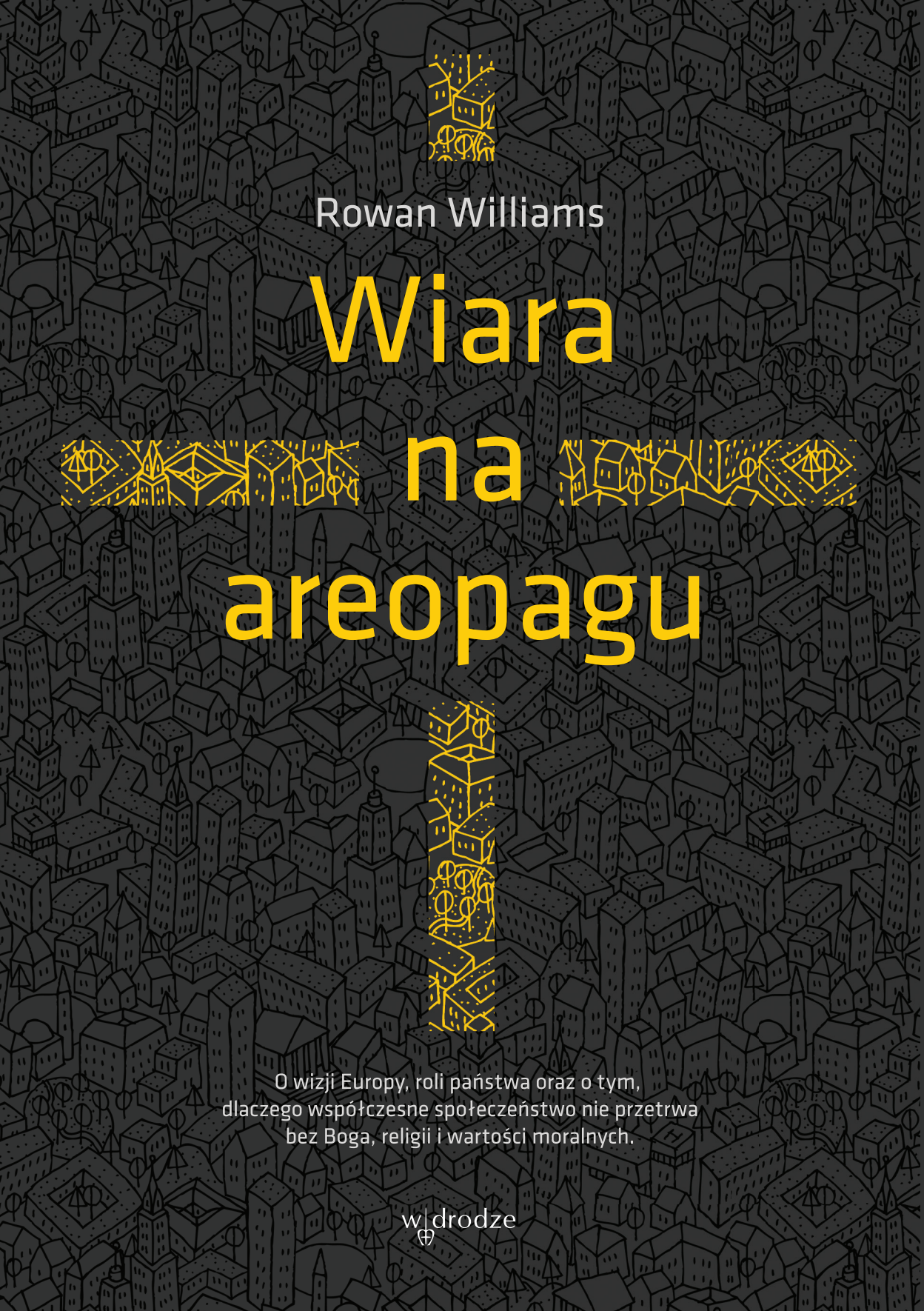




Rowan Williams

Wiara na areopagu

O wizji Europy, roli państwa oraz o tym,
dlaczego współczesne społeczeństwo nie przetrwa
bez Boga, religii i wartości moralnych.

w drodze

Wiara na areopagu

Rowan Williams

Wiara na areopagu

Przełożyli
Grażyna Gomola i Aleksander Gomola

w|drodze


Tytuł oryginału
Faith in the Public Square

© Rowan Williams, 2012
This translation is published by arrangement with Bloomsbury Publishing Plc
© Copyright for this edition by Wydawnictwo W drodze, 2018

Redaktor prowadzący
Ewa Kubiak

Redakcja
Grażyna Piskorz

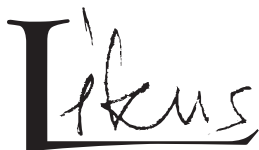
Korekta
Paulina Jeske-Choińska, Grażyna Piskorz

Redakcja techniczna
Justyna Nowaczyk

Layout, skład i łamanie
Stanisław Tuchołka / panbook.pl

Projekt okładki i stron tytułowych
Radosław Krawczyk

Publikacja powstała dzięki wsparciu finansowemu Likus Hotele i Restauracje



HOTELE & RESTAURACJE

ISBN 978-83-7906-200-3

Wydawnictwo Polskiej Prowinacji Dominikanów W drodze sp. z o. o.
Wydanie I, 2018

ul. Kościuszki 99, 61-716 Poznań
tel. 61 852 39 62, faks 61 850 17 82
www.wdrodze.pl sprzedaz@wdrodze.pl

WSTĘP

Od każdego arcybiskupa Kościoła Anglii, czy tego chce, czy nie, oczekuje się, że będzie swego rodzaju komentatorem aktualnych spraw z życia publicznego. Rzecz jasna, w przekonaniu większości ludzi na pewno się w tej roli nie sprawdzi. Jeśli ograniczy się do refleksji opartych przede wszystkim na Biblii i tradycji chrześcijańskiej, jego wypowiedzi zostaną odebrane jako komunały lub komentarze nieprzystające do rzeczywistości. Jeśli zapaści się na bardziej świeckie terytorium, usłyszy, że brak mu fachowej wiedzy z socjologii, ekonomii czy polityki międzynarodowej, a bez tego nie zasługuje na posłuch. W odpowiedzi na ewentualne odwołania do kultury masowej usłyszy, że „spłyca” lub „trywializuje”; gdy zaproponuje coś na kształt dogłębnej analizy akademickiej, będzie to oczywiście niezrozumiałe, będzie przejawem schlebającego własnemu ego elitaryzmu. Skupiając się na tym, co zdaniem wielu stanowi tradycyjne zagrożenia moralne znajdujące się w zainteresowaniu Kościoła (są to przede wszystkim etyka seksualna i problematyka rodziny, aczkolwiek coraz częściej również problem eutanazji), wzmocni mit, jakoby chrześcijanie interesowali się jedynie bardzo wąskim zakresem moralności; gdy okaże zainteresowanie innymi problemami etycznymi, zaczną mu wytykać, że nie chce głosić i potwierdzać oczywistych i najświętszych zasad wiary objawionej i nie sprawdza się jako przywódca Kościoła.

Trzeba powiedzieć, że w obliczu takich przeciwności arcybiskupi Kościoła Anglii stają się z czasem silniejsi, a nawet zaczynają się buntować. Jeśli prawdą jest, że zaangażowanie w tę czy inną religię, zwłaszcza

w chrześcijaństwo, nie jest kwestią jakiejś ogólnikowej filozofii, lecz stanowi nieustanne podważanie tego, co w naszym przekonaniu wiemy o człowieku i jego ostatecznym przeznaczeniu, to nikt nas nie może zwolnić z dociekania, jak doktryna wpływa na życie publiczne – nawet jeśli pociąga to za sobą ryzyko wypowiedzania się w sprawach, co do których nawet doświadczeni obserwatorzy wyrażają głośno i językiem technicznym odmienne poglądy (tego rodzaju ryzyko nie jest zupełnie nieznanym zjawiskiem w świecie dziennikarskim). Jeśli prawdą jest, że świat pozostaje całkowicie zależny od darmowego daru Boga oraz że bezpośrednie działanie i obecność Boga w sposób jedyny i wyjątkowy objawiły się w historii w formie pewnego określonego ludzkiego istnienia, przed dwoma tysiącami lat, ma to wpływ na nasze poglądy na świat i życie człowieka. Nie da się uniknąć ryzyka pomyłkowego zabrnienia w nieprzewidziane zawiłości i można mieć jedynie nadzieję, że przynajmniej niektóre z tych nieuchronnych pomyłek będą dla kogoś na tyle interesujące (lub tak kolosalne), że zachęcą go to do wypracowania lepszych odpowiedzi. Teksty składające się na tę książkę stanowią wynik podejmowania tego rodzaju ryzyka i podlegają tym wszystkim rodzajom krytyki naszkicowanym przed chwilą. Proponuję je czytelnikowi nie jako kompendium teologii politycznej, lecz jako ciąg przykładów praktycznych, których celem jest odnalezienie punktów łączących różne kwestie życia publicznego z podstawowymi prawdami wiary dotyczącymi stworzenia i zbawienia, od których (mam nadzieję) chrześcijanie rozpoczynają refleksję dotyczącą każdego zagadnienia.

Nie zmienia to faktu, iż czytając je zebrane razem, dostrzegam w nich szereg łączących je wątków, mogących stanowić elementy czegoś, co dałoby się określić jako szerzej zakrojoną teorię dotyczącą wiary i porządku społecznego. Słyszymy ostatnio sporo na temat niebezpieczeństw „agresywnego sekularyzmu”, wyraźnie widoczną cechą naszego życia społecznego jest wojownicza antychrześcijańska retoryka części intelektualistów o znanych nazwiskach. Ja jednak próbuję dowieść w niektórych rozdziałach tej książki między innymi tego, iż naszym problemem nie są w pierwszej mierze donośne głosy krytyki, wymierzone w wiarę (z całą pewnością nie „prześladowanie”, jak chce tego wysoce podkolorowana apologetyka). Problem stanowi szereg nieporozumień, będących wspólnym udziałem grup religijnych

oraz ich wrogów. Zakłada się na przykład często, że wszyscy wiemy, co znaczą terminy „sekularyzm” i „sekularyzacja”. Tymczasem mamy tu do czynienia z więcej niż jedną ideą czy jednym procesem. Wciąż spieramy się o to, czy jesteśmy społeczeństwem „zsekularyzowanym” w takim sensie, w jakim terminu tego używano czterdzieści lat temu z okładem. Gdyby chodziło jedynie o kwestię publicznego szacunku dla religii i mniej lub bardziej aktywne wspieranie tradycyjnych praktyk religijnych, prawdą byłoby – rzecz jasna – twierdzenie, że w Wielkiej Brytanii, podobnie jak w większości krajów Europy Zachodniej, daleko posunęliśmy się na tej drodze, której początki sięgają lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku, i nie respektujemy zasad religijnych w życiu publicznym w takim stopniu, w jakim robiliśmy to dawniej. Jeśli jednak pytamy o trwanie popularnych wierzeń i zwyczajów, o przypuszczenia dotyczące mocy i obecności niematerialnych, to daleko nam jeszcze do społeczeństwa „odczarowanego”, jakim chcieliby je widzieć niektórzy. Publiczny rytuał trwa nadal, odradzając się z wielką energią (kwiaty na drogach obok miejsca wypadków). Możemy to nazywać, jak chcemy, niemniej słowo „sekularny” bądź „świecki” nie oddaje trafnie naszej sytuacji.

Termin „sekularyzm” wymyka się jednoznacznej definicji. W wielu miejscach proponowałem wprowadzić rozróżnienie między sekularyzmem *p r o c e d u r a l n y m* i *p r o g r a m o w y m*. Sekularyzm proceduralny to świeckość głoszona jako cnota, na przykład przez rząd Indii; to polityka dotycząca życia publicznego, która nie chce dawać przewagi ani pierwszeństwa jakiegokolwiek grupie czy instytucji religijnej. Jest to zasada, zgodnie z którą państwo jako takie przypisuje sobie rolę instancji kontrolującej mozaikę wspólnot religijnych i gdy to konieczne, pomaga im w pokojowym współistnieniu, nie wymagając od urzędników państwowych żadnych publicznych deklaracji wiary i nie gwarantując żadnej ze wspólnot uprzywilejowanej prawnie pozycji. Sekularyzm programowy przypomina bardziej to, co (nie zawsze trafnie) utożsamiane jest z rozwiązaniem francuskim: należy wyrugować każdą formę publicznej manifestacji przynależności do konkretnej religii, by wszyscy mogli współdzielić wyraźną, publicznie wyrażaną wierność państwu, której nie będą zaciemniać prywatne przekonania, wszelkie zatem oznaki takich prywatnych przekonań są wykluczone z przestrzeni publicznej.

Pierwsza z dwóch wymienionych form sekularyzmu bądź świeckości nie stanowi rzeczywistego problemu dla chrześcijan; przeciwnie, da się bronić tezy, że to właśnie chrześcijaństwo odpowiada za rozróżnienie między społecznościami postrzegającymi siebie jako istniejące na mocy jakiejś świętej władzy a społecznościami p o l i t y c z n y m i. Wczesne chrześcijaństwo dokonało demistyfikacji władzy cesarstwa, wprowadzając tym samym wysoce komplikujący czynnik do europejskiego życia politycznego – ideę dwóch odrębnych form lojalności wspólnotowej, z których jedna może okazać się bardziej podstawowa niż druga.

Problematiczny jest natomiast sekularyzm programowy. Tworzy on pewną ekskluzywną ortodoksję publiczną nowego rodzaju, wychodząc z założenia, że w rzeczywistości możliwa jest tylko jedna forma lojalności. Lojalność wobec własnej wiary będzie odtąd sprawą prywatnych preferencji, prawdopodobnie także bardzo mocnych w charakterze prywatnych emocji, nie może jednak stać w jednym szeregu z lojalnością wobec państwa ani z jakoby neutralnym porządkiem publicznym osób kierujących się rozumem. Widzę tu dwa poważne problemy. Po pierwsze, stanowisko takie redukuje do poziomu prywatnych wyborów to, co dla wielu ludzi będzie ich najgłębszą i najważniejszą inspiracją moralną i co stanowi, można powiedzieć, wybór stylu życia. To z kolei „rozrzedza” tkankę debaty publicznej i zaangażowania moralnego. Po drugie, bez uszanowania możliwości k r y t y k i państwa na podstawie jakiejś prawdy, która nie zmienia się w rytm kalendarza wyborczego, bez możliwości prowadzenia sporu z tym, co państwo uważa za rozsądne lub oczywiste, zagrożone są szanse na radykalną zmianę porządku społecznego. Być może w demokracjach liberalnych nie jest to odbierane jako gardłowa sprawa, lecz historia ostatniego stulecia przypomina nam, że w czasach kryzysu i rozkładu politycznego musimy wiedzieć, do jakich zasobów możemy się odwołać, gdy chcemy przeciwstawić się temu, co jakiś rząd uzna za „racjonalne”.

Wszystko to ma swoje konsekwencje; wpływa zarówno na to, jak państwo traktuje kwestię wolności religijnej, jak i na podstawowy model samego państwa, którym się posługujemy. Państwo konsekwentnie współpracujące z różnymi grupami religijnymi, by najlepiej wykorzystać ich zasoby dla dobra wspólnego i minimalizować konflikty, to państwo, które wyznacza sobie stosunkowo umiarkowany zasięg

kompetencji. Posługując się wyrażeniem, do którego powrócimy w tej książce, państwo to postrzega siebie jako „wspólnotę wspólnot”, a nie instytucję posiadającą monopol na władzę. To z kolei może sugerować obserwatorowi chrześcijańskiemu, że nacechowane pluralizmem życie społeczne, odznaczające się dużym stopniem decentralizacji i kooperatywy, jest ze swej natury bliższe rzeczywistości życia kościelnego niż sztywny i odgórny model sterowania takim życiem. I choć w Europie oraz na innych kontynentach Kościół przez długi czas flirtował z absolutyzmem, nie ulega wątpliwości, że najbardziej wpływowi chrześcijańscy teolodzy polityczni promowali idee bliskie temu pluralistycznemu ideałowi – mam tu na myśli zwłaszcza Augustyna i Tomasza z Akwinu. Ponadto pamiętajmy, że taka wizja nie jest wyłączną własnością lewicy bądź prawicy – by trzymać się współczesnych kategorii podziału – co jest dobrym znakiem, jeśli Kościół ma nadal być – jak to określił Karl Barth – „zawodnym sprzymierzeńcem” każdego bez wyjątku systemu politycznego.

Wyłaniają się z tego poważne kwestie etyczne, na przykład: jak zagwarantować publiczny szacunek i kulturę, które będą wyrazem takich pluralistycznych przekonań, a zarazem pozwolą na rozkwit różnorodności i zróżnicowania, nie prowadząc tym samym do powstawania gett. Niektóre z przedstawionych tu tekstów poruszają te właśnie kwestie; pojawiają się one, gdy stawiamy pytania o zasadność regulacji prawnych dotyczących obrażania uczuć religijnych czy o różne znaczenia „wielokulturowości”. Jeśli interakcja między różnymi społecznościami w złożonym społeczeństwie ma być uczciwa, nie powinniśmy sądzić, że pluralistyczny ideał wymaga, by te wspólnoty nigdy nie stawały sobie nawzajem na drodze lub by nie stała im na drodze, w niektórych obszarach działania, państwo. Pluralizm to coś więcej niż okazywane nerwowo lub powściągliwie dobre maniere. Funkcjonowanie państwa demokratycznego nie może się obyć bez s p o r u, w który powinna angażować się także religia, nie żądając jedynie, wciąż i wciąż, by nie obrażano uczuć jej wyznawców. To jednak w równym stopniu wymaga istnienia mocnej wspólnej kultury zwykłej grzeczności i szacunku dla drugich o r a z wyrażonej świadomości tego, że krytykowanie pewnych wierzeń lub praktyk może być odbierane po prostu jako wyraz uprzedzeń wobec tych, którzy są silniejsi; słowa i obrazy, które

dobrze ugruntowanej w swoich poglądach społeczności wydają się niegroźne (nawet jeśli budzą nasz sprzeciw), przez jakąś mniejszość mogą być odbierane jako złowrogie. Wymaga to również mocnych podstaw teologicznych; religie wierzą, że istnieją za sprawą czegoś innego niż zwykła ludzka moc i inicjatywa; to powinno oznaczać, że nie przejmują się tak bardzo sukcesem czy przetrwaniem, że są mniej skłonne uciekać się do przemocy lub przymusu, by chronić własną pozycję. Wszyscy wiemy, że sprawy często mają się zupełnie inaczej. Niemniej poczucie zależności od całkiem innego niż siła oparta na przymusie w istocie rzeczy obecne jest we wszystkich najważniejszych religiach świata i wymaga ono bezustannego artykułowania, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę to, w jaki sposób religie zderzają się z pokusą (i jej ulegają) sprzymierzania się z przemocą i ambicjami imperialnymi.

Poczucie naszych ludzkich ograniczeń i zależności nie jest dla osób wierzących źródłem upokorzenia ani nie podcina im skrzydeł. To po prostu świadomość, że tak właśnie jest; świadomość, która – jak przyjęcie do wiadomości prawdy – działa wyzwalająco, ponieważ uwalnia nas od dążenia do mitycznego celu: posiadania absolutnej kontroli nad naszym przeznaczeniem. To oczywiście wiąże się w sposób oczywisty z problemem ochrony środowiska. Rzesze obrońców środowiska przynaglają ludzi wiary, by wyraźniej artykułowali religijne imperatywy ochrony przyrody; i niezależnie od tego, co dokładnie przewidują naukowcy w kwestii zmian klimatycznych, nie należy dyskutować nad słusznością trzeźwego i realistycznego ograniczenia tak naszej konsumpcji, jak i zanieczyszczania powietrza, wody, gleby.

Jak wykazuję w tej książce, podążając śladem wielu teologów, wytrwale i nieustannie przypominanie przez myśl chrześcijańską sakramentalnego wymiaru świata materialnego, na który wskazał Chrystus i który ujawnia się w rytuałach Jego Kościoła, wprowadza do tej sfery życia krystalicznie wyraźne imperatywy. Niedorzecznością jest oskarżać Kościół, że podąża tutaj ślepo za bieżącą modą; bardzo wielu teologów i myślicieli chrześcijańskich (w tym wielu myślicieli prawosławnych czy też, bardziej z naszego brytyjskiego podwórka, Thomas Stearns Eliot i Clive Staples Lewis) zwracało na to uwagę na długo przedtem, zanim modne stało się rozprawianie o ekologii. Ta sama troska powinna kształtować naszą odpowiedź na kryzys ekonomiczny, gdyż na tym polu

również mamy do czynienia z mitologią kontroli i zagwarantowanego bezpieczeństwa (połączoną z urojeniem, że możliwy jest nieograniczony wzrost materialny społeczeństw), która zatrzała i wciąż zatrza życie polityczne i społeczne mieszkańcom coraz większej liczby krajów. Żaden teolog nie jest od razu ekonomistą, niemniej także ekonomia ma swoją perspektywę etyczną, wyraźnie zakorzenioną w teologii – perspektywę, która obliguje nas do kwestionowania różnych zachwalanych lekarstw na bolączki ostatnich dekad, a przede wszystkim do bezustannego zadawania niewygodnego pytania, *c z e m u m a s ł u ż y ć* wzrost, którego pragniemy, i jaki model dobrobytu przyjmujemy w naszych teoriach ekonomicznych. Jeśli nie znajdziemy odpowiedzi na to pytanie, wkroczymy w atmosferę „wirtualnej rzeczywistości”, która zrodziła (i podtrzymuje) katastrofę finansową ostatnich kilku lat. Odpowiedź ta pomoże nam również zastanowić się nad tym, co rozumiemy przez „rozwój” krajów cechujących się niedojrzałą lub dysfunkcjonalną gospodarką.

Pokazuję tu w zarysie, w jaki sposób wiążą się z sobą różne zagadnienia poruszane w tej książce. Wszystko, co w niej zawarłem, spinają klamrą dwa rozdziały: jeden z nich otwiera, drugi zamyka zbiór przedstawionych tu tekstów. Chciałbym na koniec powiedzieć o nich kilka słów, ponieważ owe dwa teksty wyrażają to, co w moim przekonaniu najbardziej fundamentalne. Po pierwsze, jeśli istnieje coś, co stanowi przeciwieństwo pewnej formy programowego sekularyzmu, takiej mianowicie, która dąży do ostatecznego i decydującego opisu roli świata w kategoriach zysku i funkcjonalności, to jest to taki stosunek do świata, który dopuszcza świadomość, iż w zjawiskach i ludziach będących częścią mojego doświadczenia jest coś więcej, niż jestem w stanie kontrolować lub zrozumieć. To, co widzę, jest już „widziane” przez pewną rzeczywistość i pozostaje w relacji do pewnej rzeczywistości, daleko różnej od mojego „ja”, które znam, a nawet od sumy „ja” podobnych do mnie. Uchwycić tę prawdę to dostrzec coś z możliwego znaczenia słowa „święte”. Po drugie, uchwycenie jej w pełni rodzi pewien skutek; jak powiedział Wittgenstein, pojęcie nam się „narzuca”. Dojście do wiary w Boga to rzadko (o ile w ogóle) efekt jakiegoś ciągu argumentacji. Znacznie częściej bywa tak, że coś nas przynagla i przymusza, byśmy wyzbyli się złudzenia panowania nad wszystkim, przekonania, że „posiadamy” własne ciało, własny świat, własną przyszłość czy cokolwiek innego.

Przyjąwszy taką postawę wyzbycia się i rezygnacji, możemy wziąć na siebie odpowiedzialność za nacechowane sensem działanie, działanie obwieszczające obecność fundamentalnego *d a w a n i a*, na którym opiera się świat; a także odpowiedzialność za drugiego, za cierpienie, za tych, którzy doświadczają bezsensowności. Wyrażą to adekwatnie (o ile to w ogóle możliwe) jedynie takie konkretne ludzkie historie, w których ujawnia się owa postawa i wszystko, co z nią związane. Dlatego moje ostatnie słowo w tej książce poświęcam jednej takiej historii, która z samej swej istoty podważa jakikolwiek upraszczający obraz tego, czym jest tożsamość człowieka. W niniejszym zbiorze tekstów znajduje się wiele treści, które mogą się wydawać abstrakcyjne. Niemniej cały mój wywód byłby pusty, gdybyśmy w ostatecznym rozrachunku nie byli w stanie przedstawić takich historii jak historia życia Etty Hillesum. Skoro istnieją osoby stwarzające w życiu przestrzeń dla Bożych znaczeń i czyniące to w warunkach tak krańcowych jak te, których doświadczyła ona w swoim życiu i w swojej śmierci, to jaki rodzaj społeczeństwa i jaki rodzaj dyskursu publicznego zapewnią nam przestrzeń przynajmniej na to, byśmy mogli poczuć choć w części, dlaczego Etty Hillesum stoi (i klęczy) właśnie tam, gdzie jest? Społeczeństwo, w którym wyobraźnia chrześcijańska uległaby atrofii i była bliska zaniku, nie zagwarantowałoby nam takiego miejsca. Lepiej zawczasu uświadomić sobie wyraźnie, z jak gigantyczną stratą, z jakimi wykrętami i wybiegami mielibyśmy wówczas do czynienia; i jak ogromną obietnicę niesie z sobą historia takiego życia i działania.

Każdy z rozdziałów tej książki był pierwotnie wykładem. Nie usunąłem z nich śladów żywego słowa, starałem się natomiast usunąć odwołania do kwestii, które szerokiemu gronu czytelników mogłyby się wydać zbyt szczegółowe lub zbyt odległe¹. Książka ta zawdzięcza swe istnienie, bezpośrednio lub pośrednio, wielu osobom. Madeleine Bunting, Partha Dasgupta, Conor Gearty, John Milbank, Oliver O'Donovan, Bhikku Parekh, Raymond Plant, Saskia Sassen, Richard Sennett i Andrew Shanks nie bez przyczyny mogą dostrzec w niej myśli i idee,

¹ Nota bibliograficzna zamieszczona na końcu książki pomoże czytelnikowi osadzić ewentualne takie odniesienia w czasie (przyp. red.).

WSTĘP

którymi się ze mną podzielili lub do których mnie zainspirowali na przestrzeni lat; jak zawsze, ogromny wpływ miała na mnie – i nadal ma – myśl nieżyjącej już Gillian Rose.

Spośród moich dawnych i obecnych koleżanek i kolegów w Lambeth Palace niestrudzoną pomocą służyli mi Kay Brock, Rachel Carnegie, Helen Dawes, Marie Papworth, Richard Chapman, Jeremy Harris, Toby Howarth, Jonathan Jennings, Christopher Jones, Tim Livesey, David Marshall i Guy Wilkinson. Wszyscy oni komentowali tekst i sugerowali czasem poprawki. Nad zebraniem całości i sformatowaniem tekstu trudził się Jonathan Goodall, za co, jak i za wiele innych rzeczy, jestem mu ogromnie wdzięczny. Chcę także z całego serca podziękować Robinowi Baird-Smithowi z wydawnictwa Bloomsbury/Continuum za jego niesłabnący entuzjazm i słowa otuchy.

Rowan Williams
czerwiec 2012 roku

SPIS TREŚCI

WSTĘP	5
I. SEKULARYZM JAKO ŹRÓDŁO CIERPIEŃ	15
1. Czy sekularyzm okazał się niepowodzeniem?	17
2. Sekularyzm, wiara, wolność	34
3. Przekonania, formy lojalności i państwo świeckie	53
4. Prawo, władza i pokój	70
5. Europa, wiara i kultura	88
6. Religia, różnorodność i tolerancja	105
7. Duchowe a religijne: czy mamy do czynienia ze zmianą granic?	119
II. BYĆ ŚWIADOMYM OGRANICZEŃ. LIBERALIZM, PLURALIZM I PRAWO	135
8. Wielokulturowość – przyjaciel czy wróg?	137
9. Wiara a myśl oświecenia	155
10. Pluralizm publiczny i religijny	172
11. Nienawiść religijna a obraza religijna	186
12. Czy istnieją prawa człowieka?	204
13. Złączenie na powrót praw człowieka i wiary religijnej	220

III. BYĆ ŚWIADOMYM OGRANICZEŃ. ŚRODOWISKO	
NATURALNE	239
14. Zmieńmy nasze mity	241
15. Odnowianie oblicza ziemi. Odpowiedzialność człowieka a środowisko naturalne	254
16. Chrześcijańska odpowiedź na kryzys klimatyczny	270
IV. JAK GOSPODAROWAĆ?	
WYZWANIA EKONOMICZNE	287
17. Etyka, ekonomia i sprawiedliwość w skali globu	289
18. Teologia i ekonomia – dwa różne światy?	309
19. Trwałe społeczności	320
20. Dary sędziwego wieku. Jak postrzegamy seniorów?	331
21. Reforma prawa karnego	343
22. Wielkie społeczeństwo – mały świat?	361
VI. RÓŻNORODNOŚĆ RELIGIJNA	
A ZGODA SPOŁECZNA	381
23. Inne spojrzenie na ateizm. Niewiara i świat wiar	383
24. Różnorodność religijna a jedność społeczna	399
25. Wspólnoty wiary w społeczeństwie obywatelskim	413
VII. ODKRYĆ NA POWRÓT RELIGIĘ	423
26. Życie religijne	425
NOTA BIBLIOGRAFICZNA	445
INDEKS OSOBOWY	449

