydujący element o dobroci lub złości moralnej ludzkiego działania¹¹ Ponadto ważny aspekt chrześcijańskiej antropologii zawiera się w uznaniu społecznego charakteru stworzonej ludzkiej natury. Człowiek istnieje zawsze jako osoba-w-społeczności, z czego też da się wyprowadzić wniosek, że etyka chrześcijańska jest zawsze społeczna. Koniecznej i fundamentalnej relacji człowieka jako stworzenia do swego Stwórcy musi zawsze towarzyszyć uznanie jego koniecznych relacji międzyosobowych.

Szczególnie charakterystyczne dla tradycji reformacyjnej jest podkreślanie wyjątkowej władzy Boga w relacji do całego stworzenia. To oznacza, że w kontekście przymierza – jako podstawowego pojęcia dla zrozumienia relacji między Bogiem a ludźmi – podkreśla się, że to Bóg ustala warunki tych relacji¹². Warunkiem zawarcia przymierza jest szczególne uzdolnienie czło-

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

¹¹ Co, przy właściwej interpretacji, jest bliskie nauczaniu *Veritatis splendor*, gdzie Jan Paweł II pisze: „Moralność ludzkiego czynu zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę (nr 78). Szersza analiza tego tekstu por.: S. N o w o s a d. *Prawda człowieka – prawda jego działania*. W: *Antropologia teologiczno-moralna. Koncepcje, kontrowersje, inspiracje*. Red. I. Mroczkowski, J. Sobkowiak. Warszawa 2008 s. 68-73.

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

wieka przez Stwórcę dzięki obdarowaniu go wolnością. Objawienie Boże poucza jednak, że człowiek poważnie nadużył tego daru, stąd tak podkreślane w teologii i etyce protestanckiej pojęcie grzechu. Jego istotna treść to pycha¹³, która doprowadziła człowieka do buntu przeciw Bogu i zerwania przymierza, do naruszenia wewnętrznego ładu w ludzkim sercu i wspólnoty z innymi oraz resztą stworzenia. Grzech jako nieposłuszeństwo człowieka wobec Bożych przykazań prowadzi do „niepowstrzymanych konsekwencji”, które nietrudno dostrzec w całym stworzonym świecie. Akcentowanie grzechu i jego skutków nadaje etycznej wizji poreformacyjnej wydźwięk pesymistyczny. Zakres i głębia tego pesymizmu mogą się różnić, ale niemal zawsze implikują poważne osłabienie, albo i zniszczenie naturalnych zdolności do poznania i działania moralnego. To jedna z głównych przyczyn protestanckich wątpliwości co do znaczenia, a nawet istnienia naturalnego prawa moralnego.

Dla wizji życia moralnego ważne są też przekonania z zakresu soteriologii, gdzie podkreśla się, że Bóg jest dla człowieka nie tylko Stwórcą i Sędzią, ale także Zbawcą. Jest bowiem Bogiem łaski¹⁴. Grzeszny człowiek ma więc szansę powrócić do łączności z Bogiem, odzyskując harmonię i pokój dzięki Jego łasce. W tradycji protestanckiej mocno podkreśla się całkowitą darmość łaski, która wprowadza człowieka w nowe życie, życie łaski i prawdziwej wolności, a więc i moralnej odpowiedzialności. Nurt reformowany (kalwiński) odróżnia tu łaskę powszechną od specjalnej. Ta pierwsza to zaufanie, że Boże wsparcie prowadzi ludzi na przykład do zgody i pokoju, a nie do wojny, do pojednania, a nie do podziałów. Natomiast łaska specjalna to sam Jezus Chrystus i Jego dzieło odkupienia ofiarowane człowiekowi. W ujęciach bardziej ewangelikalnych podkreśla się, że dzięki takiej łasce człowiek wstępuje na drogę prawdziwej doskonałości, która wyraża się w jego dobrych czynach spełnianych z wdzięczności ku Bogu. Dla pełni wiary konieczne jest uwzględnienie wymiaru eschatologicznego życia z wiary, który wyraża ukierunkowanie ludzkiej historii ku wieczności. W ujęciu liberalnym (np. tzw. ewangelii społecznej) akcentowało się optymistyczne przekonanie o stopnio-

ziemi, którą idziecie posiąść, po przejściu Jordanu” Pwt 30, 15-18.

¹³ To akcenty wyraźnie augustyńskie. W XX w. wyjątkowo mocno o skutkach grzechu pierwotnego dla życia społecznego pisał Reinhold Niebuhr. Por. J. P. W o g a m a n. *Christian Ethics: A Historical Introduction*. Louisville 1993 s. 217-220.

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

wej przemianie świata na kształt królestwa Bożego, czym zachwiało jednak doświadczenie tragicznych wojen w XX w. W nurcie tradycyjnym podkreśla się raczej nieustanne istnienie w świecie dobra i zła, co potwierdza choćby współczesny rozwój nauki i postęp techniczny, gdzie dobrym osiągnięciom stale towarzyszą nadużycia i zagrożenia. Dla etyki oznacza to podkreślanie raczej wiary niż nadziei jako motywacji dla moralnego działania. To nie nadzieja na usunięcie zła z ludzkiego świata ma motywować ludzkie działanie, ale wiara w Boga jako Sędziego i Odkupiciela, a więc ostatecznego Pana całego stworzenia. Stąd ze strony człowieka konieczna jest postawa posłuszeństwa w odpowiedzi na Boże wezwania i wierności w szukaniu jego królestwa i sprawiedliwości. Właśnie rozpoznanie i spełnianie woli Bożej tu i teraz decyduje o moralnej wartości ludzkich czynów (jest to życie ufną wiarą), a nie to, jak na końcu wypełni się historia świata (ku czemu zwraca się nadzieja)¹⁵

II. ROZUMIENIE PRAWA NATURALNEGO

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

Marcin Luter w kilku miejscach wyraźnie wskazuje na znaczenie prawa natury, które jest wcześniejsze niż prawo Mojżeszowe wraz z Dekalogiem. Przykazania w swej istocie nie przynoszą niczego nowego, pozostając

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

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

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

Podobnie u Jana Kalwina można znaleźć teksty, które wyrażają jego zgodę na istnienie i istotną rolę prawa naturalnego w życiu ludzi, zwłaszcza na płaszczyźnie społecznej. Jakkolwiek ze względu na jego szczególnie pesymistyczne przekonanie o stanie człowieka *post lapsum*, rozumienie i uznanie tego prawa nie jest jednoznaczne. Ludzka natura po grzechu jest „wypaczona i zdegenerowana”, ale obraz Boży nie został w niej „całkowicie unicestwiony i zniszczony”, dlatego należy uznać, że „prawo naturalne wystarczająco poucza ludzi we właściwym postępowaniu”¹⁸ Równocześnie Kalwin odrzuca tak pełną i „optymistyczną” wizję prawa naturalnego, jaką przedstawił Akwinata. Stąd podkreśla, że to prawo musi być widziane jako zakorzenione w Objawieniu, a nie poza nim, że jest wrodzone człowiekowi, a nie poznawane poprzez obserwację czy doświadczenie, a w końcu że jest niekompletne¹⁹ Współczesne badania nad myślą Kalwina w tym względzie stawiają przede wszystkim pytanie o wewnętrzną zgodność jego całościowej wizji teologicznej, albowiem wydaje się niekiedy, że pewne tezy pozostają w sprzeczności w stosunku do innych. Dla przykładu można u Kalwina znaleźć jednoznaczne potępienie naturalnych darów człowieka (rozum, sumienie, wola) po grzechu pierworodnym, które czynią człowieka tym bardziej win-

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

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

¹⁹ Por. C. F. H. H e n r y. *Natural Law and a Nihilistic Culture*. „First Things” 1995 nr 49 (styczeń) s. 56; N o w o s a d. *Etyka w ujęciu protestanckim* s. 161-162.

nym przed Bogiem. Jednocześnie w jego pismach wielokrotnie pojawiają się takie sformułowania, jak: *natura docet, natura dictat, sensus naturae, naturae ordo, lex naturae* czy po prostu *ordo*²⁰

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

Myśl protestancka porzuciła ideę prawa naturalnego jako skutek oświecenia, zwłaszcza ówczesnej filozofii utylitarystycznej i pozytywistycznej. Doszło wtedy nie tylko do zakwestionowania wiary w Boskie objawienie Biblii i nadprzyrodzony charakter Kościoła, ale również do podważenia zdolności ludzkiego rozumu do rozpoznania naturalnego porządku moralnego. Oznaczało to zakwestionowanie religijnych i metafizycznych fundamentów sprawiedliwości, a tym, co wyznaczało ład życia, stało się jedynie uchwalone przez ludzi prawo. Zrodziło to podstawy pozytywizmu prawnego, a więc przekonanie, że o prawnym (i moralnym) kształcie życia decyduje sam człowiek²². Nie ma tu więc miejsca na obiektywny porządek wartości i norm życia, które byłyby wpisane w ludzką naturę i poznawane na drodze rozumowej.

To wyraźnie negatywne podejście do prawa naturalnego zostało zachwiane przez tragiczne doświadczenia XX wieku, zwłaszcza przez II wojnę światową.

²⁰ Por. S. E. S c h r e i n e r. *Calvin's Use of Natural Law. W: A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law.* Red. M. Cromartie. Grand Rapids 1997 s. 51-76 oraz odpowiedź do tego tekstu: T. G e o r g e. *A Response.* W: tamże s. 77-83. Godna uwagi jest także wcześniejsza książka Schreiner: *The Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin.* Durham, N.C. 1991.

²¹ Por. C h a r l e s. *Protestants and Natural Law* s. 52.

²² Co w konsekwencji doprowadziło do stworzenia idei państwa totalitarnego, które dla swoich celów używa prawa jako instrumentu niczym nieograniczonej władzy. M. B. Crowe pisze: „The nineteenth century saw the virtual eclipse of the notion – or rather the eclipse of the eighteenth century rationalist natural law, which proved quite unable to resist the criticism of the nineteenth century historical schools of jurisprudence and positivist philosophy” *The Pursuit of the Natural Law.* W: *Natural Law and Theology [Readings in Moral Theology nr 7].* Red. C. E. Curran, R. A. McCormick. New York/Mahwah 1991 s. 297.

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

Szczególnie głośna krytyka doktryny prawa naturalnego w XX wieku pochodzi od K. Bartha. Dla niego istnieje jedynie etyka, która opiera się na nakazie żywego Boga, a ten poznawany jest przez człowieka jedynie poprzez objawione słowo Boże. To słowo ma zawsze charakter indywidualny i konkretny – mówi człowiekowi, co tu i teraz ma czynić. Takie ujęcie dało podstawy dla etyki sytuacyjnej, później zbudowanej przez J. Fletchera czy J. Robinsona. Jeśli to tylko słowo Boże jest dla człowieka zobowiązującym przykazaniem, istnieje jedynie etyka słowa Bożego. Taka etyka chrześcijańska nie jest rodzajem etyki w ogóle, ale jest jedyną autentyczną etyką. Etyka jest więc od Boga, została dana ludziom z Bożej łaski i ukazana w Jezusie Chrystusie. W istocie więc poza Chrystusem nie ma etyki. Wola Boża, którą przekazuje słowo Biblii, ma pierwszeństwo przed wszelkim prawem i nie da się wyrazić w formie jakiegoś zestawu zasad czy ideałów moralnych (stąd traci znaczenie wszelka tradycyjna teologia moralna). Takie przekonania doprowadziły w XX-wiecznej teologii protestanckiej do powrotu do autorytetu słowa Bożego i absolutnych norm moralnych objawionych w Biblii. Barth dostrzegał coś takiego jak prawo naturalne czy tradycyjnie luterański „porządek stworzenia”, ale widział w tym zdradliwą pokusę ludzkiej autonomii i religii naturalnej. Według niego stał za tym zsekularyzowany, autonomiczny humanizm, który można nazwać nawet „barbarzyństwem” czy „koniem trojańskim” wewnątrz chrześcijaństwa, gdyż narusza absolutną władzę Chrystusa. Porządek

²³ „Natural law came to be seen as a kind of necessary evil, or an illegitimate child who could not be completely abandoned, but whose rights must be severely restricted” C. E. B r a a t e n. *Protestants and Natural Law*. „First Things” 1992 nr 19 (styczeń) s. 22. P o r t e n ż e. *A Response*. W: *A Preserving Grace* s. 32-33.

natury w żaden sposób nie odśłania ładu moralnego, który poznawalny jest tylko z objawionego słowa i z Chrystusa. Dlatego „Bóg prawa naturalnego nie może być Bogiem Biblii”²⁴

Podobnie przeciwny idei prawa naturalnego był J. Ellul, francuski teolog i filozof, którego teologiczna wizja sprawiedliwości i prawa była całkowicie oparta na chrystologii. Odkupieńczy akt Chrystusa postawił wszystkich ludzi w obiektywnie nowej sytuacji, wskutek czego wszystko, w tym prawo naturalne, nabrało względnego charakteru i winno być odczytywane w świetle usprawiedliwienia²⁵ Wśród etyków amerykańskich zdecydowanie krytyczni wobec prawa naturalnego są m.in. P. Lehmann, S. Hauerwas i J. H. Yoder. Lehmann głosił „etykę *koinonia*”, czyli wspólnoty Kościoła jako Ciała Chrystusa. Etyka chrześcijańska jest etyką tej wspólnoty ludzi wierzących związanych z Chrystusem i uobecniających Go w świecie. Etyka jest więc w istocie rzeczywistością najgłębiej teologiczną, dlatego wszelkie etyczne pytania chrześcijanina mogą znaleźć odpowiedź jedynie w relacji do Chrystusa i w Jego Kościele, a nie w ramach jakiegoś racjonalnego, niezależnego ładu naturalnego²⁶ Z kolei metodysta Hauerwas akcentuje postać Chrystusa jako jedyne centrum wiary i życia chrześcijańskiego. Etyka chrześcijanina to etyka samego Jezusa, który ogłasza i realizuje Królestwo Boże na ziemi. Stąd zasady moralne dają się pojąć tylko w świetle wiary, a nie poza nią, co usiłuje czynić doktryna prawa naturalnego. Autentycznie chrześcijańska etyka nie może więc odwoływać się i opierać na niezależnym i samowystarczalnym prawie naturalnym. Dodatkowym argumentem przeciwko tej koncepcji jest dla Hauerwasa – pacyfisty zarzut, że tradycja prawnonaturalna wypracowała i głosi usprawiedliwienie dla używania przemocy w postaci teorii wojny sprawiedliwej. A to jest niedopuszczalnym „kompromisem z grzechem”²⁷

²⁴ „He saw natural law as the self-assertion of autonomous humanity and natural religion, and, for this reason, he felt he had to speak an irreconcilable no to every attempt to derive ethical norms either from the orders of creation, as Lutherans did, or from nature, as Catholics did” B r a t e n. *Protestants and Natural Law* s. 21. P o r. C h a r l e s. *Protestants and Natural Law* s. 53; W o g a m a n. *Christian Ethics* s. 221-222.

²⁵ P o r. j e g o *The Theological Foundations of Law*. London 1961 i *The Ethics of Freedom*. London 1976.

²⁶ „Christian ethics, as a theological discipline, is a reflection upon the question, and its answer: What am I, as a believer in Jesus Christ and as a member of his Church, to do? To undertake the reflection upon and analysis of the question and its answer – this is Christian ethics” P. L. L e h m a n n. *Ethics in a Christian Context*. London 1963 s. 25.

²⁷ „The Christian savoir story and ethic is that of Jesus himself. Jesus determines the story as the crucial person in the story” S. H a u e r w a s. *A Community of Character: Towards a Constructive Christian Social Ethics*. Notre Dame 1981 s. 43. P o r. C h a r l e s. *Protestants*

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

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

and Natural Law s. 54. Hauerwas krytykuje ideę prawa naturalnego najwyraźniej w dwóch pracach: *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame 1983 i *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics*. Notre Dame 1977. Por. gruntowne studium wizji etycznej Hauerwasa: B. S t e p h e n. *Christian Ethics between Withdrawal and Assimilation: A Critical Appraisal of the Ecclesio-Centric Ethics of Stanley Hauerwas*. Leuven 2007.

²⁸ „If our understanding of the cross were properly formed, we would avoid the triumphalist temptation and assume our place, with the crucified Lamb, in opposition to the powers in whatever form they may appear” C h a r l e s. *Protestants and Natural Law* s. 53. Swoje poglądy Yoder najpełniej wyraził w *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids 1972.

²⁹ „The good is that which God does; the goodness of man can be no other than letting himself be placed within the activity of God. That is what believing means in the New Testament. And this faith is the principle of ‘ethics’” E. B r u n n e r. *The Divine Imperative*. London 1937 s. 55.

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

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

Jeszcze inną drogą do uznania pewnego znaczenia prawa naturalnego jest ukazanie człowieka nawet po grzechu jako żyjącego w dwojakiej relacji – przed Bogiem (*coram Deo*) i przed ludźmi (*coram hominibus*). E. Schlink,

³⁰ Szerzej na temat anglikańskiego rozumienia prawa naturalnego por.: S. N o w o s a d. *Natural Law in the 20th c. Renewal of Anglican Moral Theology*. W: *Das Naturrecht und Europa*. [Ad fontes. Schriften zur Philosophie. Hrsg. T. Guz. Band 3]. Red. T. Guz. Frankfurt am Main 2007 s. 443-462.

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

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

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

³² Por. B r a a t e n, *Protestants and Natural Law* s. 24. Spośród książek E. Schlinka por. m.in.: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*. München 1946; *The Coming Christ and the Coming Church*. Edinburgh–London 1967.

³³ Por. B r a a t e n, *Protestants and Natural Law* s. 24-26.

racjonalnego ustalenia ogólnych i trwałych zasad działania nie ma mowy o współdziałaniu z niechrześcijanami.

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

*

Obecna w chrześcijaństwie od początku koncepcja prawa naturalnego, które pozwala wszystkim, także niewierzącym, poznać Boga i Boży ład życia, staje się ostatnio nową płaszczyzną dialogu między katolikami i protestanta-

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

mi. Przychylniej i ufniej wyznania poreformacyjne zdają się otwierać na tę ideę, uznając jej sens i znaczenie tak dla wizji teologicznej, jak i dla umocnienia odpowiedzialności za świat, zleconej Kościołowi przez samego Boga. Liczne aspekty wspólnego i zgodnego ujmowania problematyki prawnonaturalnej w widoczny sposób potwierdzają, że w istocie więcej łączy wszystkich uczniów Chrystusa, niż ich dzieli.

BIBLIOGRAFIA

- B e a c h W.:** Christian Ethics in the Protestant Tradition. Atlanta: John Knox Press 1988.
- B r a a t e n C. E.:** Protestants and Natural Law. „First Things” 1992 nr 19 (styczeń) s. 20-26.
- B r a a t e n C. E.:** A Response. W: A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law. Red. M. Cromartie. Grand Rapids: Eerdmans 1997 s. 31-40.
- C h a r l e s J. D.:** Protestants and Natural Law. „First Things” 2006 nr 168 (grudzień) s. 50-56.
- C r o w e M. B.:** The Pursuit of the Natural Law. W: Natural Law and Theology [Readings in Moral Theology nr 7]. Red. C. E. Curran. R. A. McCormick. New York/Mahwah: Paulist Press 1991 s. 296-332.
- N o w o s a d S.:** Etyka w ujęciu protestanckim. RT 53:2006 z. 3 s. 153-170.
- N o w o s a d S.:** Natural Law in the 20th c. Renewal of Anglican Moral Theology. W: Das Naturrecht und Europa. [Ad fontes. Schriften zur Philosophie. Hrsg. T. Guz. Band 3]. Red. T. Guz. Frankfurt am Main: Peter Lang 2007 s. 443-462.
- P i c k a e r s S. T.:** Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia. Tł. A. Kuryś. Poznań: W drodze 1994.
- S e d g w i c k T. F.:** The Christian Moral Life: Practices of Piety. Grand Rapids: Eerdmans 1999.
- S c h r e i n e r S. E.:** Calvin’s Use of Natural Law. W: A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law s. 51-76.
- W o g a m a n J. P.:** Christian Ethics: A Historical Introduction. Louisville: Westminster/John Knox Press 1993.

PROTESTANTS TOWARDS NATURAL LAW

S u m m a r y

Contrary to a long-standing conviction that Protestants reject natural law, this paper focuses at demonstrating that the natural law doctrine has its place in the post-Reformation tradition. It is becoming not only a subject of ecumenical discussions between Protestants and Catholics, but for Protestants also increasingly proves to be an essential in the cooperation with the non-Christian world. This paper first sets forth major faith-premises of Protestant Christian ethics

which relate to epistemology, anthropology, soteriology, covenant theology and human sin. Then Protestants' understanding of natural law in its variety is being set out, starting with M. Luther and J. Calvin who in fact never rejected natural law. Out of many contemporary Protestant theologians and ethicists some accept the idea and even develop it (e.g. E. Brunner, J. Charles, C. Braaten, Anglican moral theologians), others are more critical toward the concept or even totally repudiate its meaning in their theologies or ethics (e.g. K. Barth, J. Yoder, S. Hauerwas).

Summarized by Sławomir Nowosad

Słowa kluczowe: protestantyzm, etyka, prawo naturalne.

Key words: Protestantism, ethics, natural law.