

JAKUB KLOC-KONKOŁOWICZ¹

Reformacja jako proces ,uetycznienia’ świata. Hegłowska hermeneutyka reformacji w *Wykładach z filozofii dziejów*

Słowa kluczowe: reformacja, hermeneutyka, wolność, racjonalność, etyczność, subiektywność

Key words: reformation, hermeneutics, freedom, rationality, ethics, subjectivity

Streszczenie

Celem artykułu jest rekonstrukcja najważniejszych twierdzeń Hegła na temat reformacji, przedstawionych w jego *Wykładach z filozofii dziejów*. Zdaniem Hegła, emancyperyjny sens reformacji nie wypełnia się wyłącznie w dziele uwolnienia ludzkiej subiektywności od przemożnej władzy tego, co zewnętrzne. Uwolnione z więzów zewnętrznego autorytetu podmioty nie tylko aktywnie przekształcają świat, ale traktują podejmowane w nim praktyki i budowane w nim instytucje jako wyraz tej samej prawdy i tego samego dobra, które odkrywają w swoim wnętrzu. Koncepcja refleksyjnego uetycznienia świata skonfrontowana zostaje z interpretacją Maxa Webera, wiążącego zjawisko reformacji z uwolnieniem dynamiki ekonomiczno-instrumentalnej racjonalności. Pójście tropem Hegłowskiej hermeneutyki reformacji pozwala natomiast rozumieć tę ostatnią nie tylko jako źródło racjonalno-technicznej organizacji nowoczesnego świata, lecz także jako źródło jego do głębi etycznego charakteru.

Abstract

The aim of the article is to reconstruct the main claims made by Hegel about reformation as presented in his *Lectures on the Philosophy of History*. According to Hegel, the emancipatory meaning of reformation fulfils itself not simply in the act of setting the human subjectivity free from the overwhelming power of the external. The subjects, liberated from

¹ Dr hab. Jakub Kloc-Konkołowicz jest adiunktem w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

the bonds of the external authority, then not only actively transform the world, but also conceive of the practices they undertake as expression of the same truth and good they discover in themselves. This concept of the reflexive 'ethicization' of the world is confronted with the interpretation of Max Weber who connects the phenomenon of reformation with the unleashing of the dynamics of economic-instrumental rationality. Contrary to that, following in Hegel's footsteps enables us to understand reformation not only as the source of the rational-technical organization of the modern world, but also as the source of its deeply ethical nature.

Pomysł sięgnięcia po Hegłowską wykładnię przemian historyczno-kulturowych wywołanych przez reformację może budzić niejakie zdziwienie. Hegłowska historiozofia uchodzi przecież za przykład spekulatywnej teorii, doszukującej się w dziejach teleologicznego sensu. My natomiast żyjemy w czasach, w których tego rodzaju nadające historii sens narracje zostały poddane fundamentalnej krytyce ze wszystkich już chyba możliwych punktów widzenia: postmodernistycznego, postkolonialnego, posthistorycznego, etc. Nie próbując dokonać rehabilitacji Hegłowskiej historiozofii, co byłoby zadaniem z pewnością wymagającym więcej miejsca i wysiłku, spróbuję jednak pokazać, w jakim sensie perspektywa ta może się okazać pod pewnymi względami atrakcyjna i jakich wglądów poznawczych – nie tylko w odniesieniu do historycznej roli odegranej przez reformację – może ona dostarczyć.

Hegel interpretuje zjawisko reformacji w końcowych partiach *Wykładów z filozofii dziejów*, wygłaszanych przez niego w Berlinie w latach 1822-1831. Zajmuje się tym zjawiskiem w różnych wymiarach: traktuje je jednocześnie jako fenomen teologiczny, filozoficzny, historyczny, kulturowy i polityczny. Często krytykowana holistyczna narracja filozoficzna Hegla może być przez nas postrzegana jako wielki atut: zamiast jednostronnej interpretacji – historycznej, socjologicznej czy teologicznej – proponuje nam bowiem Hegel globalne spojrzenie na fenomen reformacji, które lepiej pozwala zrozumieć jej źródła, przebieg i wpływ na losy Zachodu. Hegel nie analizuje bowiem po kolei szczegółowych aspektów tej religijnej formacji, lecz próbuje ogarnąć ją syntetyzującym

spojrzeniem. Poszukuje ogólnej zasady, którą owa formacja realizuje w świecie, zasady stanowiącej niejako dziejową rację jej zaistnienia i rozwoju. Rozwój ten jest przy tym traktowany w sposób szeroki, niezawężający, dzięki czemu możliwe staje się powiązanie w obrębie Hegłowskiej refleksji zjawiska reformacji z innymi epokowymi wydarzeniami, jak choćby z oświeceniem czy rewolucją. Wszystkie szczegółowe aspekty reformacji – teologiczne, historyczne, polityczne – zostają tu podporządkowane podstawowej zasadzie tego religijnego ruchu, zasadzie, której sens i znaczenie daleko wykracza poza konfesyjne stanowiska i spory. To zatem, co zazwyczaj krytykowane jest jako totalizujące spojrzenie myśliciela-idealisty, może okazać się cennym wglądem dla kogoś poszukującego rozumienia sensu określonej formacji kulturowej.

Skoro zaś już mowa o *próbie zrozumienia sensu*: tak właśnie, najogólniej, chciałbym posługiwać się pojęciem hermeneutyki, którego użyłem w tytule niniejszego artykułu. Jasne jest bowiem, że Hegel nie stosował pojęcia hermeneutyki jako pojęcia technicznego swojej filozofii. Jestem jednak przeświadczony, że klasyczna metoda hermeneutyczna nie jest obca ani duchowi, ani literze Hegłowskich pism. Postaram się zatem ukazać Hegłowską narrację historiozoficzną jako próbę filozoficzno-dziejowej hermeneutyki reformacji. I tak, by posłużyć się kategoriami zaczerpniętymi z klasycznej już koncepcji *koła hermeneutycznego*, do swojej interpretacji zjawiska reformacji przystępuje Hegel z pewnym *wstępnym rozumieniem* sensu owego zjawiska. Czyni to, wpisując je w swoją ogólną interpretację dziejów powszechnych, które we wstępie do omawianych wykładów definiuje jako „postęp w uświadomieniu wolności” (Hegel 1958a, 29). A jednak – znów w zgodzie ze wspomnianą figurą koła hermeneutycznego – przeprowadzając konkretną analizę, Hegel zakłada, że pełen sens badanego zjawiska ma się dopiero wykryć mocą jego immanentnej dynamiki, nie zaś zostać bezceremonialnie narzucony z zewnątrz owemu zjawisku przez teoretyka. Takie jest właśnie źródłowe znaczenie Hegłowskiej kategorii dialektyki. Wielokrotnie dezinterpretowana jako nieszczęsna „triada”, złożona z tezy,

antytezy i syntezy, jest ona bowiem tak naprawdę pełnym sprzeczności ruchem samego przedmiotu – i zarazem pełnym sprzeczności ruchem pojęć, w jakich ten przedmiot się wyraża i w jakich go uchwytujemy, nadając mu sens. Filozofia ma wedle Hegla ujmować przedmiot pojęciowo, ale jednocześnie jej pojęcia nie mają być czymś abstrakcyjnym, lecz właśnie ściśle splecionym z dynamiką przedmiotu. We wstępie do *Zasad filozofii prawa* czytamy:

Filozofia zajmuje się ideami, a przeto nie tym, co zwykło nazywać się tylko pojęciami; przeciwnie, wykazuje ona raczej jednostronność i nieprawdziwość takich „tylko pojęć” oraz to, że jedynie pojęcie (nie to, co się często w ten sposób nazywa, chociaż jest tylko abstrakcyjnym określeniem rozsądkowym) jest właśnie tym, co posiada rzeczywistość i to mianowicie w ten sposób, że samo ją sobie nadaje (Hegel 1969, 23).

Ten samoistny ruch ściśle ze sobą splecionych: przedmiotu i pojęcia ma właśnie hermeneutyczną strukturę. Po pierwsze dlatego, że wydobywane w tym ruchu kolejne określenia modyfikują i doprecyzowują wyjściowe założenia, a po drugie dlatego, że jego celem nie jest dowiedzenie z góry założonych tez, lecz umożliwienie obserwatorowi wydobycia sensu obserwowanego zjawiska stopniowo krystalizującego się mocą własnej dynamiki.

Owa hermeneutyka ma przy tym za zadanie wpisanie tak wydobytego sensu w pojęciową ramę dziejów europejskiej duchowości i kultury. Dlatego też moglibyśmy określić ją mianem *hermeneutyki wolności i racjonalności*. Zwróćmy bowiem uwagę, że na sensotwórczy ‚wektor’ historii, jakim jest zdaniem Hegla wspomniany ‚postęp w uświadomieniu wolności’, składają się dwa kluczowe elementy: praktyczny (*wolność* jednostki, pojmowana jako jej autonomia), ale także i kognitywny (*świadomość* tej jednostki, która stopniowo przekształca się w intersubiektywnie pojmowaną rozumność). Pytanie brzmi tu zatem: w jaki sposób i w jakim sensie wydarzenie reformacji oraz jej rozwój przyczyniają się do wzrostu wolności i racjonalności zachodniego podmiotu? Jakie zasady

wprowadzane na scenę światowych dziejów przez reformację stają się podstawą dalszych emancypacyjnych kroków mieszkańców kulturowego obszaru Zachodu?

Poczyniwszy te metodologiczne ustalenia, zamierzam w pierwszej części artykułu (1.) zrekonstruować podstawową zasadę „wewnętrznej wolności jednostki”, która zdaniem Hegla znajduje wyraz w historycznym wydarzeniu reformacji. W drugiej części artykułu (2.) postaram się natomiast pokazać, na czym polega postulowany przez Hegla proces „etycznienia” świata zewnętrznego przez reformację. I wreszcie, w ostatniej części artykułu (3.) spróbuję wskazać, w jakim sensie Hegłowska interpretacja różni się od znanej Weberowskiej teorii protestantyzmu jako wehikułu pewnej formy racjonalności instrumentalnej. Rozważę też pokrótce, jakie istotne modyfikacje wyniknęłyby dla współczesnej dyskusji wokół racjonalności (w szczególności w odniesieniu do Habermasowskiej koncepcji rozumu komunikacyjnego), gdyby za jej podstawę uznać Hegłowską, nie zaś Weberowską, teorię religijnej racjonalizacji obrazów świata za sprawą reformacji.

1. Wyłączenie zewnętrżności, czyli: to, co rzeczywiste, ale niezmysłowe.

W swojej analizie reformacji wychodzi Hegel od mało kontrowersyjnego stwierdzenia, że jej bezpośrednią przyczyną było panujące w Kościele powszechnym zepsucie (por. Hegel 1958b, 295). Co ciekawe jednak, Hegel uznaje, że zepsucie to nie było efektem przypadku, błędnych decyzji czy etycznego rozprzężenia; poszukuje raczej zasady owego zepsucia, która, jego zdaniem, tkwiła w samej istocie Kościoła. To nie rozstrzygnięcia tego czy innego papieża, nie bulwersująca praktyka sprzedaży odpustów doprowadziły zatem Kościół do dziejowego kryzysu, lecz zawarta w nim samym, immanentna zasada. Otóż, zdaniem Hegla, „to, co określiliśmy jako *tę oto* konkretność, zawarte jest w Kościele jako coś zmysłowego, (...) zewnętrżność jako taka tkwi wewnątrz samego Kościoła (...)” (Hegel 1958b, 296). Można rzec, iż wedle Hegla Kościół powszechny

nie zdobył się na *emancypację od zewnętrzności*. Ta istotowa niezdolność *przejawiła się* w formie różnego rodzaju zjawisk i praktyk takich, jak niewolnicze przywiązanie do autorytetu, zabobony czy uwikłanie w budzące zgorszenie praktyki o charakterze merkantylnym. Marcin Luter to zatem dla Hegla nie ktoś, kto po prostu krytykuje określone nadużycia w Kościele, lecz ktoś, kto – jak przystało na powszechno-dziejowego bohatera – wnosi w ludzką świadomość zupełnie nowy wgląd, nową zasadę popychającą dzieje ku dalszemu rozwojowi. Poszukując owej nowej zasady, orientuje się Luter (zdaniem Hegla) na to, co *rzeczywiste*, ale zarazem *niezmysłowe*: obszarem owej niezmysłowej, acz doczesnej rzeczywistości okazuje się ludzkie serce, czyli „odczuwająca ludzka duchowość, [która] może i powinna wejść w posiadanie prawdy, ta zaś subiektywność właściwa jest *wszystkim ludziom*” (Hegel 1958b, 301). Tak, jak później, w obrębie filozofii, Kartezjusz odnajdzie jedyną nieredukowalną i niemożliwą do zmystyfikowania realność w myślącym ja (*ego cogito*), tak tutaj, w obrębie wiary, Luter odkrywa nieredukowalną realność w ludzkiej subiektywności jako odniesionej do religijnie pojmowanej prawdy. „I to jest istotna treść Reformacji”, pisze Hegel, „człowiek jest sam przez siebie przeznaczony do tego, by być wolnym” (Hegel 1958b, 302). Podobnie, jak później w *Medytacjach* Kartezjusza, zamknięta w izolacji samowiedza myślącego ja (*ego cogito*) odzyskuje drogę ku obiektywności świata dzięki założeniu boskiej prawdomówności (por. Descartes 1958, 68-69), tak i tutaj, w nauce Lutera, istotne jest odniesienie owej subiektywności do transcendencji, pozostającej z nią w bezpośredniej, realnej unii: „Chrystus jest czymś obecnym, choć tylko w wierze, w duchu (...) człowiek winien mieć z nim *bezpośredni związek w duchu*” (Hegel 1958b, 301).

Prosty sens nauki Lutera tkwi w tym, że to, co nazwaliśmy *tą oto* konkretnością – nieskończona podmiotowość, tzn. prawdziwa duchowość, Chrystus, żadną miarą nie jest obecny i rzeczywisty w jakiegokolwiek postaci zewnętrznej, lecz jako duchowość w ogóle może być osiągnięty tylko w pojednaniu z Bogiem – w wierze i spożywaniu [*im Glauben und im Genusse*] (Hegel 1958b, 299).

Istotne jest przy tym, że dla osiągnięcia owej wewnętrznej komunii z Bogiem niezbędny jest czyn samego podmiotu, jego aktywność. Wskazana prawda bezpośredniej jedności z Bogiem nie jest bowiem martwym dogmatem, lecz wierzący podmiot musi ją sobie „przyswoić“ [zu *eigen macht*] (Hegel 1958b, 301). Owa praktyka, czyn wierzącego, jest zatem w pierwszym rzędzie wewnętrznym działaniem jego jaźni. Dopiero ta aktywność staje się najgłębszą podstawą praktycznej aktywności w przekształcaniu świata oraz wszelkich związanych z tym cnót, takich jak pracowitość i zaradność, które zawsze fascynowały badaczy zajmujących się protestantyzmem, z Maxem Weberem na czele. Co więcej: uznając, że dla zaistnienia immanentnej komunii z Bogiem konieczna jest autodeterminacja podmiotu, jego wewnętrzny czyn, upatruje Hegel w tych podstawowych określeniach protestantyzmu dalekiej prefiguracji Kantowskiej figury autonomii, jako samodzielnej decyzji podmiotu o podporządkowaniu się własnemu, acz mającym uniwersalny status, zasadom.

Najważniejszą konsekwencją przyjęcia takiej optyki jest wzięcie w nawias, czy wręcz: „wyłączenie” [*Entfernung*] wszelkiej zewnętrżności (Hegel 1958b, 299). Mamy tu zatem do czynienia z pierwszym wglądem Hegłowskiej hermeneutyki reformacji: podstawowym, emancypacyjnym sensem tego religijnego ruchu jest zdaniem Hegła wyzwolenie ludzkiej subiektywności od przemożnej władzy tego, co zmysłowe. Ta immanentna reformacji zasada objawia się na poziomie fenomenalnego doświadczenia jako odrzucenie interpretacyjnego autorytetu Kościoła w stosunku do Pisma Świętego, określonych, związanych z zewnętrżnością form i obrzędów, zniesienie klasztorów czy podziału na wiernych i kapłanów. Ważne jest tutaj, iż Hegel nie podaje po prostu sumarycznego zbioru takich konsekwencji, lecz wyprowadza je wszystkie ze swego syntetycznego wglądu w to, co uznaje za podstawowe pryncypium reformacji: z zasady autodeterminacji nieskończonej subiektywności. Na owe praktycznie odczuwalne skutki nauk Lutera zwracali uwagę liczni badacze protestantyzmu; Weber uznał je

za efekt religijnie inspirowanego ‚odrzucenia świata‘, które – w przeciwieństwie do mistycznego *odwrócenia się* od świata – nie oznacza bynajmniej rezygnacji z doczesnej aktywności. Lecz właśnie już tutaj zasygnalizować trzeba możliwe nieporozumienie: zdaniem Hegla, za sprawą reformacji oddalona zostaje zewnętrżność, acz nie doczesność jako taka! Nauka Lutera, tak, jak ją interpretuje Hegel, prowadzi raczej do *reinterpretacji doczesności*. Trzymając się konsekwentnie dokonanego w obrębie doczesności rozróżnienia na to, co *zmysłowe* [*das Sinnliche*] i to, co *rzeczywiste* [*das Wirkliche*], a co utożsamiane jest przezeń właśnie z doczesną, ale immanentną podmiotowi komunią z Bogiem, unika Hegel tezy o radykalnym odrzuceniu świata przez protestantyzm. Ta zaś teza zaważy, jak wkrótce zobaczymy, na Weberowskiej teorii racjonalizacji, jak też na koncepcjach tych myślicieli, którzy, jak choćby Habermas, przynajmniej do pewnego stopnia podążają śladem tej teorii.

2. Pojednanie ze światem jako miejscem, w którym może przebywać prawda.

Emancypacyjny sens reformacji nie wypełnia się jednak dla Hegla wyłącznie w dziele uwolnienia ludzkiej subiektywności od przemożnej władzy tego, co zewnętrzne. Kolejnym krokiem Hegłowskiej hermeneutyki reformacji jest wgląd w reinterpretację świata dokonującą się za sprawą nauk Lutera. Wyzwolona subiektywność, uzyskawszy absolutną pewność samej siebie w religijnie pojmowanej komunii z Bogiem, zaczyna teraz postrzegać sferę obiektywną jako obszar, w którym zamieszkiwać może prawda. „Świeckość“ [*das Weltliche*], pisze Hegel, staje się zdolna do tego, by „posiadać w sobie prawdę“ (Hegel 1958b, 310). Dobro i prawda przestają tym samym być wartościami przebywającymi wyłącznie w sferze tego, co zaświatowe. Świat zaczyna być pojmowany jako pole realizacji tej samej prawdy i tego samego dobra, które przepełniają wnętrze absolutnej subiektywności. Oddajmy głos Hegłowi: „Odtąd istnieje świadomość, że etyczność i sprawiedliwość w państwie

mają również boski charakter i są nakazami Boga i że co do treści nie ma nic wyższego i świętszego od nich” (Hegel 1958b, 310).

Od razu też przechodzi Hegel do konkretnego przykładu: „Wynika stąd, że bezżeństwo nie jest czymś wyżej stojącym niż *małżeństwo*” (Hegel 1958b, 310). Prócz tego przykładu wymienia jeszcze Hegel kwestię postów oraz pracy: ani powstrzymywanie się od spożywania posiłków, ani powstrzymywanie się od pracy nie może już nosić znamion *sacrum*, nie jest już uznawane za oddawanie się czynnościom wyższym i bardziej świętym. Zwróćmy zatem uwagę: wprawdzie w pierwszym kroku reformacja dokonuje radykalnej degradacji (*profanizacji, sekularyzacji*) sfery zewnętrznosci, ale w kolejnym kroku sferę tę *dowartościowuje* jako przestrzeń realizacji dobra i prawdy. Można by powiedzieć: świat musi zostać radykalnie sprowadzony do przestrzeni *profanum*, by móc stać się – jako całość i bez wyjątku – przestrzenią praktycznej realizacji *sacrum*. W ten sposób uznane najpierw za radykalnie *profaniczne* porządki państwa, prawa, społeczeństwa i pracy stają się na powrót – niejako okrężną drogą, zapośredniczone przez zasadę absolutnej subiektywności – obszarem, w którym manifestować się ma w sposób zewnętrzny immanentna pewność wiary. Znika zatem obcość ludzkiej duchowości i ludzkiego świata; człowiek i jego świat zostają pojednane. Hegel podkreśla wprawdzie, że *pojednanie* to jest długim i złożonym procesem (por. Hegel 1958b, 312). Nie ma tu miejsca na rekonstrukcję całego skomplikowanego gmachu nowoczesnej etyczności, z jej prawami i instytucjami, tak jak zostają one opisane przede wszystkim w Hegłowskich *Zasadach filozofii prawa*. Owa nowoczesna etyczność – nowoczesne porządki instytucjonalno-prawne: rodzina, rynek, korporacje, państwo – zawsze jednak pozostają odniesione do zasady podmiotowości: wolne Ja ma się w tych zewnętrznych porządkach czuć „u siebie w domu”, ma ono realizować w nich własną wolność:

Z drugiej jednak strony nie są prawa i moce etyczne czymś dla podmiotu obcym, lecz przeciwnie, podmiot daje im *duchowe świadectwo* tego, że stanowią *jego własną* istotę, że w nich *ma poczucie własnej pewności*,

że żyje w nich jak w swoim własnym, nie odróżniającym się od niego elemencie – stosunek, który jest stosunkiem bezpośrednim, jeszcze bardziej identycznym niż sama *wiara* i *zaufanie* (Hegel 1969, 163).

Mamy tu zatem do czynienia z długim, rozłożonym na wiele etapów historycznym procesem pojednania człowieka i wytworzonego z jego własnej duchowości świata. Istotne jest jednak z naszego punktu widzenia to, że zdaniem Hegla najgłębsza zasada owego pojednania ustanowiona zostaje właśnie dzięki reformacji. Nowoczesna etyczność nie mogłaby stać się przestrzenią realizacji wolności i racjonalności podmiotu, gdyby nie *uetycznienie zewnętrzne świata*, dokonane za sprawą reformacji.

Niezwykle doniosły jest przy tym aspekt *ogólności*, na który zwraca uwagę Hegel. Przypomnijmy: protestancka teza o rzeczywistej, realizującej się mocą autodeterminacji podmiotu, komunii z Bogiem, odnosi się jego zdaniem do *wszystkich* ludzi. Uniwersalność tego odniesienia – w wymiarze adresatów wezwania do autodeterminacji, jak też w wymiarze samego sensu tej autodeterminacji – ustanawia niejako *standard ogólności*, do którego wkrótce będą się musiały dostosować także zewnętrzne, światowe porządki prawa, instytucji, władzy i społeczeństwa. O długofalowym oddziaływaniu owego standardu ogólności świadczy choćby rola, jaką spełnia on w procesie ustanowienia fundamentalnych praw jednostki *jako człowieka*, o czym Hegel mówi w często przywoływanym fragmencie *Zasad filozofii prawa*:

Kulturze, *myśleniu* jako świadomości jednostki w formie ogólności, właściwe jest ujmowanie Ja jako osoby *ogólnej*, w której wszyscy są identyczni. *Człowiek ma takie znaczenie, ponieważ jest człowiekiem*, a nie dlatego że jest żydem, katolikiem, protestantem, Niemcem, Włochem, itd. (Hegel 1969, 206).

Znaczenie zasady ogólności ujawnia się także w końcowych partiach *Wykładów z filozofii dziejów*, gdy Hegel przystępuje do opisu kolejnych historycznych fenomenów: oświecenia i rewolucji. Odnosząc się do zasady oświecenia – wyzwolonego z więzów autorytetu

i zewnętrżności, czystego i absolutnego *myślenia* – wiąże ją Hegel z „czystą działalnością czynnika wewnętrznego” (Hegel 1958b, 332), która, jak widzieliśmy wcześniej, wypływa jego zdaniem z samej istoty nauk Lutera. Hegel rozwija tutaj zaproponowaną przez siebie paralelę między religijnym dziełem reformacji a filozoficznymi dokonaniem oświecenia. Tak, jak Luter wyzwolił ludzką duchowość z niewolniczego uzależnienia od autorytetu zewnętrżności i od strachu przed tym autorytetem, tak filozofia oświecenia wychodzi od „absolutnej wolności czystej jaźni”, która nie ma „powodu do obawiania się momentu od niej różnego, ani zmysłowego, ani duchowego, gdyż w czynności swej jest sama w sobie wolna i swobodnie ustosunkowuje się do tego, co jest od niej różne” (Hegel 1958b, 333). Emancypacyjny zysk, jaki wnosi ze sobą oświecenie, polega tu przede wszystkim na tym, że o ile reformacja podsuwa ustanowionej przez siebie wolnej duchowości treść zaczerpniętą z obszaru wiecznych prawd i dostępną w modusie wiary, o tyle filozofia oświeceniowa sprowadza samą tę treść do sfery tego, co terazniejsze i dane w doświadczeniu zewnętrżnym, a zarazem poddaje tę treść, niezależnie od jej charakteru, wolnemu osądowi czystego Ja. Dzięki oświeceniu już nie tylko *forma* ludzkiego poznania staje się wolna i autonomiczna; ludzka wolność i prawo do osądu na podstawie kryteriów pojęciowej ogólności, zaczyna przenikać wszelkie *treści*, nie traktując ich jako danych z góry, lecz konstruując je wedle własnych zasad i procedur. Przygotowanie gruntu pod oświecenie przez protestantyzm polega zatem na stworzeniu przesłanek dla uznania czystego myślenia za podstawę ludzkiej wolności. Myśląc, nadaję bowiem, zdaniem Hegla, przedmiotom mojej refleksji formę ogólności, a tym samym pozbawiam je ich naturalnej, danej z góry i obcej mojemu myśleniu zewnętrżności. Przedmiotowość, obiektywność traci w ten sposób swoją nieusuwalną, substancjalną heterogeniczność wobec podmiotu. Świat musi być przepełniony tą samą rozumnością, którą nosi w sobie podmiot (por. Hegel 1958b, 334).

3. Hegłowska hermeneutyka protestantyzmu a teza o ‘instrumentalnej’ racjonalizacji obrazów świata.

Opisana wcześniej radykalna sekularyzacja świata w protestantyzmie nieodmiennie fascynowała badaczy reformacji i jej wpływu na racjonalizację obrazów świata. Na czoło wysuwa się tutaj Max Weber, który w swojej koncepcji ‘odczarowania świata’ za sprawą protestanckiej ‘wewnętrzświatowej ascezy’ sformułował tezę, wedle której reformacja jako zjawisko religijno-kulturowe w obrębie świata zachodniego przyczyniła się do wytworzenia warunków dla rozwoju nowoczesnego kapitalizmu, opartego o racjonalny rachunek i systematyczną działalność inwestycyjną (Weber 1994). Dopiero świat pojmowany jako jednorodna sfera *profanum* może stać się obszarem pozbawionej granic działalności ekonomicznej, z wykorzystaniem środków technicznych, których stosowanie służyć ma akumulacji kapitału inwestycyjnego. Wprawdzie Weber formułuje swoje słynne twierdzenia o ‘duchu kapitalizmu’ w ramach analizy bardziej radykalnych niż luterancka form protestantyzmu, jednakże sens tych twierdzeń odnosi się do ogólnej postawy wobec świata, jaka możliwa jest dopiero jako konsekwencja tej postaci duchowości, którą niesie ze sobą reformacja.

Kluczowa dla Weberowskiej koncepcji zainicjowanego przez reformację procesu ‘odczarowania świata’, a zatem jego religijnie inspirowanej racjonalizacji, jest wspomniana już figura wewnętrzświatowej ascezy². W przeciwieństwie do mistycznej ascezy, typowej dla kultur Wschodu, nie chodzi tu bynajmniej o odwrócenie się od świata w celach kontemplacyjnych, lecz o jego aktywistyczne przekształcanie ‘ku większej chwale bożej’. Religijny asceta w sensie protestanckim nie odrzuca świata, by poświęcić się wyższym czynnościom kontemplacji, dzięki którym mógłby nawiązać więź z transcendencją. *Wychodząc od* bezpośredniej więzi z transcendencją, traktuje raczej świat jako jednorodną przestrzeń

² Zob. w szczególności rozdział *Asceza a duch kapitalizmu* w: Weber 1994, 145-183.

aktywności – racjonalnej, systematycznej i poddanej dyscyplinie pracy³. Dzięki pewnemu typowi religijnej podstawy stworzone tu zostają podwaliny dla nowoczesnego kapitalizmu, który jednak bardzo szybko – głównie z powodu generowanych nierówności społecznych – prowadzi w wymiarze etycznym do „niebraterskich” konsekwencji. Narastająca sprzeczność między rozwijającym się dynamicznie systemem kapitalistycznym a jego etyczno-religijnym wehikułem sprawia, że kapitalizm uwalnia się od protestanckiego gorsetu, zastępując go etyką utylitarystyczną. Ta ostatnia zaś umożliwia mu racjonalizację jego niebraterskich konsekwencji, dostarczając uzasadnienia dla rosnących nierówności, które w ogólnym rachunku wzrastającej *uśrednionej użyteczności* mogą już teraz zostać zignorowane⁴.

Od tego opisu już tylko krok dzieli nas od twierdzenia, że etyka protestancka generuje racjonalność o zawężonym, instrumentalnym charakterze, skoncentrowanym wyłącznie na doborze właściwych środków służących eksploatacji zasobów i potęgowaniu bogactwa. Jednym ze

³ Habermas podkreśla kluczowe znaczenie opisywanej przez Webera wewnątrzświatowej ascezy dla racjonalizacji obrazów świata: „Zanegowanie świata tylko wówczas prowadzi do obiektywizacji świata pod kątem aspektów etycznych, jeśli łączy się z *postawą życiową aktywnie zwracającą się ku światu* i nie powoduje *pasywnego odwrócenia się od świata*” (Habermas 1999, 357). Por. także rozdział *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia* w: Weber 1984, 209-260.

⁴ Sam Weber pisze: „Dzisiaj jej [ascezy - J.K.-K.] duch [...] opuścił cały system. Zwycięski kapitalizm w każdym razie nie potrzebuje takiej podpory od czasu, gdy oparł się na mechanicznych podstawach” (Weber 1994, 181). Tak zaś ów wątek stopniowego uwalniania się kapitalizmu od aksjologicznej ramy wyznaczonej przez protestantyzm opisuje Habermas: „Weber sądzi, że podsystemy działania racjonalnego ze względu na cel na dłuższą metę stanowią dla etyki protestanckiej otoczeni destrukcyjne, i to tym bardziej, im bardziej ich rozwój przebiega zgodnie ze swoistymi kognitywno-instrumentalnymi prawidłowościami kapitalistycznego wzrostu oraz reprodukcji władzy państwowej. Praktycznomoralna racjonalność etyki przekonań sama nie daje się zinstytucjonalizować w społeczeństwie, którego początki umożliwia. W dłuższej perspektywie zostaje raczej zastąpiona przez utylitarystykę, który bierze się z empirystycznej reinterpretacji moralności – mianowicie z pseudomoralnego dowartościowania racjonalności ukierunkowanej na cel – i nie dysponuje już wewnętrznym odniesieniem do sfery wartości moralnych” (Habermas 1999, 389).

współczesnych myślicieli, który w dużej mierze podejmuje Weberowską wizję zachodniej racjonalizacji, jest Jürgen Habermas. W swym *opus magnum*, zatytułowanym *Teoria działania komunikacyjnego*, zgadza się on z najważniejszymi konkluzjami Weberowskiej teorii racjonalizacji. Współczesny świat późnego kapitalizmu rozpięty jest zdaniem Habermasa między daremną tęsknotą za przednowoczesnym ‚rozumem obiektywnym’ a nowoczesną postacią racjonalności, która na skutek opisanych procesów poddana została swoistej ‚kolonizacji’ przez formy typowe dla racjonalności instrumentalnej⁵. Wyjściem z tak opisanej kondycji ma być koncepcja rozumu komunikacyjnego, który przewyższyłby dominację instrumentalnej formy racjonalności, przywracając moc intersubiektywnym procesom porozumienia.

Z naszego punktu widzenia istotne jest jednak to, że dramatyczna teza, pod którą podpisują się *tak* Weber, *jak i* Habermas, a która głosi, że nowoczesność stała się przestrzenią dominacji wyzwolonej przez protestancką formę ‚odczarowania’ i sekularyzacji świata instrumentalnej formy racjonalności, może zostać sformułowana tylko pod warunkiem jednostronnego opisu historyczno-społecznych konsekwencji reformacji. Kiedy bowiem przyjrzymy się teorii Webera na tle zrekonstruowanej wcześniej Hegłowskiej hermeneutyki reformacji, dostrzeżemy bez trudu, że w teorii Webera najwyraźniej pominięty zostaje drugi z opisanych przez Hegla procesów – proces uetycznienia świata. Dzięki reformacji świat zostaje nie tylko ‚odczarowany’, lecz także ‚oswojony’ i pojednany z podmiotem: staje się przestrzenią tej samej etyczności, która urzeczywistnia się we wnętrzu jednostki. Uwolnione z więzów

⁵ Por. w szczególności rozdział *Krytyka rozumu instrumentalnego* w *Teorii działania komunikacyjnego* (Habermas 1999, 597-651), gdzie Habermas pisze m. in.: „[...] Poddali oni [Horkheimer i Adorno – J.K.-K.] rozum subiektywny surowej krytyce z ironicznie wykrzywionej perspektywy rozumu obiektywnego, który uległ nieodwołalnemu rozpadowi” (Habermas 1999, 616). I puentuje: „Zamierzam pokazać, że zmiana paradygmatu polegająca na przejściu do teorii komunikacji pozwala powrócić do przedsięwzięcia, które *zalamano* się swego czasu wraz z krytyką rozumu instrumentalnego [...]” (Habermas 1999, 631).

przemocnego autorytetu zewnętrznych mocy podmioty nie tylko aktywnie przekształcają świat, ale traktują podejmowane w nim praktyki i budowane w nim instytucje jako wyraz tej samej prawdy i tego samego dobra, które odkrywają w swoim wnętrzu. To właśnie dlatego Hegel nigdy nie podpisałby się pod sugerowaną przez Webera *analogią* między nowoczesnym państwem a nowoczesnym przedsiębiorstwem⁶. Państwo i prawo są w Hegłowskiej filozofii ducha obiektywnymi obszarami racjonalności, nie jest to jednak racjonalność li tylko ekonomiczna czy instrumentalna. Jest to racjonalność, w którą źródłowo wpisane jest dążenie tworzących obiektywne instytucje podmiotów do prawdy oraz ich wola urzeczywistnienia w świecie dobra i sprawiedliwości. Innymi słowy: postulowany przez Habermasa rozum komunikacyjny nie musi u Hegla „pouczać” z zewnątrz instytucji politycznych i społecznych, jest w nich bowiem – jako formach obiektywności, które nie są podmiotom obce i wobec nich zewnętrzne – zawsze już obecny.

Podobną krytykę idei rozumu nie-instrumentalnego, którą to ideę odnaleźć można w pismach przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej – począwszy od Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorno, aż po Jürgena Habermasa – rozwinął w swoim czasie polski filozof i wybitny badacz klasycznej filozofii niemieckiej, Marek J. Siemek. W tekście zatytułowanym *Ku krytyce nie-instrumentalnego rozumu* wysunął tezę, wedle której rozum instrumentalny generuje w procesie swojego urzeczywistnienia idee i koncepcje, które zwrótnie modyfikują jego wyłącznie „instrumentalną” logikę. W konkluzji tekstu czytamy:

Z paradygmatu Hegłowskiego wynikają więc dwa ważne wnioski. Po pierwsze, nie ma rozumu „tylko instrumentalnego”, ponieważ instrumentalna racjonalność myślenia i działania mocą swej własnej dialektyki sama nieuchronnie „dezinstrumentalizuje się”. Po drugie zaś, nie ma

⁶ „Max Weber pojmuje *modernizację społeczeństwa*, podobnie jak Marks, jako *ukształtowanie się i wyodrębnienie* kapitalistycznej gospodarki oraz nowoczesnego państwa, które uzupełniają się w swoich funkcjach i w ten sposób wzajemnie stabilizują” (Habermas 1999, 282).

i być nie może żadnego „rozumu *nie-instrumentalnego*”, ponieważ rozumność sama polega właśnie na konsekwentnym samo-rozwinięciu się (i dopiero wtedy samo-zniesieniu) instrumentalności (Siemek 1998, 65-66).

Zatem już u Siemka, podobnie jak w niniejszym artykule, pojawia się koncepcja skierowanej ku sobie krytycznie racjonalności, która właśnie dlatego nie potrzebuje normatywnych pouczeń z zewnątrz, że sama demaskuje swoje ideologiczne czy mitologizujące tendencje i jest w stanie sobie z nimi radzić dzięki spotęgowaniu własnej, immanentnej refleksyjności. Siemkowska interpretacja jest niewątpliwie przekonująca i zgadza się z duchem Hegłowskich pism, przez które, niczym wagnerowski *Leitmotiv*, przewija się przecież sprzeciw wobec oderwanej od „konkretnej etyczności” deontologicznej moralności typu kantowskiego. Hegel niejednokrotnie odcina się od modelu filozofii „pouczającej” rzeczywistość z *pozornie* zewnętrznej perspektywy *powinności* i zapewnia, że rozumność ma w sobie wystarczającą moc, by nie tylko urzeczywistniać się w realnym świecie historii i społeczeństwa, lecz także, by dostrzegać i modyfikować to wszystko, co w procesie tym okazuje się residuum nie-racjonalnych mocy lub zwykłą „grą pozorów”⁷.

Można zatem powiedzieć, że Siemek dostrzega w łonie samego rozumu instrumentalnego dezinstrumentalizującą tendencję, która sprawia, że nowoczesna zachodnia racjonalność niejako sama z siebie poszerza swoje początkowo wąskie spektrum sensu. Zaproponowana przeze mnie interpretacja zgadza się z Siemkowską diagnozą o tyle, że podobnie jak tamta uznaje, iż w samej racjonalności tkwią niewykorzystane jeszcze pokłady sensu niesprowadzalnego do wymiaru techniczno-utilitytarnego.

⁷ I tak np. w jednym z uzupełnień do *Encyklopedii nauk filozoficznych* czytamy: „To, co rozumne, boskie posiada absolutną moc samourzeczywistnienia i od zawsze już się realizowało; nie jest bowiem czymś tak bezsilnym, by musiało dopiero czekać na swoje urzeczywistnienie. Świat jest tą właśnie realizacją boskiego rozumu; jedynie na jego powierzchni obserwować możemy grę nierozumnych przypadków” (Hegel 1970, 84) [przekład własny].

Jednakże między Siemkowską a wysuniętą w niniejszym artykule interpretacją istnieje, w moim przekonaniu, z pozoru drobna, acz istotna różnica. Jeśli bowiem, jak przekonywałem, uważnie przyjrzymy się Hegłowskiej genealogii nowoczesności z ducha protestantyzmu, okazuje się, że owe pokłady są nie tyle generowane *w trakcie* opisywanej przez Siemka „dezintymentalizacji” rozumu instrumentalnego, lecz raczej *od początku* tkwią w nowoczesnej racjonalności. Innymi słowy: Hegel raczej nie podpisałby się pod Weberowską tezę o stopniowym eliminowaniu zachowań „racjonalnych ze względu na wartości” przez zachowania „racjonalne ze względu na cel”, aż po zupełne wyparcie tych pierwszych. Dlatego, w moim przekonaniu, w Hegłowskiej optyce to nie początkowo „instrumentalny” rozum stopniowo się deinstrumentalizuje, lecz rozum jako taki nigdy nie jest li tylko instrumentalny.

Nawet z tej pobieżnej rekonstrukcji Hegłowskiej hermeneutyki protestantyzmu widać zatem, że nie chodzi tu tylko o ciekawostkę z kart historii filozofii, lecz o interpretację, która dalece wykracza poza horyzont zagadnień teologicznych i ma istotne znaczenie dla oceny sensu i wymiarów zachodniej racjonalizacji. Pójście tropem Hegłowskiej hermeneutyki reformacji pozwala rozumieć tę ostatnią nie tylko jako źródło racjonalno-technicznej organizacji nowoczesnego świata, lecz także jako źródło jego do głębi etycznego charakteru. Obiektywny świat, powtórzmy raz jeszcze, zostaje za sprawą reformacji – tak, jak interpretuje ją Hegel – nie tylko „odczarowany”, stając się jednorodną przestrzenią racjonalnych działań, lecz także „oswojony” i pojednany z podmiotem, okazując się kością z jego kości i duchem z jego – podmiotu – ducha.

Bibliografia

- Descartes, René. 1958. *Medytacje o pierwszej filozofii*. Przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie. Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Habermas, Jürgen. 1999. *Teoria działania komunikacyjnego*. Tom I, przeł. A.M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970. „Enzyklopädie der

- Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen“ W Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke*, t. 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1958a. *Wykłady z filozofii dziejów*. T. I, tłum. J. Grabowski i A. Landman. Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1958b. *Wykłady z filozofii dziejów*. T. II, tłum. J. Grabowski i A. Landman., Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *Zasady filozofii prawa*. Tłum. A. Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Siemek, Marek J. 1998. *Hegel i filozofia*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Weber, Max. 1994. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Tłum. J. Mi-ziński. Lublin: Wydawnictwo TEST.
- Weber, Max. 1984. *Szkice z socjologii religii*. Tłum. J. Prokopiuk i H. Wandowski. Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza“.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LIX

Zeszyt 4

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2017

REDAGUJE KOLEGIUM

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

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

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr Jerzy Sojka – sekretarz redakcji

RECENZENCI

ks. Jarosław Babiński

ks. Krzysztof Bardski

Achim Behrens

Alexander Cap

Piotr Chomik

ks. Bogumił Gacka

Wojciech Gajewski

ks. Sebastian Jasiński

ks. Tadeusz Kałużny

ks. Wojciech Kluj

Klaus Koenen

Krzysztof Leśniewski

Piotr Lorek

ks. Marek Ławreszuk

Aleksander Naumow

Roman Oficinskij

Zbigniew Pasek

Grzegorz Pecka

Grzegorz Pełczyński

ks. Andrzej Perzyński

Aldona Piwko

ks. Rajmund Porada

Jacek Prokopski

Antje Roggenkamp

ks. Günter Röhser

ks. Mariusz Rosik

Stanisław Rosik

Wilhelm Schwendemann

ks. Henryk Seweryniak

Jakob Wöhrle

ks. Warsonofiusz (Bazyli

Doroszkiewicz)

Mariusz Wojewoda

Michael Wolter

Skład komputerowy – Łukasz Troc

Fot. Aleksander Wasyluk / orthphoto.net

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

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

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

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

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa tel. +4822 635-68-55

Nakład: 200 egz., objętość ark. wyd.: XXXX

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10,
15-703 Białystok

Spis treści

In memoriam. Jego Ekscelencja Arcybiskup Jeremiasz (Jan Anchimiuk).....	637
--	-----

ARTYKUŁY

MANFRED OEMING, <i>Die Bedeutung des Alten Testamentes für den Reformator Martin Luther</i>	647
JAKUB SLAWIK, <i>Hermeneutyka biblijna Marcina Lutra: sens dosłowny a interpretacja chrystologiczna na przykładzie Iz 52,13-53,12</i>	687
ANDRZEJ P. KLUCZYŃSKI, <i>Reformacja a zaistnienie, kryzys i perspektywy teologii Starego Testamentu</i>	713
JOCHEN FLEBBE, <i>Tun oder Hören? Paulus und das Gesetz – und ein Blick auf Martin Luther</i>	727
MICHAEL MEYER-BLANCK, <i>Vom Altar zum Herzen. Luthers Gottesdienstreform als Quelle moderner Subjektivität</i>	761
MARCIN HINTZ, <i>Hermeneutyczna funkcja ewangelickiej etyki teologicznej</i>	781
JERZY SOJKA, <i>Luterańska hermeneutyka dzisiaj. Odczytanie hermeneutycznego dziedzictwa luterańskiej Reformacji w refleksji Światowej Federacji Luterańskiej</i>	803
TADEUSZ DOLA, <i>Elementy hermeneutyki personalistycznej w relacji do teorii teologii Marcina Lutra</i>	821
WSIEWOŁOD KONACH, <i>Sola scriptura a prawosławne pojmowanie Pisma Świętego i Tradycji Świętej</i>	835
JAKUB KLOC-KONKOŁOWICZ, <i>Reformacja jako proces ,uetycznienia’ świata. Hegłowska hermeneutyka reformacji w „Wykładach z filozofii dziejów”</i>	847
TADEUSZ BARTOŚ, <i>Reforma, reformizm, Reformacja – analiza filozoficzna</i>	865

KRONIKA

Inauguracja roku akademickiego 2017/2018 w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (JERZY SOJKA)	875
---	-----

Nadanie tytułu doktora honoris causa Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie ks. prof. dr. hab. Michaelowi Meyerowi-Blanckowi (JERZY SOJKA)	881
Nadanie Medalu za Zasługi dla Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie ks. prof. dr. hab. Manfredowi Uglorzowi (JERZY SOJKA)	885

Wykaz autorów

- Bartoś Tadeusz**, pedagogika@ah.edu.pl, Akademia Humanistyczna im. A. Gieyszтора, ul. Daszyńskiego 17, 06-100 Pułtusk
- Dola Tadeusz**, tadeusz.dola@uni.opole.pl, Uniwersytet w Opolu, ul. kard. Kominka 1A, 45-032 Opole
- Flebbe Jochen**, jflebbe@uni-bonn.de, Universität Bonn, Abteilung für Neues Testament, An der Schlosskirche 2-4, 53113 Bonn, Niemcy
- Hintz Marcin**, hintz@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa
- Kloc-Konkołowicz Jakub**, j.kloc-konkolowicz@uw.edu.pl, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa
- Kluczyński Andrzej**, jafeja@gmail.com, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Miodowa 21C, 00-246 Warszawa.
- Konach Wsiewołod**, wiesiek_k@poczta.onet.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa
- Meyer-Blanck Michael**, meyer-blanck@uni-bonn.de, Evangelisch-Theologische Fakultät – Religionspädagogik, An der Schlosskirche 2-4, 53113 Bonn, Niemcy
- Oeming Manfred**, manfred.oeming@wts.uni-heidelberg.de, Universität Heidelberg, Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg, Niemcy
- Slawik Jakub**, jakubsla@wp.eu, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa
- Sojka Jerzy**, sojkajerzy@gmail.com, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa