

Sebastian  
Gałęcki



# ETYKA CHRZEŚCIJAŃSKA DLA POSTCHRZEŚCIJAŃSKIEJ EPOKI

universitas

ETYKA CHRZEŚCIJAŃSKA DLA  
POSTCHRZEŚCIJAŃSKIEJ EPOKI



Sebastian  
Gałecki



# ETYKA CHRZEŚCIJAŃSKA DLA POSTCHRZEŚCIJAŃSKIEJ EPOKI

Kraków

Publikacja sfinansowana przez Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy  
im. Jana Długosza w Częstochowie

© Copyright by Sebastian Gałęcki and Towarzystwo Autorów  
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2020

ISBN 978-83-242-3654-1  
e-ISBN 978-83-242-6481-0  
TAiWPN UNIVERSITAS

Recenzenci

*dr hab. Piotr Duchliński, prof. Akademii Ignatianum w Krakowie*

*dr hab. Marcin Zdrenka, prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu*

Projekt okładki i stron tytułowych  
*Sepielak*

[www.universitas.com.pl](http://www.universitas.com.pl)

*Pamięci Bolesława Juszczuka (1918–1994),  
soli, która nie straciła smaku*



*Często słyszymy o osiągnięciach jakiegoś wielkiego prawnika, sędziego lub adwokata, który umie w zawiłanych sprawach, gdzie przeciętne umysły widzą tylko beznadziejny gąszcz oderwanych i sprzecznych ze sobą faktów, wykryć zasadę, przy pomocy której zagadka daje się prawidłowo rozwiązać, i który ku podziwowi wszystkich słuchaczy potrafi przeobrazić chaos w prawidłową jasną całość. Oto co się rozumie przez oryginalność myśli: jest to odkrywanie nowego sposobu patrzenia na sprawy, być może prostszego i bardziej zrozumiałego niż którykolwiek z dotychczasowych.*

John Henry Newman, *Logika wiary*



# Wykaz skrótów

## John Henry Newman

- APO – *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa 2009.
- BEN – *Benedyktyni*, tłum. P. Mroczkowski, Kraków 1993.
- DEV – *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa b.r.w.
- DMC – *Discourses Addressed to Mixed Congregations*, London 1906.
- FP – *Faith and Prejudice and Other Unpublished Sermons*, red. The Birmingham Oratory, New York 1956.
- GA – *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989.
- IU I – *Idea uniwersytetu*, tłum. P. Mroczkowski, Warszawa 1990.
- IU II – *The Idea of a University. Defined and Illustrated*, London 1907.
- LDN – *List do Księcia Norfolk. O sumieniu*, tłum. A. Muranty, Bydgoszcz 2002.
- NTO – *Newman the Oratorian. His Unpublished Oratory Papers*, red. P. Murray, Herefordshire 2004.
- OUS – *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. P. Kostyło, Kraków 2000.
- PN – *The Philosophical Notebook*, red. E. Sillem, A.J. Boekraad, t. II, Louvain 1970.
- PPCE – *Lectures on the Present Position of Catholics in England. Addressed to the Brothers of the Oratory in the Summer of 1851*, London 1908.
- PPS I – *Parochial and Plain Sermons*, t. I, London 1907.
- PPS II – *Parochial and Plain Sermons*, t. II, London 1908.
- PPS III – *Parochial and Plain Sermons*, t. III, London 1907.
- PPS IV – *Parochial and Plain Sermons*, t. IV, London 1909.
- PPS V – *Parochial and Plain Sermons*, t. V, London 1907.
- PPS VI – *Parochial and Plain Sermons*, t. VI, London 1907.
- PPS VII – *Parochial and Plain Sermons*, t. VII, London 1908.
- PPS VIII – *Parochial and Plain Sermons*, t. VIII, London 1908.
- PR – *Philosophical Readings in Cardinal Newman*, red. J. Collins, Chicago 1961.
- SN – *Sermon Notes 1849–1878*, red. The Birmingham Oratory, London 1913.
- SSD – *Sermons Bearing on Subjects of the Day*, London 1902.

- SVO – *Sermons Preached on Various Occasions*, New York 1908.  
 TEM – *Two Essays on Biblical and Ecclesiastical Miracles*, London 1907.  
 TPFC – *The Theological Papers on Faith and Certainty*, red. J.D. Holmes, Oxford 1976.  
 VM – *The Via Media of the Anglican Church. Illustrated in Lectures, Letters and Tracts Written Between 1830 and 1841*, t. I, London 1901.

## Alasdair MacIntyre

- ASA – *Against the Self-Images of the Age. Essays on ideology and philosophy*, London 1971.  
 AV – *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.  
 DCB – *Difficulties in Christian Belief*, New York 1960.  
 DRA – *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, London 1999.  
 ES – *Edyta Stein. Prolog filozoficzny 1913–1922*, tłum. J. Guerrero van der Meijden, Kraków 2019.  
 ECM – *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge 2016.  
 GPU – *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2013.  
 MC – *Marxism and Christianity*, New York 1968.  
 MR – *The MacIntyre Reader*, red. K. Knight, Notre Dame 1998.  
 SE I – *The Tasks of Philosophy. Selected Essays: Volume I*, Cambridge 2006.  
 SE II – *Etyka i polityka*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2009.  
 SHE – *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2002.  
 SMC – *Secularization and Moral Change*, London 1967.  
 SW – *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism. Selected Writings 1953–1974*, red. P. Blackledge, N. Davidson, Leiden 2008.  
 TRV – *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Encyklopedia, Genealogia i Tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009.  
 UN – *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, New York 2004.  
 WJWR – *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2007.

## John Finnis

- AMPLT – *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, New York 1998.  
 CE I – *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*, New York 2011.  
 CE II – *Intention and Identity. Collected Essays: Volume II*, New York 2011.  
 CE III – *Human Rights and Common Good. Collected Essays: Volume III*, New York 2011.  
 CE IV – *Philosophy of Law. Collected Essays: Volume IV*, New York 2011.  
 CE V – *Religion and Public Reasons. Collected Essays: Volume V*, New York 2011.  
 FOE – *Fundamentals of Ethics*, Washington 1983.

- INL I – *Introduction*, w: *Natural Law*, red. J. Finnis, t. I, New York 1991, s. xi–xxiii.
- INL II – *Introduction*, w: *Natural Law*, red. J. Finnis, t. II, New York 1991, s. xi–xvi.
- MA – *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, Washington 1991.
- NDMR – *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford 1987.
- NLNR – *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Warszawa 2002.
- OPR – *O racji publicznej*, tłum. A. Folta, Warszawa 2005.
- PPMT – *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, „American Journal of Jurisprudence” 1987, Vol. 32, Iss. 1, s. 99–151.



## Uwagi wstępne

Książka ta powstała z poczucia niezadowolenia – niezadowolenia ze stanu, w jakim znajduje się współcześnie etyka chrześcijańska. Mam głębokie przekonanie, że chrześcijaństwo wciąż ma bardzo wiele do zaoferowania współczesnemu człowiekowi i dzisiejszej kulturze – nie tylko jako religia, ale także jako konkretny etyczny system wartości i zasad, za którymi stoi dwadzieścia wieków tradycji (a nawet więcej, jeśli pamiętamy o jedności Starego i Nowego Testamentu). Niemniej roli tej nie spełni ani (neo)tomizm, ani żaden z dwudziestowiecznych systemów inspirowanych chrześcijaństwem. Niniejsza książka jest przede wszystkim próbą ukazania, jak powinna wyglądać etyka chrześcijańska, aby mogła być zrozumiała i choć potencjalnie akceptowalna dla współczesnego człowieka – postchrześcijanina nieświadomego swoich chrześcijańskich korzeni, a nawet przekonanego o byciu „self-made manem”, autokreatorem.

Jedynym sposobem, by tego dokonać, jest pokazanie pełni i kompletności chrześcijańskiej teorii moralności. Takiej, jaką znajdziemy chociażby w średniowiecznych summach. Niestety, wbrew nadziejom wielu, „nowe średniowiecze” nie nadejdzie, historia jest drogą jednokierunkową. Jedyne, co możemy zrobić, to na nowo scalić trzy fundamenty etyki chrześcijańskiej: teorie prawa naturalnego, cnót i sumienia – ale w ich najbardziej zaawansowanej i współczesnej wersji, tworzonej w kontekście kultury postchrześcijańskiej. Można by takich teorii poszukiwać u wielu myślicieli, ponieważ jednak jestem przekonany o obecnej dominacji filozofii anglosaskiej, to właśnie tam poszukiwałem swoich inspiracji. I znalazłem je u trzech niezwykle wpływowych

dziś chrześcijan–anglofonów: Johna Henry’ego Newmana, Alasdaira MacIntyre’a oraz Johna Finnisa.

W swoich analizach starałem się jak najczęściej odwoływać bezpośrednio do ich własnych tekstów, do minimum ograniczając korzystanie z komentarzy, które zawsze stanowią przecież jakąś interpretację źródeł. Cytuję zawsze z najbardziej dostępnych polskiemu czytelnikowi wydań, czyli w pierwszym rzędzie posługuję się istniejącymi polskimi tłumaczeniami (poprawiając je w razie konieczności), w sytuacji ich braku korzystam z angielskich wydań zbiorczych (w przypadku Newmana zawsze przywołuję edycję kanoniczną, dostępną w całości w Internecie pod adresem [www.newmanreader.com](http://www.newmanreader.com)), dopiero w ostateczności sięgam do książek i artykułów, które znaleźć można jedynie w brytyjskich i amerykańskich bibliotekach.

Ze względu na pozytywny cel niniejszej książki do minimum ograniczam swoje polemiczne zapędy. Staram się raczej ukazać obszary możliwej współpracy pomiędzy trzema systemami etycznymi niż dzielące je różnice. Z tego samego powodu koncentruję się przede wszystkim na odpowiedzi na pytanie o to, jaka powinna być współczesna etyka chrześcijańska, a nie na sporze o kondycję chrześcijaństwa, etyki czy filozofii w świecie, którego najważniejszym słowem jest „postprawda”. Swoją książką chciałbym raczej zabrać głos w trwającej od dekad debacie niż ją konkluzywnie rozstrzygnąć.

*Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki* nie powstałaby, gdyby nie pomoc wielu życzliwych osób i instytucji. Jestem bardzo wdzięczny dyrekcji i pracownikom Nanovic Institute for European Studies na Uniwersytecie Notre Dame oraz National Institute for Newman Studies w Pittsburghu (oba w Stanach Zjednoczonych) za możliwość odbycia kilkumiesięcznych staży badawczych w obu tych instytucjach. Wydanie tej książki nie byłoby możliwe, gdyby nie wsparcie ze strony mojej uczelni, Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie.

Jeszcze większy dług wdzięczności zaciągnąłem u konkretnych osób. Przede wszystkim u Alasdaira MacIntyre’a i Johna Finnisa, którzy nieustraszenie odpowiadali na moje pytania o głoszone przez nich poglądy i koncepcje – jeśli popełniłem jakiegokolwiek błędy w ich odczytaniu, jest to tylko moją winą. Szczególnie chciałbym podziękować recenzentom wydawniczym, profesorom Marcinowi T. Zdrence i Piotrowi Duchlińskiemu, oraz dwóm anonimowym recenzentom za wiele cennych uwag, dzięki którym uniknąłem licznych błędów. Dziękuję także moim

współpracownikom, przyjaciółom i rodzinie za cierpliwe znoszenie niekończących się nawiązań do prowadzonych badań. Wreszcie dziękuję mojej Zonie za nieustające wsparcie, setki dyskusji i pytań, dzięki którym mogłem przemyśleć kwestie poruszone w tej książce.

Na samym końcu – ale z całego serca – dziękuję Tobie, mój czytelniku, za to, że zechciałeś poświęcić swój czas na przeczytanie i przemyślenie tego, co zapisałem na poniższych stronach. Jeśli będziesz chciał podzielić się ze mną swoimi uwagami, pytaniami czy krytyką, napisz do mnie (etyk@onet.eu) – będę Ci szczerze wdzięczny.

*Sebastian Galecki*



Rozdział I

# ETYKA I (POST)CHRZEŚCIJAŃSTWO

*I rozpadło się miasto wielkie na trzy części*

(Ap 16,19)



# 1. Wieża Babel

Chyba wszyscy znamy słynną „niepokojącą sugestię”, opisaną przez Alasdaira MacIntyre’a w jego klasycznym już *Dziedziectwie cnoty* (AV, 21–28). Szkocki myśliciel opowiedział mit, baśń, legendę – w każdym razie: na pierwszy rzut oka fikcyjną historię rewolucji. Rewolucji radykalnej, skierowanej nie tyle przeciwko jakiemuś narodowi czy klasie społecznej, ile raczej przeciwko nauce jako takiej. Pogromy naukowców, niszczenie laboratoriów, palenie bibliotek prowadzą do wymazania wiedzy naukowej ze świadomości ludzkości. Jednak – jak to w mitach bywa – po pożodze i terrorze nadchodzi pokój, a wraz z nim próba odbudowania dawnego świata nauki z resztek, które po nim pozostały: niedopalonych stronic, fragmentów mikroskopów i lunet, zapamiętanych formuł i praw fizycznych. Projekt wydaje się odnosić sukces: nadawane są stopnie i tytuły naukowe, głoszone są doniosłe teorie, przeprowadzane są eksperymenty, publikowane są książki i czasopisma. Z zewnątrz wszystko wygląda jak dawniej.

Niestety, tylko z zewnątrz: „nikt, albo prawie nikt nie uświadamia sobie, że ich czynności nie są nauką w żadnym sensie”. Reguły, którymi nowe pokolenie naukowców się kieruje, są tylko symulowaniem zasad, na których opierała się dawna nauka. Pojęcia, eksperymenty, wykłady i odczyty są pustymi gestami – teatrem, w którym jedynie udaje się rzeczywistość. Jednak w teatrze zarówno widzowie, jak i aktorzy wiedzą, że to wszystko jest tylko „na niby”. W historii opowiedzianej przez MacIntyre’a wszyscy są przekonani, że oni rzeczywiście uprawiają naukę, że mając całkowicie przypadkowe, pozbawione logicznego porządku strzępy wiedzy, są w stanie odtworzyć dorobek kilkudziesięciu poko-

leń naukowców. W rzeczywistości jedynym, czym mogą się wykazać, są reguły spójności i wzajemnej zgodności. W ich działaniach brakuje natomiast prawdziwej racjonalności i sensu.

Ładna i interesująca historia, prawda? Mogłaby służyć za scenariusz jakiegoś filmu katastroficznego, ewentualnie: jako straszak na niegrzeczne dzieci. MacIntyre jednak głosi, iż „niepokojąca sugestia” jest czymś więcej niż tylko mitem. „Otóż chciałbym postawić hipotezę, że w prawdziwym, zamieszkiwanym przez nas świecie język moralności jest w stanie takiego właśnie wielkiego nieuporządkowania jak język nauk przyrodniczych w opisanym przeze mnie, zmyślonym świecie. Jeżeli mam rację, to w naszym posiadaniu znajdują się jedynie fragmenty jakiegoś schematu pojęciowego, części oderwane od kontekstów, z których kiedyś czerpały swe znaczenie. Posiadamy jedynie pozory moralności, choć nadal posługujemy się wieloma kluczowymi dla niej pojęciami. Utraciliśmy jednak, w znacznej mierze, a może zgoła w całości, nasze teoretyczne i praktyczne rozumienie moralności” (AV, 23). A więc jednak nie film katastroficzny i nie *science fiction*, lecz *ethical reality*! Rzeczywistość, której MacIntyre nadał nawet nazwę: „Oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności”.

Podaje on trzy przykłady<sup>1</sup> wspierające (jego zdaniem) tezę, iż współcześnie mamy do czynienia jedynie z pozorem dyskursu etycznego. Pierwszy z nich dotyczy dyskusji na temat prawomocności (lub nieprawomocności) wojny sprawiedliwej, drugi – sporu o aborcję, a trzeci odwołuje się do debaty na temat szkolnictwa prywatnego, a dokładniej: moralnej godziwości dzielenia szans edukacyjnych dzieci w zależności od zasobności portfela ich rodziców. W każdej z tych trzech kwestii można wskazać kilka stanowisk, które choć symulują prowadzenie ze sobą merytorycznej debaty, tak naprawdę „grają na różnych kortach”: jedni odwołują się do argumentów i racjonalności Arystotelesa, inni do Clausewitza, Marksa czy Kanta... Problemem zatem nie jest brak zgody co do adekwatnego rozstrzygnięcia problemów, lecz – jak to malowniczo ujął MacIntyre – „brak zgody co do tego, w czym się nie zgadzamy”<sup>2</sup>, „niezgoda co do natury tej niezgody” (ECM, 16).

---

<sup>1</sup> A. MacIntyre, *Dlaczego problemy etyki biznesu są nierozwiązywalne?*, tłum. A. Zaporowski, w: *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, red. L.V. Ryan, J. Sójka, Poznań 1997, s. 232–234 oraz AV, 29–32.

<sup>2</sup> Tenże, *Chairman's Opening Remarks*, w: *Linguistic Analysis and Phenomenology*, red. W. Mays, S.C. Brown, Lewisburg 1972, s. 40. W tym i wszystkich

Rozwinął ten wątek, przedstawiając trzy poziomy niezgodności pomiędzy poszczególnymi nurtami postawieceniowej etyki<sup>3</sup>. Po pierwsze, współcześni filozofowie nie zgadzają się co do punktu wyjścia (wstępnych definicji, centralnych tez, autorytetów). Po wtóre, nie zgadzają się co do wagi poszczególnych typów rozważań, metod, zestawów argumentów. I wreszcie, istnieje pomiędzy nimi niezgoda co do tego, czemu lub komu się sprzeciwiają. Mamy zatem do czynienia nie tyle z wielopłaszczyznowym podziałem pomiędzy poszczególnymi nurtami filozoficznymi (co jest dość oczywiste), ile z głęboką niezgodą co do natury filozofii i sposobu jej uprawiania. Na marginesie: MacIntyre w tym samym miejscu zauważa, że podobne podziały istnieją także w innych dyscyplinach – jak psychologia, socjologia czy ekonomia – ale są one właśnie skutkiem tego fundamentalnego pęknięcia wewnątrz filozofii! Mamy zatem do czynienia z trzema charakterystycznymi cechami współczesnych sporów i debat moralnych: 1) z niewspółmiernością argumentów (wynikającą z niejednorodności historii intelektualnej); 2) z pozorami bezosobowości, obiektywności i racjonalności oraz 3) z niewspółmiernością terminów (wynikającą z historycznej zmienności pojęć – AV, 32–38). Połączenie tych trzech poziomów niewspółmierności pozwala zrozumieć etyczną kondycję nowoczesności.

Ostatecznie ten powszechny, fundamentalny i – jak się wydaje – nieodwracalny rozłam wewnątrz nowożytnej etyki sprowadza się do odrzucenia jakiegoś uniwersalnego autorytetu, arbitra, normy czy standardu, do którego w ostateczności wszystkie nurty mogłyby się odwołać (SHE, 331). A jednocześnie istnieje swoiste monadyzowanie i absolutyzowanie poszczególnych tradycji i szkół: „każde współzawodniczące stronnictwo wysuwa własne argumenty, przedstawia własne rozumienie odnośnych pojęć i odpowiada na krytykę oraz zastrzeżenia w sposób spełniający jego własne standardy, nie oferując jednak oponentom czegoś na kształt racji, którą mogliby uznać za wystarczającą do wycofania się ze swoich stanowisk” (GPU, 242). Powstaje zatem wrażenie – aktywnie podtrzymywane zresztą przez te rozmaite tradycje – że nie istnieje już jedna filozofia, jeden dyskurs etyczny, w którym występują

---

innych miejscach, o ile nie zaznaczono inaczej, przekłady cytatów na język polski pochodzą od autora książki – S.G.

<sup>3</sup> Zob. tenże, *Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History*, w: *Philosophical Imagination and Cultural Memory. Appropriating Historical Traditions*, red. P. Cook, Durham–London 1993, s. 70.

poszczególne, polemizujące ze sobą opinie. Zamiast tego mielibyśmy różne etyki: samodzielne, autonomiczne, radykalnie oddzielone od pozostałych. To już nie tyle etyka pluralistyczna, lecz pluralizm niewspółmiernych etyk.

MacIntyre idzie jeszcze dalej i stawia tezę, że skoro jest to efekt oświeceniowej rewolucji, to możemy znaleźć wspólną płaszczyznę nowożytnych koncepcji etycznych. Ta płaszczyzna nie ma jednak charakteru merytorycznego, lecz historyczny: wszystkie one wyrastają z jednego pnia, od którego w pewnym momencie postanowiły się radykalnie oddzielić (AV, 11, 210, 455n; WJWR, 35n). Mamy zatem rzeczywiście do czynienia ledwie ze szczątkami i fragmentami – ale, uwaga, jednej i tej samej tradycji! Każdy ze współczesnych nurtów etycznych posługuje się pojęciami wziętymi z tego samego słownika – prawo, godność, osoba, obowiązek etc. – lecz posługuje się nimi w oryginalny i autorytatywny sposób, nadając im takie znaczenie, jakie uważa za poprawne. Każda tradycja etyczna – czy to będzie utilitaryzm, kantyzm czy emotywizm – odwołuje się do jakiejś racjonalności i logiki: są one jednak utworzone z tych samych szczątków, lecz według różnej metody, co daje w efekcie niewspółmierne systemy. Sytuacja ta zatem całkowicie wyczerpuje obraz krajobrazu porewolucyjnego, opisanego w „niepokojącej sugestii”. Jednocześnie daje nam pewną nadzieję, że skoro te elementy kiedyś współgrały ze sobą w jednym systemie i w jednej tradycji (MacIntyre ma tu na myśli oczywiście filozofię klasyczną, której sztandarowymi reprezentantami byli Arystoteles i Tomasz z Akwinu), to być może dałoby się je na nowo posklejać w spójną i kompletną całość.

Alasdair MacIntyre jest, oczywiście, wielkim autorytetem w dziedzinie etyki i krytyki filozofii nowożytnej, ale nie zapominajmy, że niniejsza praca poświęcona jest nie etyce jako takiej, lecz w pierwszym rzędzie etyce chrześcijańskiej. Zarzut postawiony w *Dziedzictwie cnoty* wydaje się adekwatny w odniesieniu do współczesnej etyki, lecz przecież nurt chrześcijański w filozofii moralności kojarzy nam się z czymś znacznie bardziej spójnym, reprezentowanym przede wszystkim przez tomizm. Czy „niepokojąca sugestia” w jakimkolwiek stopniu dotyczy etyki o proveniencji chrześcijańskiej?

Afirmatywną odpowiedź wyraził niekwestionowany autorytet w świecie chrześcijańskim – Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI. W odczycie wygłoszonym do biskupów północnoamerykańskich trzy lata po opublikowaniu *Dziedzictwa cnoty* Ratzinger stwierdził, że choć termin „moralność” zaczyna powracać do powszechnego użycia,

towarzyszy temu równoczesny „deficyt moralności”, będący „prawdziwą chorobą współczesnego świata”. I – podobnie jak MacIntyre – rozpoczyna od naszkicowania pewnego sugestywnego obrazu. „Niedawno pewien rosyjski pisarz powiedział, że dzisiejsza ludzkość z jej lękiem przed rakietami wydaje się mu jak człowiek, który ciągle żyje w panicznym strachu, że ktoś chciałby podłożyć ogień pod jego dom, i który nie jest w stanie o niczym innym myśleć i nic innego robić, jak tylko starać się zapobiec podpaleniu. Nie zauważa przy tym, że jest chory na raka; nie umrze na skutek podpalenia, lecz z powodu wewnętrznego rozkładu jego organizmu przez wrogie komórki rakowe. Także dzisiaj ludzkości, mówi pisarz, grozi, że rozkład moralny zniszczy ją od wewnątrz. Ale zamiast przeciwdziałać tej wewnętrznej, zagrażającej życiu chorobie, jak zahipnotyzowana patrzy na zewnętrzne zagrożenie, które jest jedynie wtórnym wpływem jej wewnętrznych zniszczeń moralnych”<sup>4</sup>. Czy ten obraz nie przypomina nam „niepokojącej sugestii”?

Współczesny człowiek ma wiele lęków, wiele obaw. Zdaniem Ratzingera najsilniejszym z nich jest strach przed tym, co zewnętrzne: przed złym człowiekiem, który zechce go skrzywdzić, podpalając mu dom. Czy to zagrożenie jest urojone? Niekoniecznie. Rzeczywiście, istnieją zewnętrzne problemy, przed którymi człowiek musi się bronić. Przyszły papież podkreśla jednak inne niebezpieczeństwo: paniczny strach przed podpalaczem znieczula nas na znacznie bardziej fundamentalne i groźniejsze zagrożenie: wewnętrzne. Współczesny człowiek jest jak bohater opowiadania Kornela Makuszyńskiego *Koziołek Matolek*, który „po szerokim szuka świecie tego, co jest bardzo blisko”: skupiając się na tym, co może przyjść z zewnątrz, nie dostrzega tego, co grozi mu nieustannie i co atakuje z wnętrza. Czym jest to zagrożenie wewnętrzne, ten toczący go rak? Rozkładem moralnym.

Ów rozkład polega przede wszystkim na społecznych tendencjach rugowania kryterium dobra i zła z życia publicznego. Jego objawem jest położenie znacznie większego akcentu na to, co „ilościowe”, mierzalne, techniczne, niż na to, co „jakościowe”, moralne lub filozoficzne. Ten problem – zdaniem Ratzingera – nie omija Kościoła: skoro istnieje on

---

<sup>4</sup> J. Ratzinger, *Misja biskupa i teologa w obliczu problemów moralności naszych czasów. Wykład podczas warsztatów dla biskupów w Dallas, USA, 6–9 lutego 1984 roku: o pytaniach teologii moralnej*, w: tegoż, *Opera omnia*, t. XII: *Głosiciele Słowa i słudzy waszej radości*, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Lublin 2012, s. 267.

w perspektywie społecznej, w świecie naznaczonym tą tendencją (którą później będziemy określali mianem postchrześcijańskiej), to również chrześcijański dyskurs etyczny jest nim skażony. W tym kontekście pojawia się pytanie, jak „współdziałać z ogólnym myśleniem czasów”? Odpowiedź kardynała brzmi: „należy najpierw zastanowić się – przynajmniej w ogólnych zarysach – nad pytaniem o źródła i rodzaje moralnego poznawania. W jaki sposób możemy w ogóle ustalać kryteria moralności? W jaki sposób dochodzimy do właściwych moralnych wyroków?”<sup>5</sup>.

Zanim przejdziemy do jego analizy tego problemu, dokonajmy bardzo krótkiego podsumowania: Ratzinger zgadza się z MacIntyre’em w kwestii istniejącego kryzysu etyki. Co więcej: potwierdza, że źródła tego problemu nie są czymś zewnętrznym, lecz pochodzą z samego wnętrza współczesnej filozofii moralnej. I dopiero w tym miejscu niemiecki teolog udziela nieco innej odpowiedzi niż szkocki filozof, który w TRV mówi o trzech rywalizujących tradycjach dociekań moralnych (wywodzących się od Arystotelesa, encyklopedystów lub Nietzschego). Ratzinger pisze o innych „czterech źródłach wiedzy moralnej” (*the four sources of moral knowledge*), którymi są: redukcja do obiektywności, subiektywność i sumienie, wola Boża i jej objawienie oraz wspólnota.

Pierwszym źródłem wiedzy moralnej jest, zdaniem Ratzingera, redukcja do tego, co obiektywne (*reduction to „objectivity”*)<sup>6</sup>. Polega ono na próbie przedstawienia wszystkiego, co w człowieku i moralności ma charakter *qualitas*, jako *quantitas*. Jest to czymś naturalnym w świecie, w którym dąży się do jasnego, ścisłego i jednoznacznego opisu rzeczywistości, niechętnie patrząc na to, co wymyka się statystikom czy prawom ogólnym. To próba uzyskania całkowitej pewności – której wzorem jest pewność uzyskiwana w naukach ścisłych, jak matematyka czy logika – usuwającej możliwe wątpliwości i dylematy. Świętym Gralem byłyby tutaj „zasady moralne, które można by obliczyć”, oraz „cele dla człowieka, którym musi być koniecznie posłuszny”. Taka moralność niewątpliwie posiada dla dzisiejszej ludzkości wielką atrakcyjność, czy jednak jest możliwa do zrealizowania?

Drugim źródłem wiedzy moralnej, o którym pisał Ratzinger, jest subiektywność i sumienie (*subjectivity and conscience*)<sup>7</sup>. Stanowi ono „w dużej mierze akceptowaną alternatywę dla pełnej obiektywizacji

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 268.

<sup>6</sup> Tamże, s. 269–270.

<sup>7</sup> Tamże, s. 271–272.

moralnego poznania”. Akceptując rozróżnienie na to, co obiektywne, naukowe i pewne, oraz to, co subiektywne, podmiotowe, nieobliczalne, sfera moralności podpada pod ten drugi reżim – sferę subiektywności. Podkreślanie wolności człowieka, jego unikalności i tajemniczości, spotyka się tutaj ze starożytną koncepcją sumienia jako tego, co „jawi się ostatecznie jako podniesiona do rangi ostatecznego kryterium subiektywność” czy „indywidualna pierwotna znajomość dobra i zła”. Połączenie antropologicznego prymatu podmiotowości z etyczną doktryną wewnętrznej normy moralności tworzy drugi paradygmat, akcentujący autonomiczność podmiotu moralnego w jego rozpoznawaniu wartości moralnych i zdecydowaniu, co powinien w danej, niepowtarzalnej sytuacji uczynić.

Czwartym źródłem (do trzeciego wrócimy za chwilę) jest wspólnota (*the community*)<sup>8</sup>. Co przez to rozumie Ratzinger? Zauważa on bardzo ciekawą rzecz: „«moralność» nie jest abstrakcyjnym kodeksem zasad dotyczących zachowania, ale zakłada ona wspólny *way of life*, w którym otrzymuje swoją oczywistość i możliwość realizacji. Z perspektywy historycznej moralność nie jest właśnie obszarem subiektywności, lecz jest poręczona przez wspólnotę i do niej się odnosi”. Wspólnota stanowi źródło moralności w tym sensie, że jest ona zarazem strażnikiem i nauczycielem obyczajów: „każda moralność potrzebuje «my» z jego przedracjonalnymi i ponadracjonalnymi doświadczeniami, w których do głosu dochodzi nie tylko wyrachowanie chwili, lecz zlewa się także mądrość pokoleń”. Z takim rozumieniem etyki – zarazem nieobiektywnej i niesubiektywnej – związana jest koncepcja cnót, czyli „podstawowych wzorców bytu ludzkiego”. Wspólnota jest nosicielką cnót, które z kolei są odzworowaniem cenionych w danej tradycji wartości, dóbr i postaw. W ten sposób osoba będąca członkiem danej wspólnoty ma dostęp do wiedzy na temat tego, co jest dobre i zalecane, a co złe i zakazane.

Pominiętym powyżej trzecim źródłem wiedzy moralnej jest, według Josepha Ratzingera, wola Boża i Objawienie (*will of God and His Revelation*)<sup>9</sup>, rozumiane jako „współwiedza człowieka i Boga” pozwalająca człowiekowi rościć sobie pretensje do absolutnej i pewnej wiedzy moralnej. Co prawda uprzedzam nieco następny podrozdział, w którym spróbuję zdefiniować ideę „etyki chrześcijańskiej”, ale muszę wyjaśnić,

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 272–275.

<sup>9</sup> Tamże, s. 272.

dlaczego pominąłem to źródło wiedzy moralnej. Wszyscy intuicyjnie dostrzegamy, że „wola Boża” czy „Objawienie Boże” należy do wymiaru religijnego i teologicznego, nie zaś filozoficznego i etycznego. Oznacza to, że choć doktryna religijna może oczywiście być bezpośrednim źródłem wiedzy moralnej – podobnie jak zasady klubu *gentlemanów* czy przykazania kościoła pastafariańskiego – jednak nie może być fundamentem etyki, która wymaga racjonalnego uzasadnienia wszelkich norm i wartości. Jej miejscem jest teologia, a nie filozofia moralna. Trzy wymienione przez Ratzingera paradygmaty stanowią zatem fundament trzech nurtów etycznych, czwarty należy pozostawić w kompetencji teologów.

U Ratzingera znajdujemy zatem nie tylko potwierdzenie MacIntyre'owskiej diagnozy współczesności, ale także uzupełnienie „niepokojącej sugestii” o listę trzech nurtów, na które rozbiła się etyka – a przynajmniej etyka chrześcijańska. Kardynał wskazuje na ich pierwotną wzajemną zależność, która ostatecznie przekształciła się w radykalną autonomizację na mocy pretensji do absolutyzacji danego źródła wiedzy moralnej jako jedyne i wyłączone: „każde z nich pozostawia otwarte pytania, jeśli jest postrzegane jako oddzielone od innych”<sup>10</sup>. Uznanie ich za trzy rywalizujące i antagonistyczne wersje dociekań moralnych (posługując się terminem MacIntyre'a), czyli za teorie metaetyczne oparte na odrębnych źródłach poznania moralnego, jest całkowicie zgodne z główną tezą *Dziedzictwa cnoty*<sup>11</sup>.

Nieco inaczej sprawa wygląda, gdy te źródła wiedzy moralnej uznamy za trzy elementy jednej tradycji metaetycznej – „połączenie wszystkich razem może otworzyć drogę moralnego poznania”<sup>12</sup>. Ratzinger dostrzega zatem możliwość połączenia tych trzech perspektyw w jedną teorię, uznającą kompetencje każdej z nich, o ile uznamy, że „chyba tylko w konwergencji różnych dróg można znaleźć samą drogę”<sup>13</sup>. Niemniej

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 275.

<sup>11</sup> Warto zapoznać się z ciekawą analizą porównawczą Geralda McKenny'ego, który udowadnia dużą zbieżność diagnoz MacIntyre'a i Ratzingera z jednoczesną rozbieżnością proponowanych przez nich rozwiązań istniejącego kryzysu; G. McKenny, *Moral Disagreement and the Limits of Reason. Reflections on MacIntyre and Ratzinger*, w: *Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, red. L.S. Cunningham, Notre Dame 2009, s. 195–226.

<sup>12</sup> J. Ratzinger, *Misja biskupa i teologa w obliczu problemów moralności naszych czasów*, dz. cyt., s. 275.

<sup>13</sup> Tamże, s. 271.

dzisiejsza sytuacja – dokładnie tak, jak to opisuje „niepokojąca sugestia” – oparta jest na zatamizowaniu i zantagonizowaniu poszczególnych nurtów oraz wprowadzeniu pomiędzy nimi nieprzekraczalnych granic.

Kończąc ten pierwszy, wstępny podrozdział, zauważmy, że filozoficzno-teologiczna diagnoza współczesnej etyki, zawarta w *Dziedzictwie cnoty* oraz *Misji biskupa i teologa w obliczu problemów moralności naszych czasów*, znajduje swoje potwierdzenie u wielu innych współczesnych myślicieli chrześcijańskich. Hugo Tristram Engelhard w 2000 roku napisał, iż „wyprowadzenie autorytetu moralnego ze wzajemnej zgody można zilustrować, wyobrażając sobie, iż czytelnicy tej książki są jedynymi ocalałymi z ogólnoswiatowej katastrofy, która zabija wszystkich pozostałych ludzi. Ocalańcy odkrywają, że są zebrani w jednym miejscu, a jednocześnie radykalnie się różnią pod względem poglądów religijnych, filozoficznych i moralnych. Posiadają różne normy moralne. [...] Nie będą w stanie przedstawić racjonalnych argumentów za jednoznacznym przyjęciem raczej tych zasad współpracy niż innych. [...] Autorytet ich wspólnych działań nie będzie wywodzony ani od Boga, ani z rozumu, lecz wyłącznie z ich własnej obopólnej zgody. Umowa lub zezwolenie będzie fundamentem, źródłem moralnego uzasadnienia ich działania. Nie muszą zgadzać się co do żadnej uprzedniej hierarchii wartości czy zasad moralnych”<sup>14</sup>.

Livio Melina z kolei pisze o trzech dominujących stanowiskach w „aktualnej debacie” etycznej: pryncypializmie (opierającym się na zasadach, bez podawania jednak ich ontologicznych czy antropologicznych uzasadnień), kazuistyce (podkreślającej partykularność świadomości moralnej, a co za tym idzie – pierwszeństwo praktyki nad teoretycznymi rozważaniami) oraz etyce cnót (która skoncentrowana jest na podmiocie)<sup>15</sup>. Również o trzech – choć innych – „powszechnie akceptowanych formalnych podejściach do etyki” współczesnej mówi Charles Curran: podejście teleologiczne, model deontologiczny oraz nurt skoncentrowany na odpowiedzialności<sup>16</sup>. Z tego myślenia wyłamał się słynny Servais Théodore Pinckaers, wymieniający cztery nurty („de-

---

<sup>14</sup> H.T. Engelhardt, *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse 2000, s. 40.

<sup>15</sup> L. Melina, *Od normy do norm*, w: *Moralne działanie chrześcijanina*, red. L. Melina, tłum. L. Balter, Poznań 2008, s. 21–27.

<sup>16</sup> Ch.E. Curran, *Christian Ethics*, w: *Encyclopedia of Religion*, red. L. Jones, t. III, Farmington Hills 2005, s. 1650–1651.

finicje”) etyki chrześcijańskiej: podkreślający prawo moralne (przykazania, powinności), skoncentrowany na normie i obowiązku (sumienie, imperatyw kategoryczny), na szczęściu i celu ostatecznym (cnoty jako wewnętrzne zasady działania) oraz akcentujący wartości<sup>17</sup>.

Przywołuję te trzy przykładowe listy tradycji, na które rozbita dziś jest etyka, jedynie jako potwierdzenie dwóch „niepokojących sugestii”, do których starają się nas przekonać Alasdair MacIntyre i Joseph Ratzinger. Diagnoza nowożytnej filozofii moralnej jako rozbitej na niewspółmierne, radykalnie odrębne od siebie tradycje – które przecież choć są nowymi konstruktami, to zostały zbudowane ze starych elementów – wydaje się pesymistyczna. Ale czy nie jest zgodna z naszymi własnymi obserwacjami współczesnych sporów etycznych, bioetycznych czy politycznych? Różne języki, różne zestawy argumentów – jedyne, co łączy dyskutantów, to powtarzane jak refren „proszę mi nie przerywać, bo ja panu/pani nie przerywałem!”. Lista trzech nurtów, które narodziły się na zgłiszczach przednowożytnej etyki – etyka obiektywistyczna (oparta na prawie i zasadach), etyka subiektywistyczna (zbudowana wokół pojęcia sumienia) oraz etyka cnót (realizowana wewnątrz poszczególnych wspólnot) – stanowią logiczne i historyczne dopełnienie „niepokojącej sugestii”.

Oto zatem moja **pierwsza teza**: współczesna etyka chrześcijańska znajduje się w podobnym stanie niewspółmierności i wewnętrznego konfliktu jak cały „oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności”. W jej przypadku możemy nawet wskazać trzy rywalizujące ze sobą tradycje: obiektywizm prawa naturalnego, subiektywizm sumienia oraz partykularyzm cnót. Czy nie przypomina nam to historii zawartej w jedenastym rozdziale biblijnej Księgi Rodzaju, opowiadającej o budowie „wieży sięgającej aż do nieba”, budowie ukaranej przez Boga pomieszaniem języków ludzi tak, że nie mogli się ze sobą już porozumieć? Nowożytna etyka, zarówno w swojej wersji świeckiej, jak i chrześcijańskiej, jest skalana tym samym przekleństwem „wieży Babel”: nieumiejętnością znalezienia wspólnego języka i uniwersalnej miary. Jeśli, Drogi Czytelniku, nie zgadzasz się ze mną w tej kwestii, dalsza lektura będzie dla Ciebie bezcelowa; jeśli jednak przynajmniej wstępnie możesz uznać tę tezę za prawdopodobną – zapraszam do jej dalszej weryfikacji.

---

<sup>17</sup> S.T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 29–32.

## 2. Czasy i obyczaje

Wszyscy znamy słynne zawołanie Cycerona z jego mów przeciwko rzymskiemu politykowi i buntownikowi Katylinie: *O tempora, o mores!* („O czasy! o obyczaje!”)<sup>18</sup>. Słynny orator w ten sposób krytykował sytuację, której był bezpośrednim świadkiem. Celem tej książki nie jest krytyka, lecz raczej próba zrozumienia obecnej kultury i odnalezienie się w niej. Nie da się jednak uprawiać etyki w oderwaniu – właśnie – od „czasów i obyczajów”. Przyjrzyjmy się zatem czasom i obyczajom, w których przyszło nam żyć, a o których niniejsza książka traktuje. Rozpoczniemy od zdefiniowania etyki chrześcijańskiej i wskazania jej podstawowych cech, odróżniających ją od etyk niechrześcijańskich. Następnie spróbujemy opisać nasze „czasy”, którym coraz częściej nadaje się miano epoki postchrześcijańskiej. Rzetelne doprecyzowanie tych dwóch kluczowych pojęć stanowi bowiem warunek wstępny naszych dalszych badań.

### 2.1. Etyka chrześcijańska

Dyskutując na temat idei „etyki chrześcijańskiej”<sup>19</sup>, zawsze spotkamy się z dwiema intuicjami: etyka chrześcijańska stanowi wewnętrzną

---

<sup>18</sup> Ciceron, *Katylinarki. Pierwsza mowa*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1929, s. 6.

<sup>19</sup> Niniejszy podrozdział rekapitułuje wyniki kilkuletnich badań, które zo-

sprzeczność, „drewniane żelazo”<sup>20</sup>, i z samej swojej definicji nie może istnieć; lub też, że jest ona po prostu tym samym co etyka jako taka<sup>21</sup>. Mamy zatem pewien powszechny problem z połączeniem przymiotnika „chrześcijańska” z rzeczownikiem „etyka” (podobnie zresztą jak mielibyśmy przy zbitkach: „chrześcijańska matematyka”, „chrześcijańska kolacja” czy „chrześcijański profesor”).

Rozpocznę od niekontrowersyjnej, choć często przeoczonej prawdy: etyka nie jest tożsama z moralnością – moralność jest pewnym faktem (kulturowym, społecznym, historycznym etc.), podczas gdy etyka jest filozoficznym namysłem i teoretyczną refleksją nad tymże faktem moralności<sup>22</sup>. A zatem – jeśli wolno nam sparafrazować słowa Zygmunta Baumana<sup>23</sup> – niniejsza książka jest o chrześcijańskiej etyce, nie o chrześcijańskiej moralności. Nie będziemy zajmowali się tutaj konkretnymi przykazaniami, „wartościami chrześcijańskimi”, obyczajami właściwymi chrześcijanom etc. To wszystko oczywiście istnieje i można je badać przy pomocy rozmaitych narzędzi: od „nauki o moralności” Marii Ossowskiej poczynawszy, poprzez historię, socjologię, a na teologii skoń-

---

stały opublikowane w trzech moich artykułach: *O możliwości istnienia filozofii chrześcijańskiej*, „Ruch Filozoficzny” 2016, t. 72, nr 3, s. 117–132; *Etyka chrześcijańska i jej rodzina*, w: *Etyka chrześcijańska – między tradycją a współczesnością. Studia i szkice*, red. P. Duchliński, E. Podrez, Kraków 2016, s. 93–123 oraz *Warunki brzegowe etyki chrześcijańskiej*, „Ruch Filozoficzny” 2017, t. 73, nr 4, s. 113–130. W nich Czytelnik znajdzie rozwinięcie tez, które tutaj zostaną przedstawione jedynie skrótowo.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia i teologia*, tłum. J. Tischner, „Znak” 1979, nr 1–2, s. 134.

<sup>21</sup> Tu warto przywołać głośny wyrok polskiego Trybunału Konstytucyjnego z 7 czerwca 1994 roku, w którym trybunał wypowiedział się za zgodnością z *Konstytucją RP* artykułu 21, ustęp 2, punkt 6 *Ustawy o radiofonii i telewizji* z 1992 roku („Programy publicznej radiofonii i telewizji powinny [...] respektować chrześcijański system wartości, za podstawę przyjmując uniwersalne zasady etyki”), utożsamiając „wartości należące do kręgu kultury chrześcijańskiej” za „równocześnie stanowiące podstawowe, uniwersalne zasady etyki”.

<sup>22</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Moralność*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. VII, Lublin 2006, s. 384–390; J. Górczyca, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, Kraków 2014, s. 18.

<sup>23</sup> Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, s. 5.

czywszy. Tutaj zajmujemy się wyłącznie etyką, tzn. filozoficzną refleksją nad moralnością (w tym moralnością chrześcijańską).

Jednocześnie nie interesuje mnie tutaj teologia moralna, której kompetencji w dziedzinie badania moralności w żaden sposób nie neguję. Istnieje jednak zasadnicza różnica pomiędzy teologicznym a filozoficznym namysłem nad moralnością. Ciekawie tę różnicę opisał Jacques Maritan, uznając, iż jej sednem jest przyjmowana perspektywa. Jeśli wyobrazimy sobie dyscypliny naukowe jako drzewa, to chociaż korony teologii i filozofii obejmują te same zagadnienia, to jednak korzenie teologii tkwią w niebie, podczas gdy filozofia zakorzeniona jest w ziemi. Są to zatem dwa różne drzewa, będące niejako własnym odbiciem według poziomej osi symetrii: podczas gdy w przypadku etyki chrześcijańskiej „widzimy rzeczy z dołu, z punktu widzenia ludzkiego”, przyjmując perspektywę chrześcijańskiej teologii moralnej, „te same rzeczy są widziane z góry, z punktu widzenia boskiego”<sup>24</sup>.

Nieco inaczej różnicę pomiędzy teologią a etyką opisał Jakub Gorczyca, dostrzegając ją przede wszystkim w odmienności źródeł poznania. Uznał on, że etyka jest „owocem doświadczenia moralnego, wiedzy przedfilozoficznej i refleksji «samego» rozumu (albo, jak się zwyczajowo mówi, «rozumu naturalnego»)", podczas gdy „teologia zakłada i angażuje wiarę religijną”: Biblię, Magisterium Kościoła etc.<sup>25</sup> Wydaje się, że Gorczyca nawiązuje do słów Tadeusza Stycznia: „Etyka będzie dla nas próbą zrozumienia «do końca» (*per ultimas causas*) tego wszystkiego, co się zawiera w doświadczeniu moralności. Teologia moralna zaś będzie takąż, tj. «wszystkiego i do końca», próbą zrozumienia danych Objawienia, dotyczących moralnego postępowania człowieka, krótko: *intellectus fidei* w sprawach moralności”<sup>26</sup>. Tym, co łączy teologię moralną i etykę chrześcijańską, jest ten sam przedmiot zainteresowania, oglądany jednak pod różnym kątem: z dołu (perspektywa natury, „czytego” rozumu, doświadczenia moralnego) przez filozofa, z góry (perspektywa nadprzyrodzona, wiara religijna, Objawienie) przez teologa. Obie dyscypliny starają się jednak udzielić ostatecznych odpowiedzi („do końca”) na te same pytania związane z moralnym wymiarem życia człowieka.

---

<sup>24</sup> J. Maritain, *Nauka i mądrość*, tłum. M. Reutt, Warszawa-Ząbki 2005, s. 132.

<sup>25</sup> J. Gorczyca, *Zarys etyki fundamentalnej*, dz. cyt., s. 29.

<sup>26</sup> T. Styczeń, *Etyka czy teologia moralna*, „Znak” 1967, nr 9, s. 1083.

Nadszedł zatem czas na zastanowienie się, czym jest etyka z przymiotnikiem „chrześcijańska”: etyka o proveniencji chrześcijańskiej. Rozpoczynając badania, których owocem jest ta książka, sądziłem, że odpowiedź na to pytanie będzie czymś wręcz trywialnym; że uda znaleźć się powszechnie uznawaną definicję etyki chrześcijańskiej, którą po prostu wystarczy zacytować. Niestety, mocno się rozczarowałem – okazało się, że pomimo dość rozległych studiów nie udało mi się odnaleźć definicji, która byłaby satysfakcjonująca, albo chociaż powszechnie obowiązująca. Z całą pewnością „wydaje się, że istnieje czysto filozoficzna możliwość zrozumienia i przyjęcia całokształtu zawartości moralnej przekazu ewangelicznego”<sup>27</sup>. Czy jednak samo „wydawanie się”, intuicja przywołana przez Wojtyłę wystarczy, by uprawomocnić tak kontrowersyjną ideę, jaką jest etyka chrześcijańska? Mamy wiele różnych, czasami głęboko niespójnych definicji tego nurtu, lecz żadna z nich nie wydaje się całkowicie przekonująca. Przywołajmy jednak cztery z nich, które przynajmniej częściowo wskazują właściwe kierunki poszukiwania.

Terence H. Irwin zwraca uwagę na bezcelowość definiowania etyki chrześcijańskiej w opozycji do etyki czy filozofii jako takiej, szczególnie że „różni etycy chrześcijańscy przyjmują różne stanowiska w zależności od filozoficznej perspektywy, która jest im najbliższa – co niekoniecznie musi odróżniać ich od filozofów niechrześcijańskich”<sup>28</sup>. Etyka o proveniencji chrześcijańskiej byłaby wobec tego swoistym połączeniem wyznawanego przez danego myśliciela systemu filozoficznego z jego wiarą chrześcijańską. Ma ona także – co zauważył Harry J. Huebner – bliski związek z moralnością chrześcijańską, praktyką codziennego życia chrześcijanina oraz ideałem, do którego on dąży i kim jako chrześcijanin chce się stać<sup>29</sup>. Równocześnie etyka chrześcijańska w jakiś sposób wyraża społeczny i wspólnotowy wymiar chrześcijaństwa. Jak pisze James M. Gustafson, „etyka chrześcijańska jest dyscypliną intelektualną, która zdaje relację z chrześcijańskiego etosu i wyprowadza z niego normatywne wnioski dla postępowania wspólnoty i jej

---

<sup>27</sup> K. Wojtyła, *Etyka a teologia moralna*, „Znak” 1967, nr 9, s. 1081.

<sup>28</sup> T.H. Irwin, *Later Christian Ethics*, w: *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, red. R. Crisp, Oxford 2013, s. 184.

<sup>29</sup> Zob. H.J. Huebner, *An Introduction to Christian Ethics. History, Movements, People*, Waco 2012, s. 4–5.

członków”<sup>30</sup>. Mamy już zatem trzy elementy konstytutywne dla etyki chrześcijańskiej: a) jej związek z chrześcijańską moralnością, etosem i doświadczeniem; b) istniejące napięcie pomiędzy wyznawaną wiarą chrześcijańską a przyjmowanym stanowiskiem metaetycznym oraz c) funkcjonowanie w społecznym horyzoncie chrystianizmu.

Dodajmy do tego definicję Michaela Keelinga, podkreślającą jej złożoność: „etyka chrześcijańska jest złożonym zespołem idei dotyczących kosmosu i ludzkiej natury, który nie może zostać sprowadzony do prostej formuły «rób to – nie rób tego», choć niektóre wymagania mogą zostać wyrażone jako zasady podstawowe”<sup>31</sup>. Etyka chrześcijańska jest czymś więcej niż prostym przełożeniem moralności chrześcijańskiej lub teologii moralnej na ściśle terminy filozoficzne. Jej adekwatne opisanie wymaga również uwzględnienia pluralizmu szkół i nurtów należących do licznej rodziny etyk chrześcijańskich. I wreszcie, etyka chrześcijańska musi mierzyć się z zarzutami z dwóch stron – będzie atakowana zarówno przez tych, którzy uznają, że jest nie dość filozoficzna, jak i przez tych, którzy nie będą w niej widzieli wystarczającej zgodności z doktrynami chrześcijaństwa. Jak to pogodzić? Jak zachować równowagę pomiędzy merytorycznymi i metodologicznymi wymaganiami, jakie stawiamy przed każdą etyką, a pierwiastkiem chrześcijańskim, uzasadniającym przymiotnik „chrześcijańska”? Poniżej przedstawię pięć warunków brzegowych – koniecznych lub wystarczających – które uważam za definicję warunkową pojęcia „etyka chrześcijańska”.

Pierwszy warunek, który dany nurt, system czy dzieło muszą spełniać, by móc je zaliczyć do rodziny etyk chrześcijańskich, określimy jako moralna przyjaźń. Jeśli zgadzamy się co do tego, że pojęcie „etyka chrześcijańska” jest nieco mylące – ponieważ nie istnieje jedna etyka o proveniencji chrześcijańskiej, lecz cała rodzina, grupa takich etyk<sup>32</sup> – to musimy zadać niezwykle istotne pytanie o kryterium pozwalające rozpoznać członków tej rodziny. Trudno byłoby wskazać proste kryterium genetyczne: mylił się Tadeusz Ślipko, uznający za etykę chrześci-

---

<sup>30</sup> J.M. Gustafson, *Can Ethics Be Christian? Some Conclusions*, w: *Introduction to Christian Ethics. A Reader*, red. R.P. Hamel, K.R. Himes, New York–New Jersey 1989, s. 138.

<sup>31</sup> M. Keeling, *The Foundations of Christian Ethics*, Edinburgh 1990, s. 235.

<sup>32</sup> Zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, pkt 76; T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002, s. 7–9; M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w Polsce odrodzonej (1918–1968)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1969, t. 5, nr 2, s. 73–75.

jańską „system filozoficzny zakorzeniony w scholastyczno-tomistycznej tradycji, który mimo długiej historii stanowi nadal twórczą doktrynę etyczno-społeczną”, dzięki czemu „również współczesna etyka chrześcijańska tkwi korzeniami w tomistycznej doktrynie moralnej”<sup>33</sup>. Gdyby było to tak proste, nie trzeba byłoby mocować się z tak kontrowersyjnym pojęciem, ograniczając się do nazwy „tomizm”.

Niestety (a może: stety) myśl chrześcijańska nie zawiera się w doktrynie scholastycznej, choć zasadniczo prawdziwa jest relacja odwrotna (niemal każdy nurt tomistyczny mieści się w obrębie filozofii chrześcijańskiej). Nie temu poświęcona jest niniejsza książka, ale można by wskazać wiele wątków, które nie wyrastając ze scholastyki, przeniknęły do etyki chrześcijańskiej: ani fenomenologia (Edith Stein, Karol Wojtyła, Josef Seifert), ani egzystencjalizm (Søren Kierkegaard, Nikołaj A. Bierdiajew, Gabriel Marcel, Karl Jaspers), ani chociażby filozofia dialogu (Józef Tischner) nie dają się sprowadzić do tomizmu i mają heterodoksyjne wobec niego korzenie. Etyka chrześcijańska niewątpliwie wykazuje podobieństwo do metody scholastycznej, ale nie jest to relacja tożsamości ani pokrewieństwa. Jak ją zatem opisać?

Bardzo wartościowa w tym kontekście wydaje mi się intuicja wspólnego bioetyka – Hugona Tristrama Engelhardta, który wprowadził do debaty trzy pojęcia: „moralność wypełnioną treścią”, „moralnie obcy” i „moralni przyjaciele”. Dwa ostatnie terminy oznaczają relację pomiędzy nurtami etycznymi i są konsekwencją obecności lub braku „moralności wypełnionej treścią”. Pozwolę sobie zacytować słowa Engelhardta, a później spróbuję je zastosować do naszych rozważań. „«Moralność wypełniona treścią» powinna być przeciwstawiana moralności czysto proceduralnej, w której osoby przekazują autorytet moralny udzielonej przez siebie zgody wspólnym przedsięwzięciom. «Obcymi moralnie» są te osoby, które nie dzielą w wystarczającym stopniu przesłanek moralnych czy zasad dowodzenia i wnioskowania, pozwalających rozwiązać moralne kontrowersje przy pomocy solidnych, racjonalnych argumentów; lub też te osoby, które nie dzielą zgody co do autorytetu osób i instytucji mających rozstrzygać kontrowersje moralne. Moralność wypełniona treścią zapewnia obszerne wytyczne dotyczące tego,

---

<sup>33</sup> T. Ślipko, *Historia etyki w zarysie*, Kraków 2010, s. 141; zob. J. Durczewski, *Z refleksji nad chrześcijańską myślą filozoficzną: geneza – rozwój – aktualność*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia” 1983, t. 7, s. 136–137.

co jest słuszne lub niesłuszne, dobre lub złe, ponad bardzo ogólną zasadę, że nie można wykorzystywać drugiego człowieka bez jego zgody. «Moralnymi przyjaciółmi» są ci, którzy podzielają «moralność wypełnioną treścią» w wystarczającym stopniu, by móc rozwiązywać kontrowersje moralne przy pomocy racjonalnych argumentów moralnych lub przez odwołanie się do wspólnie uznawanego autorytetu moralnego, którego jurysdykcja zasadza się na innym źródle niż wzajemna umowa. Obcy moralnie muszą rozwiązać problemy moralne przez odwołanie się do wzajemnej zgody, ponieważ nie dzielą ze sobą w wystarczającym stopniu światopoglądu, by móc odkryć merytoryczne rozwiązania pojawiających się dylematów moralnych: czy to poprzez odwołanie się do wspólnie wyznawanych zasad (łącznie z regułami dowodzenia i wnioskowania), czy też przez odwołanie się do jednostek lub instytucji, które powszechnie są uznawane za autorytet zdolny rozwiązać kontrowersje moralne i dać merytoryczne wskazania. Mimo to «obcy moralnie» nie muszą być dla siebie obcy. Mogą wzajemnie rozpoznawać swoje zobowiązania moralne i uznawać je za błędne lub nieuporządkowane. Różne hierarchie podstawowych wartości będą czyniły jednostki dla siebie obcymi moralnie, ale nie wzajemnie niezrozumiałymi. Ponadto, biorąc pod uwagę złożoność sytuacji i ludzkich skłonności, obcy moralnie mogą być najbliższymi emocjonalnie przyjaciółmi<sup>34</sup>.

Mamy zatem dwie możliwości jeśli chodzi o system wartości i norm: „moralność wypełniona treścią” (*content-full morality*), oprócz zespołu nakazów i zakazów oraz kryteriów oceny czynów jako dobre lub jako złe, zawiera w sobie (*explicite* lub *implicite*) pewne założenia metafizyczne, epistemologiczne itd. Obok niej istnieją systemy, które Engelhard określa mianem „moralności proceduralnej” (*procedural morality*): opiera się ona nie na wspólnej płaszczyźnie metafizycznej, uznającej te same zasady logiczne, podobną racjonalność, zgadzającej się co do autorytetów, rozstrzygnięć i wartości, lecz wyłącznie na formalnej umowie społecznej. Oczywiście istnieje wiele różnych „moralności wypełnionych treścią” (tak religijnych, jak i świeckich), podobnie jak można wskazać różne systemy oparte na „moralności proceduralnej”.

Te osoby i nurty, które dzielą ze sobą tę samą moralność wypełnioną treścią, można uznać za „moralnych przyjaciół” (*moral friends*). Zgadzają się oni ze sobą co do pewnych fundamentów metaetycznych:

---

<sup>34</sup> H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York 1996, s. 7.

uznają te same autorytety, przesłanki moralne, zasady tworzenia i odrzucania argumentów, reguły wnioskowania i tym podobne. Pozwala to moralnym przyjaciółom prowadzić racjonalne debaty etyczne, umożliwiające uzgodnienie stanowisk (lub przynajmniej stworzenie protokołu rozbieżności) nawet wówczas, gdy różnią się co do szczegółowych rozwiązań i opinii. Jeśli jednak brakuje odpowiedniego stopnia zgodności co do tła (*background*) metaetycznego, jesteśmy wobec siebie „moralnie obcymi” (*moral strangers*), skazanymi wyłącznie na procedurę kompromisowego wypracowania zgody co do norm, bez ich merytorycznego i racjonalnego uzasadnienia. Moralna przyjaźń ma zatem charakter merytoryczny, podczas gdy nurty obce moralnie mogą się ze sobą zgadzać jedynie na drodze proceduralnej i formalnej.

Warto zauważyć, że te dwa modele etyczne zaproponowane w *The Foundations of Bioethics* odróżniają się od siebie nie w obszarze moralności, wartości, norm postępowania etc., lecz na poziomie etyki, czyli norm racjonalności, autorytetów itp. Można sobie wyobrazić moralnie obcych, którzy wyznają te same reguły postępowania (np. „nie zabijaj”, „dochowuj wierności swoim zobowiązaniom”), a jednocześnie w razie konfliktu nie potrafiliby na drodze racjonalnego dyskursu go pokonać, siłą rzeczy musząc po prostu zawrzeć wzajemny kontrakt (np. słynny polski „kompromis aborcyjny” pomiędzy Kościołem i lewicowym rządem). Z drugiej strony, choć nie jest to częste, może się zdarzyć, iż moralni przyjaciele wyznają przeciwne opinie w jakiejś szczegółowej kwestii, a jednocześnie doskonale rozumieją, dlaczego druga strona głosi odmienny pogląd i co musiałoby się stać, aby uzgodnili swoje stanowiska.

Wydaje się, że „moralną przyjaźń” i „moralną obcość” można rozumieć analogicznie do biologicznego kryterium odróżniania gatunków: powszechnie uznawaną granicę pomiędzy dwoma gatunkami wyznacza bezpłodność ich potomstwa. Klasycznym przykładem jest tutaj muł, czyli potomek klaczy konia i samca osła – jest on niezdolny do prokreacji, dowodząc, iż koń i osioł stanowią odrębne gatunki. Proszę wybaczyć mi dosadność przykładu, ale podobnie postrzegać należy kategorię moralnych przyjaciół i moralnie obcych: choćby dwa nurty etyczne (*resp.* gatunki) były do siebie bardzo podobne (jak *resp.* klacz konia i ogier osła), jeśli nie są w stanie spotkać się ze sobą na gruncie wspólnej racjonalności, argumentów, „moralności wypełnionej treścią” (*resp.* zrodzić płodne potomstwo), to należy je uznać za moralnie obcych.

To wynika z „moralnej przyjaźni” jako pierwszego kryterium warunkującego przynależność do rodziny etyki chrześcijańskiej: tylko te nurtu można określać mianem etyki chrześcijańskiej, które są w stanie dogadać się na poziomie racjonalnej i merytorycznej debaty co do rozstrzygnięcia rozmaitych dylematów moralnych z innymi nurtami tej proveniencji (Engelhardt nazwałby tę wspólną metaetyczną płaszczyznę chrześcijańską „moralnością wypełnioną treścią”). Dzięki temu nawet tak odległe od siebie pod względem pochodzenia systemy etyczne, jak egzystencjalizm Gabriela Marcela, neotomizm Tadeusza Ślipki i etyka dramatu Józefa Tischnera, mogą pozostawać ze sobą w twórczym – i co najważniejsze: filozoficznie owocnym! – dialogu, w przeciwieństwie do np. utylitaryzmu preferencji Petera Singera lub postmodernizmu Zygmunta Baumana. Uznanie przynależności różnych nurtów do jednej rodziny chrześcijańskiej wskazuje zatem na istnienie wspólnej płaszczyzny filozoficznej i etycznej.

Drugie kryterium jest szczególnie istotne, ponieważ ma charakter obosieczny. Uznanie, iż etyka chrześcijańska musi równocześnie zachowywać chrześcijański kontekst odkrycia oraz filozoficzny kontekst uzasadnienia, pozwala nam odróżnić ją zarówno od teologii moralnej, jak i od niechrześcijańskich nurtów etyki. Kluczowym słowem jest tutaj „równocześnie”. Czymś dość łatwym jest inspirowanie się chrześcijaństwem – robi to i teologia, i wiele dzieł literackich, architektonicznych, malarskich, muzycznych, ale także filozoficznych. Czymś równie rozpowszechnionym jest filozoficzny kontekst uzasadnienia, z definicji cechujący każde dzieło filozoficzne, wszystkich dziedzin, nurtów i epok. Jednak filozofię i etykę chrześcijańską odróżnia od powyższych równoczesne realizowanie obu tych elementów.

Te pojęcia wprowadził tuż przed II wojną światową niemiecki filozof nauki Hans Reichenbach, odróżniając subiektywne przebieganie procesów myślowych od formy ich przekazywania innym. „Sposób, na przykład, na jaki matematyk publikuje nowy dowód, albo fizyk ogłasza swe logiczne rozważania nad podstawami nowej teorii, odpowiadać będzie niemal naszemu pojęciu racjonalnej rekonstrukcji; zaś dobrze znana różnica między sposobem, na jaki myśliciel dochodzi do tego twierdzenia, a sposobem jego publicznej prezentacji, zilustrować może różnicę, o której mowa. Wprowadzę terminy *kontekst odkrycia* i *kontekst uzasadniania*, by rozróżnienie to zaznaczyć. [...] racjonalna rekonstrukcja wiedzy należy do opisowego zadania epistemologii. Jest ona związana z wiedzą faktyczną w taki sam sposób, w jaki prezentacja

teorii związana jest z rzeczywistymi myślami jej aktora”<sup>35</sup>. Stajemy tutaj wobec trudnego, lecz koniecznego rozróżnienia: czymś innym jest to, w jaki sposób dochodzimy do odkrycia pewnej prawdy (jak choćby legendarne „eureka!” Archimedesesa czy spadające jabłko Izaaka Newtona), a czymś innym to, czy i jak umiemy tę prawdę uzasadnić lub udowodnić innym.

Wspomniana „chrześcijańskość” zatem może objawiać się wyłącznie w kontekście odkrycia, nigdy zaś w kontekście uzasadnienia. Owa inspiracja, kontekst odkrycia może przejawiać się na różne sposoby u różnych myślicieli chrześcijańskich: może to być „inspiracja heurystyczna”, czyli twórcze nacechowanie swej etyki „wiarą i praktyką religijną, otrzymanym wychowaniem, obyczajami i tradycją”<sup>36</sup>, może to być filozofowanie „w już istniejącym kontekście chrześcijańskim”<sup>37</sup>. Nie ma żadnych ograniczeń co do „chrześcijańskiego kontekstu odkrycia” – co zobaczymy szczególnie w kolejnym podrozdziale, poświęconym postchrześcijaństwu – jest ono tak bogate, jak różnorodni są ludzie sięgający do tej tradycji.

Znacznie trudniej jest dochować wymagania drugiej części tego kryterium: filozoficznego reżimu uzasadnienia. O ile bowiem „chrześcijańskość” etyki wynika z dowolnej w formie inspiracji tradycją, doktryną, liturgią, moralnością chrześcijańską (ta lista z pewnością nie jest zamknięta), o tyle jej „etyczność” jest ściśle związana z precyzyjną metodologią badania i uzasadniania faktów moralnych. Dopiero dostrzymanie tego, jakże wymagającego i trudnego reżimu uzasadnienia, czyni z rozważań chrześcijanina nad moralnością prawdziwą etykę chrześcijańską. Podobnie zresztą jest z etyką feministyczną czy afroamerykańską: nie każde rozważania nad równością płci lub dyskryminacją rasową zasługuje na nazwę etyki, a jedynie takie, które zachowują filozoficzny kontekst uzasadnienia przy konkretnym (feministycznym czy afroamerykańskim) kontekście odkrycia.

Ciekawie ten fenomen uchwycił Étienne Gilson: „Filozof chrześcijański po prostu zadaje sobie tylko pytanie: czy wśród tych twierdzeń, w których prawdziwość wierzy, nie znajdują się takie, o których praw-

---

<sup>35</sup> H. Reichenbach, *Trzy zadania epistemologii*, tłum. W. Sady, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 7–8, s. 207.

<sup>36</sup> J. Górczyca, *Zarys etyki fundamentalnej*, dz. cyt., s. 23.

<sup>37</sup> Tenże, *Chrystus i ethos. Szkic o etyce filozoficznej w kondycji chrześcijańskiej*, Kraków 1998, s. 49.

dziwości jego rozum mógłby się przekonać? Dopóki człowiek wierzący opiera swoje twierdzenia na wewnętrznym przekonaniu czerpanym z wiary, nie wkroczył jeszcze w dziedzinę filozofii. Z chwilą jednak, gdy wśród przedmiotów swej wiary odkrywa pewną liczbę prawd mogących stać się przedmiotem poznania – staje się filozofem. Jeśli zaś te nowe zdobycze filozoficzne zawdzięcza wierze chrześcijańskiej – staje się filozofem chrześcijańskim<sup>38</sup>. Mamy tu precyzyjnie oddzieloną od siebie filozofię chrześcijańską od chrześcijaństwa i od filozofii. Warto, oczywiście, pamiętać, że o ile „na papierze”, w teorii, to rozgraniczenie jest dość łatwe i wyraźne, o tyle jest to o wiele trudniejsze w praktyce.

Drugi warunek brzegowy etyki chrześcijańskiej można scharakteryzować jeszcze inaczej. Ten nurt nie jest połączeniem wiary i wiedzy, lecz „korzyścią z wiedzy, która nigdy nie zostałaby zdobyta bez pomocy wiary”<sup>39</sup> – zachowana zostaje odrębność kontekstu odkrycia i uzasadnienia, przy uznaniu pozafilozoficznych źródeł inspiracji. Odpowiadając zaś na zarzuty tych, którzy uważają, że niemożliwe jest zachowanie wymogów naukowości przyznając się do proveniencji chrześcijańskiej, warto zauważyć, że tutaj „wiara inspiruje twórczo filozofa, ale ani nie ogranicza jego badań i dociekań, ani nie determinuje rozwiązań”<sup>40</sup>. Gdyby natomiast ów pierwiastek chrześcijański w jakikolwiek sposób wkraczał na obszar uzasadnienia, nie mielibyśmy już do czynienia z etyką chrześcijańską, lecz z teologią moralną. Poprzeczka zatem jest zawieszona wysoko.

A jeszcze ją podniesiemy trzecim kryterium, którym jest niesprzeczność z doktryną chrześcijańską. Stanowi ono dodatkową granicę pomiędzy etyką chrześcijańską a niechrześcijańską. Niektórzy chcieliby, żeby ten warunek był sformułowany mocniej: etyka chrześcijańska ma być zgodna z Objawieniem i tradycją chrześcijańską<sup>41</sup>. To błędne podej-

---

<sup>38</sup> É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 37.

<sup>39</sup> R. McInerney, *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, tłum. R. Mordarski, Kęty 2004, s. 140.

<sup>40</sup> K. Pawłowski, *Wprowadzenie*, w: K. Szałata, *Filozofia chrześcijańska. Na marginesie wielkiej debaty od encykliki „Aeterni Patris” do „Fides et ratio”*, Warszawa 2004, s. 7.

<sup>41</sup> Zob. np. F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. S. Zalewski, t. II, Warszawa 2004, s. 497: „Wyrażenie «filozofia chrześcijańska» może co najwyżej oznaczać w sposób uprawniony tylko to, że filozofia ta jest zgodna z chrześcijaństwem”.

ście. Pełna zgodność pomiędzy daną doktryną a Objawieniem chrześcijańskim (spisanym i niespisanym) musi zachodzić wyłącznie w teologii chrześcijańskiej. Etyce można przyznać miano chrześcijańskiej (oczywiście, po względem treściowym – pod innymi względami muszą zostać zachowane także pozostałe kryteria), jeśli nie zachodzi sprzeczność z tezami chrystianizmu. Dodatkowy powód osłabienia tego warunku (ze zgodności do niesprzeczności) ma wymiar pragmatyczny: „znacznie łatwiej rozstrzygnąć, jaka filozofia jest sprzeczna z twierdzeniami religii chrześcijańskiej, niż orzec, że jakaś filozofia jest z nimi zgodna”<sup>42</sup>. Wystarczy bowiem wskazać choć jedną niezgodność w istotnej kwestii, by móc zakwestionować „chrześcijańskość” danego nurtu etycznego.

Wymóg niesprzeczności etyki chrześcijańskiej z chrystianizmem jest powszechnie przyjęty w literaturze przedmiotu<sup>43</sup>. Należy jednak wyraźnie sprecyzować, że zawsze jest on rozumiany jako „zewnętrzne, czyli pozafilozoficzne kryterium negatywne”<sup>44</sup>. Nikt nie może danego etyka zmusić, by brał pod uwagę poglądy Kościoła, jakiegoś narodu czy szkoły: to dodatkowe kryterium może być dobrowolnie przyjęte z jakichś osobistych powodów, ale zawsze pozostaje czymś zewnętrznym wobec jego filozofii i w każdym momencie zostać odrzucone. Po drugie, Objawienie może pełnić rolę negatywnie kontrolującą, czyli mówić, co jest z nim niezgodne, czego należy unikać i w jakich sytuacjach starać się znaleźć inne, lepsze rozwiązanie. Gdyby myśliciel chciał dążyć do ścisłej zgodności z doktryną religijną, zasadnym byłoby podnoszenie wątpliwości, czy nie przekroczył już cienkiej linii pomiędzy filozofią a teologią.

Czwarte kryterium etyki chrześcijańskiej określimy roboczo jako chrześcijańskie zadania poznawcze. Inspirację stanowi tutaj dość kontrowersyjna teza Wojciecha Chudego: „filozofię chrześcijańską stanowi sposób filozofowania przyjmujący maksymalistyczne zadania poznawcze”<sup>45</sup>. Czy rzeczywiście możemy wskazać różnicę pomiędzy etykami

---

<sup>42</sup> M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002, s. 55.

<sup>43</sup> G.E.M. Anscombe, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 2010, nr 4, s. 49; W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, „Ethos” 2007, nr 3–4, s. 59.

<sup>44</sup> Z.J. Zdybicka, E.I. Zieliński, *Chrześcijańska filozofia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. II, Lublin 2001, s. 170.

<sup>45</sup> W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska*, dz. cyt., s. 45.

chrześcijańskimi i niechrześcijańskimi nie tylko w obrębie merytorycznej zrozumiałości (cecha pierwsza) oraz inspiracji (cecha druga), ale również w sferze stawianych sobie celów?

Z całą pewnością możemy się zgodzić, że – analogicznie do wspomnianej już myśli feministycznej czy afroamerykańskiej – możemy wskazać szczególnie interesujące dla etyki chrześcijańskiej tematy: bioetyka, etyka seksualna, kwestie własności prywatnej, relacji pomiędzy prawem naturalnym a sumieniem etc. Pytania, które stawia sobie każdy myśliciel, są jakoś uwarunkowane jego sposobem życia: problemami, z którymi się zderza, książkami, jakie czyta etc. „Filozof chrześcijański to przede wszystkim człowiek dokonujący wyboru między zagadnieniami filozoficznymi; jest to może najbardziej znamienity rys jego postawy. W zasadzie może on, jak każdy inny filozof, interesować się całokształtem problematyki, w praktyce jednak będzie się interesował wyłącznie lub szczególnie tymi zagadnieniami, których rozwiązanie ma jakieś znaczenie dla jego życia religijnego”<sup>46</sup>. Zatem przymiotnik „chrześcijańska” opisuje nie tylko inspiracje danego etyka, lecz również główne obszary jego zainteresowań poznawczych.

Kilku filozofów spróbowało skonstruować listy najważniejszych celów i zadań, jakie stawiają przed sobą myśliciele proveniencji chrześcijańskiej; wspomnijmy o dwóch z nich. Marek Jędraszewski<sup>47</sup> przywołuje koncepcję Juana Roiga Gironelli, który wymienił „trzy wymiary sensu” współczesnej filozofii i etyki chrześcijańskiej. Po pierwsze, „oczyszczanie drogi”, czyli falsyfikację metod i nurtów, które „mimo zawartych w nich cząstkowych prawd, są dla chrześcijańskiego filozofa nie do przyjęcia”. Po drugie, istotnym obowiązkiem jest pozostawanie w ciągłym kontakcie z aktualnymi odkryciami nauk przyrodniczych, społecznych i filozoficznych. Po trzecie wreszcie, szczególnym zadaniem w obrębie tej koncepcji jest wskazywanie granic ludzkiego poznania, rozumu i racjonalności.

Inną, również trzelementową listę zadań filozofii i etyki chrześcijańskiej zaproponował Andrzej Miś<sup>48</sup>. Pierwszym i podstawowym zadaniem jest „przekład prawd objawionych na język pojęć” – czyli poniekąd funkcja służebna wobec teologii, umożliwiająca interdyscy-

---

<sup>46</sup> É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, dz. cyt., s. 39.

<sup>47</sup> M. Jędraszewski, *Jak należy rozumieć pojęcie „filozofia chrześcijańska”*, „Filozofia Chrześcijańska” 2004, nr 1, s. 12.

<sup>48</sup> A. Miś, *Filozofia współczesna: główne nurty*, Warszawa 2006, s. 169.

plinarne wykorzystanie jej osiągnięć. Drugie zadanie jest podobne do poprzedniego: „polega na twórczym zastosowaniu prawd objawionych do rozwikłania współczesnych pytań”. W ostatnim punkcie Miś spotyka się z Jędraszewskim i Gironellą: filozofia chrześcijańska powinna „poddawać krytyce te koncepcje filozoficzne, które albo występują jawnie przeciwko prawdom wiary, albo noszą w sobie – czego niekiedy sami ich autorzy się nie domyślają – załączek filozoficznej herezji”.

Czy można traktować te listy jako adekwatne, a tym bardziej jako zamknięte? Zapewne nie. Dostarczają one jednak argumentów za tym, że nurt, o którym tu rozmawiamy, łączy się ze sobą nie tylko w punkcie wyjścia (inspiracja myślą chrześcijańską na różnych poziomach), lecz również w punkcie dojścia, a przynajmniej w horyzoncie zainteresowań i celów. Skoro etyka chrześcijańska uznaje swą tożsamość właśnie jako zarówno chrześcijańska i etyczna, to nie może – jak zauważył Gilson – nie wybierać z całego spektrum zagadnień etycznych tych, które z zasady rozpoznaje jako istotne właśnie dla chrześcijan. Czy są to natomiast „maksymalistyczne zadania poznawcze”, jak chciał Chudy? Jeśli przyjmujemy, iż etyka chrześcijańska nie tylko uznaje istnienie prawdy obiektywnej, ale także przyjmuje, że jej pierwiastki mogą istnieć w wielu różniących się od siebie nurtach, to z całą pewnością tak.

Z tą kwestią związana jest ostatnia, piąta cecha, którą nieco prowokacyjnie nazwę katolickością, ale równie dobrze można by ją określić mianem „nowej równowagi”. Tym drugim terminem posługiwał się Gilbert Keith Chesterton, który tak napisał w *Ortodoksji*: „Oto największa zasługa, jaką można przypisać etyce chrześcijańskiej: odkrycie nowej równowagi. Pogaństwo przypominało marmurową kolumnę, która trzymała się w pionie dzięki symetrii i doskonałej proporcji kształtów. Chrześcijaństwo okazało się natomiast podobne do wielkiego, romantycznie nieforemnego głazu, który co prawda chwieje się pod dotknięciem ręki, ale dzięki doskonałej równowadze nieregularnych wypukłości może królować na swoim miejscu tysiąc lat. W gotyckiej katedrze każda kolumna wyglądała inaczej, a jednak każda była niezbędna. Każdy ze wsporników wydawał się przypadkowy i fantastyczny; każda z przypór wyginała się nieprawdopodobnym łukiem. Tak samo w chrześcijaństwie pozorne przypadkowości równoważyły się nawzajem”<sup>49</sup>. Co Chesterton chce przez to powiedzieć?

---

<sup>49</sup> G.K. Chesterton, *Ortodoksja. Romanca o wierze*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa–Ząbki 2004, s. 173–174.

Otóż zauważył on istotną różnicę pomiędzy tym, co nazwalibyśmy etyką klasyczną, a etyką chrześcijańską. Powszechnie dostrzegana doskonałość filozofii klasycznej polega na jej idealnej proporcjonalności, symetrii, logiczności. W etyce chrześcijańskiej nie znajdziemy takiego, matematycznego wręcz piękna. Jej *raison d'être* nie jest formalna doskonałość, lecz raczej praktyczna skuteczność: potrafi ona pogodzić ze sobą rozmaite elementy, mające odmienne genezy, odrębne zadania poznawcze, a nawet będące na pierwszy rzut oka nieprzystające do siebie. To właśnie brytyjski pisarz miał na myśli mówiąc o „nowej równowadze”, która nie polega na harmonii proporcji, lecz właśnie na pogodzeniu przeciwieństw i różnic.

Ten sam fakt zauważył Pierre Hadot, pisząc, iż „to, co rozproszone, rozbite na kawałki w filozofii greckiej, w filozofii chrześcijańskiej jest zsyntetyzowane i usystematyzowane”<sup>50</sup>. Myśl chrześcijańska kreuje nowy porządek, inny niż klasyczna doskonałość proporcji i symetrii, nie tyle go odtwarzając, ile „oto wszystko czyniąc nowym” (por. Ap 21,5). To samo miał na myśli Hans Urs von Balthasar, pisząc, że „prawda chrześcijańska jest symfoniczna”<sup>51</sup> – symfoniczność korzysta z dysonansów (choć nie jest to kakofonia!), ocierając się czasami o wielobarwną i wielowymiarową suitę. Mamy zatem oryginalny model: etykę, której wartość zasadza się nie na matematycznej poprawności, doskonałej symetrii i proporcjonalności czy genetycznej jednorodności, lecz której trwałość wynika ze swoistego wewnętrznego uspoijnienia (Hadotowskie „zsyntetyzowanie i usystematyzowanie”) tego, co przychodzi do nas z różnych nurtów, stylów, tonacji, źródeł.

Piątą cechę własną etyki chrześcijańskiej rozumiem właśnie w ten sposób i dlatego nazywam ją katolickością, czyli powszechnością. To pojęcie jest wieloznaczne, często rozumiane niewłaściwie – na przykład poprzez wyłączne utożsamienie go z jednym z wyznań chrześcijańskich. A przecież kolejność jest odwrotna: to Kościół katolicki wziął swoją nazwę od cechy wspólnoty chrześcijańskiej, jaką jest jej powszechność, wyrażona także w *credo*: „wierzę w jeden, święty, powszechny [καθολικὴν] i apostołski Kościół”. Powszechność jest czymś fundamentalnym nie tylko dla chrystianizmu, ale także dla etyki o tej proveniencji.

---

<sup>50</sup> P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, s. 72.

<sup>51</sup> H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998, s. 11.

Odwolałam się do jednej z książek Avery'ego Dullesa, by pokazać, że pojęcie katolickości, które tu próbuję zastosować, posiada swoje naukowe uzasadnienie. Dulles definiuje ten termin przede wszystkim w sposób negatywny: „katolickość (podobnie jak katolicyzm) przeciwstawia się niepełności, cząstkowości, pomniejszeniu, frakcyjności, sekciarstwu i heretyckiej selektywności”<sup>52</sup>. Dobrze to widać w trzech podstawowych znaczeniach przymiotnika „katolicki”<sup>53</sup>. Po pierwsze, „katolicki” stanowi opozycję wobec tego, co oddzielone i sekciarskie: „być katolickim w tym znaczeniu to mieć udział w uniwersalnej wspólnotcie, być zakorzenionym w kosmicznej naturze, przekraczać granice czasu i przestrzeni”. Po drugie: to, co katolickie jest radykalnie sprzeczne z tym, co lokalne lub partykularne. I wreszcie, katolickość jest utożsamiona z tym, co prawdziwe i autentyczne – w przeciwieństwie do tego, co fałszywe lub heretyckie.

Kiedy stwierdzam, że etyka chrześcijańska posiada cechę katolickości, chcę podkreślić właśnie tę „nową równowagę” i „symfoniczność”. Konsekwencją tej metazasady jest inkluzywizm – katolickość oznacza, że etyka o proveniencji chrześcijańskiej mówi raczej „zarazem to i to”, niż „albo to, albo to”<sup>54</sup>. Tak należy rozumieć postulowaną przeze mnie cechę „katolickości”: jako włączanie rozmaitych elementów, które – choć nie mają chrześcijańskiego pochodzenia lub na pierwszy rzut oka są całkowicie niepasujące do chrześcijaństwa – stają się częścią tego nieforemnego kamienia, wciąż przebudowywanej średniowiecznej katedry lub ocierającej się o dysonans suity. Etyka chrześcijańska posiada nie tylko zdolność, ale i chęć, by korzystać ze wszystkich możliwości, które pozwalają lepiej zrozumieć lub opisać odkrywane przez nią prawdy moralne.

Jednocześnie należy wprost stwierdzić, że owa piąta cecha posiada niższy status niż cztery wcześniejsze. O ile tamte stanowią warunki brzegowe (konieczne lub wystarczające) etyki chrześcijańskiej, zakreślające jej granicę, o tyle „katolickość” *vel* „nowa równowaga” stanowi jej cechę charakterystyczną, choć być może jedynie na sposób przygodny. W każdym razie jej dostrzeżenie pozwoli więcej zrozumieć z projektu, który jest realizowany w niniejszej książce.

---

<sup>52</sup> A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1987, s. 8.

<sup>53</sup> Zob. tamże, s. 185.

<sup>54</sup> R. Barron, *Żywe paradoksy. Zasada katolickiego i/i*, tłum. M. Figurna-Rogalińska, Poznań 2019, s. 12.

Tak postrzegam i definiuję etykę chrześcijańską: jako rodzinę różnych koncepcji filozofii moralnej, całkowicie odrębnych i odmiennych od teologii moralnej, posiadających swoje specyficzne cechy odróżniające je od innych nurtów etycznych:

|    |                                                                      |
|----|----------------------------------------------------------------------|
| 1. | MORALNA PRZYJAŹŃ                                                     |
| 2. | CHRZEŚCIJAŃSKI KONTEKST ODKRYCIA, FILOZOFICZNY KONTEKST UZASADNIENIA |
| 3. | NIESPRZECZNOŚĆ Z DOKTRYNĄ CHRZEŚCIJAŃSKĄ                             |
| 4. | CHRZEŚCIJAŃSKIE ZADANIA POZNAWCZE                                    |
| 5. | KATOLICKOŚĆ                                                          |

Powyższa lista stanowi nie tylko zbiór konstytutywnych cech, lecz także wyjściowy schemat, który w kolejnym podrozdziale pozwoli nam ocenić, czy i na ile wybrane nurty spełniają warunki brzegowe etyki chrześcijańskiej. Ale zanim do tego dojdziemy, musimy w podobny sposób zdefiniować drugie tytułowe pojęcie, czyli „postchrześcijaństwo”.

## 2.2. Postchrześcijaństwo

Zacznijmy od prostej konstatacji<sup>55</sup>: etyka chrześcijańska jest konkretnym nurtem realizującym formalne i merytoryczne wymogi jednej z dyscyplin filozoficznych. Stoi za nią dwutysiącletnia tradycja, setki dzieł i myślicieli. Można ją definiować poprzez analogię zarówno do innych nurtów etycznych, jak i do innych dziedzin wiedzy. Inaczej jest w przypadku zjawiska, które nazywane jest „postchrześcijaństwem”. Po pierwsze, jest to fenomen społeczny – a zatem ze swej natury trudniej go opisać, sprowadzić do wspólnego mianownika, nie popełniając jednocześnie błędu *pars pro toto*. Druga trudność wynika ze „świeżości” tego zjawiska: postchrześcijaństwo, podobnie jak postmodernizm, postsekularyzm, postkolonializm, czy – słowo roku 2016 według *Oxford*

---

<sup>55</sup> Czytelnik zainteresowany pogłębieniem znajomości problemu, którym się tutaj zajmujemy, może sięgnąć do mojego artykułu *Postchrześcijaństwo – idea i rzeczywistość*, „Veritati et Caritati” 2015, t. 4, s. 481–513, stanowiącego podstawę niniejszego paragrafu.

*Dictionaries!* – postprawda należą do najnowszych zjawisk określanych wspólnie mianem „postkultury”. Połączenie tych dwóch faktów: społeczno-socjologicznego charakteru oraz radykalnej nowości zjawiska, powoduje znaczną trudność w precyzyjnym zdefiniowaniu terminu „postchrześcijaństwo”. Rozpocznijmy zatem od wyjaśnienia, jak należy rozumieć prefiks „post”.

„«Po» w słowie «ponowoczesny» nie ma znaczenia chronologicznego – pisał Zygmunt Bauman – nie oznacza usunięcia i zastąpienia nowoczesności, nie sugeruje, że «ponowoczesność» przyszła na świat w momencie zgonu «nowoczesności», a nawet nie suponuje, że nie można już trzymać się nowoczesnej perspektywy z chwilą, gdy obok pojawi się ponowoczesna”<sup>56</sup>. Prefiksy „po-” i „post-”, którymi się posługuję w tej książce, nie stanowią prostego stwierdzenia następstwa chronologicznego: w tym znaczeniu postchrześcijaństwo nie narodziło się po śmierci chrześcijaństwa, nawet nie pretenduje do zastąpienia go. Są one po prostu konstatacją faktu, że chrześcijaństwo w jakiś sposób (dalsze akapity powiedzą w jaki) przestało pełnić dotychczasową rolę. Prefiks „post” dodany do jakiejś idei, terminu ma oznaczać, że „pojęcia te, niczym zombi, są dzisiaj jednocześnie martwe i żywe. Praktyczne pytanie brzmi, czy ich powrót do pełnego życia, nawet w nowym kształcie lub wcieleniu, jest w ogóle możliwy, a jeśli nie, to jak urządzić im godny i skuteczny pochówek”<sup>57</sup>. W jaki sposób należałoby te uwagi odnosić do idei postchrześcijaństwa?

Postchrześcijaństwo ma podwójny charakter: jest praktyką i jest teorią. Praktyką dlatego, że jest faktycznie istniejącym zjawiskiem kulturowo-socjologicznym – formą religijnego (czy właśnie: postreligijnego) życia państw i społeczeństw cywilizacji euroamerykańskiej, które dystansują się wobec dziedzictwa chrześcijańskiego, nie potrafiąc jednocześnie „urządzić im godnego i skutecznego pochówku”. Po drugie, jest teorią usiłującą zbadać i opisać ten fakt socjologiczny: wskazać jego przyczyny, elementy „żywe” i „martwe” w tradycji chrześcijańskiej przełomu mileniów.

Idea postchrześcijaństwa ma już kilkudziesięcioletnią historię, której choć w skrótowny sposób musimy się przyjrzeć. Po raz pierwszy – jak udało mi się ustalić – to pojęcie pojawia się w roku 1948 w książce słynnego historyka, Arnolda J. Toynbee, w której wielokrotnie nazwał

---

<sup>56</sup> Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 16–17.

<sup>57</sup> Tenże, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006, s. 15.

on obecną kulturę „naszą własną postchrześcijańską Zachodnią świecką cywilizacją” (*our own Western post-Christian secular civilization*)<sup>58</sup>. W 1961 to pojęcie pojawia się nawet na okładce słynnej książki protestanckiego teologa Gabriela Vahaniana, której autor nadał podtytuł *The Culture of Our Post-Christian Era*. Vahanian, opisując dokonujące się na jego oczach przejście od chrześcijaństwa ku postchrześcijaństwu, tak opisuje dominującą w latach sześćdziesiątych kulturę: „podstawy współczesnej kultury nie są ani niechrześcijańskie, ani antychrześcijańskie – są postchrześcijańskie. Pochodzą one z chrześcijaństwa, jednak chrześcijaństwo doznaje we współczesnej kulturze «nie śmierci w wyniku tortur, lecz cichej eutanazji»”<sup>59</sup>. W tych słowach ukryte są już wszystkie elementy omawianej idei (przepraszam za drobny spoiler): „post-” nie oznacza „nie-” ani „anty-”. Kultura postchrześcijańska nie jest wroga chrześcijaństwu: to nie jest epoka męczenników ani tortur, lecz raczej odizolowanego domu spokojnej starości, w której staruszek-chryścianizm dobiega w zapomieniu swych ostatnich lat, a jego potomkowie – nie chcąc przedłużać agonii – z litości dokonują na nim „cichej eutanazji”.

W bardzo podobny sposób ten fenomen opisał Thomas Merton: „Czy nam się to podoba czy nie, musimy przyznać, że żyjemy już w świecie postchrześcijańskim, to znaczy w świecie, w którym chrześcijańskie ideały i postawy są coraz mniej liczne. Przerażające jest uświadomienie sobie, że za fasadą chrześcijaństwa, która zasadniczo nadal istnieje, kryje się już niewiele lub wręcz nic i że to, co niegdyś określano mianem «społeczeństwa chrześcijańskiego», jest tylko i wyłącznie materialistycznym neopogaństwem, zachowującym jedynie pozory chrześcijaństwa”<sup>60</sup>. Myśliciel próbuje – jak się wydaje – zająć się drugim wątkiem: postchrześcijaństwo nie jest „niechrześcijaństwem”. Jednakże „chrześcijańskość” współczesnego świata ogranicza się tylko do „fasady”. To również ciekawy obraz: mówiono mi, że we Lwowie kamienice mają przepięknie odnowione fasady, zewnętrzne elewacje,

---

<sup>58</sup> A.J. Toynbee, *Civilization on Trial*, New York 1948, s. 230, 236, 239.

<sup>59</sup> G. Vahanian, *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*, New York 1961, s. xxxiii.

<sup>60</sup> T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, tłum. E. Kopocz, Kraków 2006, s. 154. Co ciekawe, Merton ukończył tę książkę już w kwietniu 1962 roku, ale z powodu wewnątrzkościelnej cenzury została ona wydana dopiero po czterdziestu dwóch latach – niewiele tracąc na aktualności.

jednakże często ich podwórka i dziedzińce (tam gdzie turyści już nie zaglądają) są niezwykle obskurne, w niczym nieprzypominające tego, co zapowiadała fasada... Czy nie z tym mamy do czynienia dziś w Europie? „Christmas”, „St. Valentine’s Day”, „Santa Claus”, doskonale wyreżyserowane śluby w kościele i odwołania do „wartości chrześcijańskich”, a jednocześnie – gdy nieco zdrapać ten makijaż, Mertonowski „pozór” i „fasadę” – całkowita obojętność wobec tego, co chrystianizm proponuje i do czego wzywa.

Wprost o „erze postchrześcijańskiej” pisał również francuski socjolog Émile Poulat: „*Era postchrześcijańska* już się między nami powoli rozpoczęła. [...] Wieki historii pracowały nad *wpisaniem* wiary chrześcijańskiej i boskiej obecności we wszystkie dziedziny życia publicznego. Działanie naszego wieku, w przeciwnym kierunku, prowadzi do *oddalenia* umysłów od tego religijnego świata oraz do *zamazania* jego wpisu w społeczeństwie”<sup>61</sup>. Z całą pewnością zatem obecna era – zdaniem Poulata – stanowi odwrócenie się od dziedzictwa, na którym nasza kultura została zbudowana. Cały problem polega na tym, czym je zastąpić.

To, co czterej poprzedni myśliciele opisują w kontekście kulturowym i społecznym, Harry Blamires ukazał w życiu jednostki zanurzonej w naszym świecie. Pisząc o „postchrześcijańskim umyśle”, całkowicie potwierdza diagnozę Baumana: „różnica pomiędzy umysłem chrześcijańskim a umysłem postchrześcijańskim jest analogiczna do rozróżnienia między cywilizacją i dżunglą, między porządkiem i anarchią. [...] Postchrześcijański świat mentalny nie jest światem struktur, lecz światem płynności”<sup>62</sup>. Chociaż trudno wskazać przyczynę i skutek (choć ja bym skłaniał się raczej ku tezie, że to postchrześcijańska kultura stworzyła postchrześcijański umysł niż ku opinii przeciwnej), to jednak faktem jest, iż występuje całkowita zgodność mentalności ponowoczesnej i postchrześcijańskiej. Może szokować politycznie niepoprawne porównywanie naszych czasów do „dżungli” i „anarchii”, ale czy nie to samo głoszą MacIntyre i Bauman?

Ciekawego sformułowania w odniesieniu do tego, co określił mianem *post-Christendom*, użył Philip Jenkins: „w zaskakujący sposób chrześcijaństwo wciąż zachowuje swoją widmową obecność nawet

---

<sup>61</sup> É. Poulat, *L'ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*, Paris 1994, s. 11.

<sup>62</sup> H. Blamires, *The Post Christian Mind. Exposing its Destructive Agenda*, Ann Arbor 1999, s. 11, 13.

w zsekularyzowanych środowiskach”<sup>63</sup>. Z braku lepszego słowa przełożyłem angielskie *ghostly presence* jako „widmowa obecność”, lecz intencja autora jest chyba jasna: chrześcijaństwo pozostaje obecne w świecie postchrześcijańskim na sposób widma, ducha z horrorów, który nawiedza dom, uniemożliwiając normalne (czyli świeckie, laickie) życie w nim. Wyczekiwani są zatem „pogromcy duchów”, którzy mogliby całkowicie przepędzić chrześcijaństwo, umożliwiając nam życie w wolności od religii.

Ostatnim tekstem odwołującym się do idei postchrześcijaństwa, który chciałbym zacytować, jest wydana w 2014 roku książka zatytułowana po prostu *Postchrześcijanin* (czy tylko mi na myśl przychodzi skojarzenie z Nietzscheańskim *Der Antichrist*?). Jej autor, sugerując, że dyskutowany przez nas termin jest zazwyczaj błędnie rozumiany, podaje swoją własną definicję: „dziś żyjemy w kulturze, w której chrześcijaństwo nie stanowi już punktu odniesienia dla społecznego dyskursu oraz tożsamości kulturowej. Jesteśmy świadkami końca chrześcijaństwa na Zachodzie (takiego, jakim wielu dotychczas je rozumiało): upadku chrześcijańskiej hegemonii”<sup>64</sup>. Nie mamy zatem do czynienia – jak to zapowiadał już Vahanian – z próbą eksterminacji chrześcijaństwa i chrześcijan, a jedynie z usunięciem go z uprzywilejowanego miejsca, ze zrzuceniem z piedestału, z odebraniem statusu punktu odniesienia i dominującego stylu życia. Postchrześcijaństwo jest końcem nie tyle chrześcijaństwa, ile raczej chrześcijańskich społeczeństw i kultur.

To tylko kilka przykładów użycia idei postchrześcijaństwa w teologii, filozofii, socjologii i literaturze. Widać jednak, że jako koncepcja kulturowa jest ona treściowo spójna i ma walor opisowy, a nawet normatywny. Dlatego zanim przejdę do próby precyzyjnego zdefiniowania tego pojęcia na użytek niniejszej książki, pozwolę sobie przywołać dwóch niezwykle wpływowych dziś myślicieli, którzy w praktyce realizują ideał postchrześcijaństwa.

Słynny – rzecz można nawet: modny – francuski filozof Alain Badiou jedną ze swoich książek poświęcił świętemu Pawłowi. Czy oznacza to religijne nawrócenie znanego ateisty? W żadnym wypadku! „W gruncie rzeczy Paweł nie jest dla mnie apostołem czy świętym. Nie dbam o gło-

---

<sup>63</sup> Ph. Jenkins, *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, New York 2007, s. 69.

<sup>64</sup> Ch. Piatt, *Post Christian. What's Left? Can We Fix It? Do We Care?*, New York 2014, s. 3.

szoną przez niego Dobrą Nowinę, ani o związany z nim kult. Jednak jest on dla mnie postacią o pierwszorzędnym znaczeniu. [...] W istocie nigdy nie łączyłem Pawła z religią. Moje zainteresowanie nim, dość już odległej daty, nie wiąże się z tą dziedziną. Nie chodzi też o to, by dać świadectwo jakiegokolwiek wierze, czy nawet antywierze”<sup>65</sup>. Jak można nie wiązać św. Pawła z Tarsu z chrześcijaństwem, Biblią, religią, Kościołem? A jednak można, twierdzi postchrześcijanin i postsekularysta Badiou. Parafrazując słynne powiedzenie: „komunizm – tak, wypaczenia – nie”, Badiou może powiedzieć: Paweł – tak, święty – nie. Odarcie jego nauczania (ale za św. Pawła możemy podstawić większość elementów doktryny, liturgii czy moralności chrześcijańskiej) z wszystkiego tego, co nadprzyrodzone, religijne (czyli chrześcijańskie właściwie) i jednocześnie pozostawienie tego, co wtórne, doczesne – oto kwintesencja postchrześcijaństwa.

Podobne podejście znajdziemy u jednego z najciekawszych współczesnych filozofów, zmarłego kilkanaście lat temu, Leszka Kołakowskiego. W wydanej już po jego śmierci książce wymienia on różne przekonania na temat historyczności Jezusa – że nie istniał, że był mężem Marii Magdaleny, że był kosmitą, że był homoseksualistą – po czym stwierdza: „to wszystko zupełnie mnie nie interesuje. [...] Myślę o Jezusie jako o elemencie składowym cywilizacji europejskiej”<sup>66</sup>. Czy autor *Jezusa ośmieszonego* nie robi z Chrystusem tego samego, co Badiou zrobił ze świętym Pawłem? Czy świadome i intencjonalne odarcie Go z jego wymiaru nadprzyrodzonego i pozostawienie tylko tego, co kulturotwórcze, nie jest prawdziwym ośmieszeniem Jezusa i chrześcijaństwa? Z całą pewnością Kołakowski nie jest antychrześcijaninem, ani nawet achrześcijaninem – w zacytowanych słowach jawi się natomiast jako modelowy postchrześcijanin.

Czas spróbować podać precyzyjniejszy opis idei postchrześcijaństwa. Tak się składa, że podobnie jak w przypadku poprzedniego paragrafu, poświęconego pojęciu etyki chrześcijańskiej, moja lista składać się będzie z pięciu cech. Każdej z nich można przyznać inną wagę czy znaczenie – otwarty jestem także na dalszą dyskusję. Niemniej sądzę, że tylko przyjmując wszystkie pięć elementów, jesteśmy w stanie zakre-

---

<sup>65</sup> A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007, s. 13.

<sup>66</sup> L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków 2014, s. 8.

ślić granice wciąż kształtującego się pojęcia „postchrześcijaństwo” czy „epoka postchrześcijańska”.

Przede wszystkim nie da się zrozumieć postchrześcijaństwa inaczej niż tylko w kontekście chrześcijaństwa, czyli – stosując terminologię biologiczną – jako mutację chrześcijaństwa. Nie będzie chyba zbyt odkrywczym twierdzenie, że cywilizacja zachodnia *vel* łacińska, *vel* euroamerykańska jest w znacznym stopniu zbudowana na doktrynie chrześcijańskiej – być może jest to najwyraźniejsze w obszarze pojęć i idei, których część byłaby całkowicie niezrozumiała, „gdyby nie można było wskazać na ich chrześcijańskie pochodzenie”<sup>67</sup>. Już w tym widzimy, że nasza obecna kultura nie jest zanegowaniem, a jedynie pewną radykalną odmianą chrześcijaństwa.

Najlepiej tę pierwszą cechę opisał Piotr Seweryn Rosół: „Postchrześcijaństwo nie tworzy rewelacyjnej metaopowieści, nie buduje nowego paradygmatu, umieszcza się w tym, co znane i oswojone. Innymi słowy, nie jest postchrześcijaństwo radykalnym zaprzeczeniem tradycji chrześcijańskiej – zbyt silnie wrosła w nasz słownik i w naszą gramatykę, a raczej jej mutacją, przeformulowaniem”<sup>68</sup>. Czy nie jest to całkowicie zbieżne z Baumanowską definicją postmodernizmu? Czy chrześcijaństwo dziś nie jest pojęciem „niczym zombi”: żywym i martwym jednocześnie? Na co dzień posługujemy się pojęciami z wokabularza chrześcijańskiego, zupełnie nie zdając sobie z tego sprawy. Mutacja polega także na tym, że to związanie z ideami wywodzącymi się z chrześcijaństwa jest nie tylko nieświadome – ono jest, przynajmniej dziś, nieuchronne! Po prostu nie mamy innych słów, którymi moglibyśmy zastąpić pojęcie „osoba” czy „stworzenie”, nie mamy innego pomysłu na organizację roku kalendarzowego (większość świąt ma źródło w religii, niedziela jako pamiątka zmartwychwstania, nawet kolejne lata liczymy od domniemanego roku narodzin Chrystusa), a w chwili strachu wyrwa nam się nie coś innego, lecz „Jezus Maria!”...

Bycie postchrześcijaninem to bycie – *nolens volens* – więzieniem religii, którą się werbalnie już dawno odrzuciło, ale które (zgodnie z obrazem Jenkinsa) nas nieustannie nawiedza, niczym duch wyłaniający się zza rogu. Odzegnując się od chrześcijaństwa, jesteśmy zmutowanymi

---

<sup>67</sup> R. McInerny, *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 129.

<sup>68</sup> P.S. Rosół, *Adieu à Dieu? Ostatnia niedziela: wojna postu z karnawalem albo postchrześcijaństwo*, „LiteRacje” 2010, nr 1, s. 50.

chrześcijanami, ciągnącymi za sobą bagaż chrystianizmu, bez którego nie umiemy ani sami siebie zrozumieć, ani się nawzajem porozumieć.

Ciekawie ten fenomen określił Dariusz Karłowicz, opisując dzisiejszą epokę jako „masę upadłościową cywilizacji chrześcijańskiej”<sup>69</sup>. Ten obraz jest inspirujący także dlatego, że wartość „masy upadłościowej” jest zazwyczaj ambiwalentna: stanowi oczywiście jakiś majątek, coś, co można spieniężyć, wykorzystać do innych celów, ale jednocześnie jest kłopotem, z którym jakoś musi sobie poradzić wyznaczony do tego zadania syndyk. Nikt nie chce się do niej przyznać, albo nikt nie potrafi nią zarządzać – zupełnie jak tradycją chrześcijańską, która wciąż tworzy nasze DNA, choć nie chcemy się do tego przyznać. Nasze czasy przypominają świętego Piotra, który stojąc na dziedzińcu świątynnym podczas procesu Jezusa, wciąż się wypiera swojej tożsamości, choć „zdradza go jego mowa” (por. Mt 26,73) przed każdym, z kim rozmawia.

Omawiając ideę postchrześcijaństwa, nie można zapominać, że nie jest ona bytem samodzielnym, lecz swoistym dzieckiem (a może raczej bękartem?) chrześcijaństwa i ponowoczesności. Powyżej wskazaliśmy na to, co je łączy z chrześcijaństwem, teraz skoncentrujmy się na dwóch cechach, które wiążą postchrześcijaństwo z postmodernizmem.

Pierwsza z nich polega na tym, co moglibyśmy nazwać wykorzeniem. Jak zauważa Agata Bielik-Robson, cała „generacja *post*” za swój cel uznała uwolnienie się od wszelkiej tradycji, od „zobowiązań wobec swych zmarłych” – i to nie na drodze ewolucji, lecz poprzez radykalną rewolucję, „cięcie ostre i ostateczne”<sup>70</sup>. Charakterystyczne dla naszych czasów jest uznanie samych siebie za sieroty, za pokolenie, które stanowi całkowicie nowy początek, *creatio ex nihilo*.

Najlepiej ten fenomen opisała w latach sześćdziesiątych Hannah Arendt. We wstępie do zbioru swoich esejów przywołała aforyzm francuskiego poety René Chara: *notre héritage n'est précédé d'aucun testament* – „nasze dziedzictwo nie zostało nam przekazane żadnym testamentem”. To, co może w nas wywołać lęk obcości, porzucenia, samotności, dla pokolenia Chara było pierwszym blaskiem nadchodzącej wolności: oznaczało odrzucenie masek, które nakładała im tradycja i społeczeństwo. Wreszcie – jak im się wydawało – mogli poczuć się

---

<sup>69</sup> D. Karłowicz, *Chrześcijanin w pochrześcijańskim świecie. Rozważania na czas sekularyzacji*, „Więź” 2004, nr 4, s. 45.

<sup>70</sup> A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność: pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 67.

wolni, mogli być naprawdę sobą. Problem polega na tym, że stali się pokoleniem bez korzeni, bez źródeł, bez tradycji, która mówi, skąd się wzięli i dokąd zmierzają. „Mówiąc spadkobiercy, co będzie prawnie do niego należało, testament przekazuje przyszłości dawne dobra. Bez testamentu albo, żeby wyjaśnić metaforę, bez tradycji – która dokonuje wyboru i nazywa, która przekazuje i konserwuje, która wskazuje, gdzie leżą skarby i jaka jest ich wartość – ciągłość czasu nie istnieje, nie ma też – w ludzkich wymiarach mówiąc – przeszłości ani przyszłości, tylko odwieczna przemiana świata i biologiczny cykl żyjących w nim istot”<sup>71</sup>. Będąc epoką, która we własnych oczach stanowi całkiem nowy początek – nie chcąc dostrzegać, że jesteśmy tylko kolejnym ogniwem odwiecznego łańcucha – musimy wszystko wymyślać na nowo: nazywać, odkrywać i ustanawiać to, co poprzednie pokolenia po prostu otrzymywały od swych rodziców i dziadków jako prawowite dziedzictwo.

Jednocześnie nie da się ukryć, że znaczącą częścią tego dziedzictwa („skarbu”, jak pisała Arendt) jest chrześcijaństwo i wszystko to, co z nim związane. Owo wykorzenienie jest zatem także odcięciem (się) od korzeni wyrastających z tradycji chrześcijańskiej, ewentualnie uznaniem, że jest ono wyłącznie mglistym wspomnieniem „wieków ciemnych”, ciężarem, który nasi przodkowie musieli dźwigać i pod którym się uginali. My zaś, uwolnieni od przeszłości, możemy w pełni zaangażować się w tworzenie teraźniejszości i przyszłości. Czym jednak miałaby być ta przyszłość, skoro odrzucenie tradycji – nie tylko dziedzictwa, lecz także uznania, że życie wspólnot polega na przekazywaniu (*trādere*) tego, co się wcześniej otrzymało – niejako powoduje istnienie poza czasem, poza przeszłością i przyszłością, w wiecznym teraz? Czy my, postchrześcijanie, mamy prawo spisać testament dla naszych dzieci, skoro sami błogosławimy fakt, że „nasze dziedzictwo nie zostało nam przekazane żadnym testamentem”?

„Ponad wszystko żyjemy na ruinach chrześcijaństwa” – pisał wspomniany już Engelhardt – „nie posiadamy już moralnej struktury, która kiedyś nadawała sens naszym poglądom”<sup>72</sup>. Te ruiny to wszystko, co nam pozostało. Jak jednak możemy uznać ruiny za skarb? W prawie spadkowym istnieje instytucja odrzucenia spadku: jeśli uznamy, że obciążenia, jakie pozostawili po sobie spadkodawcy, przewyższają

---

<sup>71</sup> H. Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Warszawa 2011, s. 9.

<sup>72</sup> H.T. Engelhardt, *The Foundations of Christian Bioethics*, dz. cyt., s. xii.

wartość spadku, możemy się go zrzec. Czy nasza epoka jest w stanie w tych ruinach dostrzec coś więcej niż tylko koszt, niż tylko ciężar? Postchrześcijaństwo odpowiada na to pytanie negatywnie: nie mamy dziedzictwa, nie mamy korzeni, nikt nie przekazał nam prawdy o nas samych, dlatego jesteśmy wolni i możemy wymyślić nasz świat na nowo. Zgodnie z tym, co napisał Nietzsche, „zrywając z wiarą chrześcijańską, traci się tem samym prawo do chrześcijańskiego moralu”<sup>73</sup> – utrata chrześcijańskich korzeni powoduje, że również moralność od setek lat właściwa naszej cywilizacji traci swoją zrozumiałość i sens.

Kolejną cechą uwypuklającą przynależność postchrześcijaństwa do rodziny postkultur jest płynność. Jak to określenie rozumieć? Zdaniem Baumana nazwa „ponowoczesność” jest tożsama z „płynną nowoczesnością”, ponieważ właśnie ta cecha najlepiej charakteryzuje epokę, w której żyjemy. Bauman porównuje różnicę pomiędzy nowoczesnością a ponowoczesnością z odmiennością ciała stałego i płynu. Tak jak ciało stałe posiada wyraźne, łatwo mieralne wymiary empiryczne i jak najłatwiej je opisać, posługując się kategorią przestrzeni, tak też nowożytność opiera się przede wszystkim na tym, co weryfikowalne, poznawalne, co można zmierzyć i zważyć – poetyckie „szkiełko i oko”. Ciecz natomiast jest przeciwieństwem stałości – nie ma własnego kształtu, lecz przyjmuje kształt naczynia, w które zostanie wlana; i tak jak najważniejszą dla opisanego ciała stałego kategorią jest przestrzeń, tak też dla płynu jest to kategoria czasu: „opisy płynów są niczym migawkowe zdjęcia, pod którymi należy umieścić daty”<sup>74</sup>. Podobnie należy myśleć o ponowoczesności: chcąc poznać jakiś fakt, musimy dziś pytać nie o to, jak i gdzie, lecz: kiedy?

Płynność postchrześcijaństwa oparta jest na tym samym – chyba jedynym dziś powszechnie uznawanym – dogmacie: *panta rhei*, wszystko płynie. A zatem: nie ma nic stałego, żadnego „twardego” punktu odniesienia, żadnej obiektywnej i niezmiennej struktury. Religia, która z natury rzeczy pretenduje do uniwersalności, do głoszenia obiektywnej prawdy, zostaje teraz zmuszona do osłabienia swoich doktryn – to już nie dogmat, a co najwyżej „propozycja”, „sugestia”, „narracja” czy „perspektywa” chrześcijańska. „Stały, nieprzerwany proces wzajemnego przenikania się *sacrum* i *profanum* powoduje stopniowe, historycznie

---

<sup>73</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1911, s. 55.

<sup>74</sup> Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006, s. 6.

widoczne, łagodzenie i rozmywanie się teoretycznych i obyczajowych konturów *sacrum* oraz rozluźnianie ich wyznaniowych rygorów”<sup>75</sup>. Postchrześcijaństwo oznacza przede wszystkim płynność (rozpląnięcie?) wszelkich tradycyjnych granic: pomiędzy wiarą i niewiarą, pomiędzy prawdą i fałszem, pomiędzy *sacrum* i *profanum*, pomiędzy ortodoksją i herezją.

Ową cechę płynności możemy nazwać także inaczej: brakiem miary. Wspomniany już Hans Urs von Balthasar, jeden z najważniejszych dwudziestowiecznych teologów, w swoim kluczowym dziele jeden z rozdziałów zatytułował *Człowiek bez miary* („postchrześcijański”)<sup>76</sup>. Utożsamienie człowieka postchrześcijańskiego z kimś, kto nie posiada miary – i to nie tylko właściwej czy odpowiedniej, lecz miary jako takiej – poszerza nasze rozumienie płynności. Von Balthasar odróżnił trzy etapy historii: fazę naturalno-przedchrześcijańską, biblijno-chrześcijańską oraz postchrześcijańską. Era postchrześcijańska odrzuca istnienie prawdy obiektywnej, *theion* (którą oskarża o bycie elementem chrześcijańskiego przesądu), która przenikała całą tradycję antyczną i chrześcijańską. Skutkiem tego jest zredukowanie prawdy, dobra czy piękna do kategorii np. interesu. Co zatem pozostaje z chrześcijaństwa w tak zredukowanej formie?

Człowiek postchrześcijański jest więc istotą rozdartą: z jednej strony „nie może już powrócić do przedchrześcijańskiego «zawieszenia» między człowiekiem i kosmosem” – ta naturalna, antyczna antropologia została przecież sfalsyfikowana przez epokę *christianitas*. A jednocześnie nosi w sobie chrześcijańską tożsamość „korony stworzenia”, z której nie chce zrezygnować<sup>77</sup>. Tego rozdarcia nie da się dziś oswoić poprzez odwołanie do jakiegś obiektywnej, chrześcijańskiej miary, gdyż płynne granice, zasady, struktury (wszystkie trzy powinienem raczej zapisać w cudzysłowie) żadnej stabilnej miary nie dają. Zatem brak jakichkolwiek punktów odniesienia – a przynajmniej ich radykalna płynność i zmienność – stanowi trzecią cechę postchrześcijaństwa. Czyż nie jest to biblijna „sól, która straciła smak” (Mt 5,13)?

---

<sup>75</sup> D. Tanalski, *Fundamentalizm i „postchrześcijaństwo”. Ideologie katolickiego sacrum*, Lublin 1998, s. 157.

<sup>76</sup> H.U. von Balthasar, *Teodramatyka. 2 Osoby dramatu*, część 1: *Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2006, s. 402–414.

<sup>77</sup> Tamże, s. 402–403.

Czwartą cechę możemy określić jako obojętność. Związana ona jest z tym, co powiedział Gabriel Vahanian: w naszej epoce chrześcijaństwo nie może liczyć na męczeństwo, a co najwyżej na cichą eutanazję. Nikt nie chce walczyć z chrześcijaństwem – dlatego rację ma Maciej Zięba, który protestuje przed określaniem naszej kultury mianem antychrześcijańskiej<sup>78</sup> – bo chrześcijaństwo nie rodzi we współczesnym człowieku żadnych uczuć. Jak to doskonale zauważył Samuel Huntington, choć Europa na poziomie kultury wciąż pozostaje przeniknięta ideałami, wartościami czy zwyczajami chrześcijańskimi, to równocześnie z każdym rokiem topnieje liczba Europejczyków autentycznie i szczerze wierzących, co „świadczy nie tyle o wrogości wobec religii, co o obojętności”<sup>79</sup>. Na tym polega ta „cicha eutanazja”: na całkowitej obojętności wobec wszystkiego, co w naszej religii ma charakter nadprzyrodzony.

„O Bogu nie wypada już mówić – ani dobrze, ani źle. Jest zjawiskiem mało istotnym – pisze Agnieszka Skórzewska. – Obojętność kultury postchrześcijańskiej wobec chrześcijaństwa, które konstytuuje jej istnienie, skazuje ją samą na wymarcie”<sup>80</sup>. Bóg, religia, wiara, doktryna chrześcijańska – to wszystko jest dziś tematem tabu, czymś, o czym publicznie mówić nie wypada, jeśli nie chce się zostać wykluczonym z „towarzystwa ludzi na pewnym poziomie”. Jeśli prawdą jest, że „krew męczenników jest nasieniem chrześcijan”, to taka całkowita obojętność stanowi prawdziwe zagrożenie dla *christianitas*: jest bezsensowną śmiercią, która nigdy nie wyda owoców. Jeszcze ostrzej tę sytuację opisuje Slavoj Žižek: „to, z czym mamy dziś do czynienia, jest formą «zawieszonej» wiary, wiary, która może rozkwitnąć tylko jako nie w pełni (publicznie) uznana, jako prywatny, obsceniczny sekret”<sup>81</sup>. Można na to spojrzeć też inaczej: chrześcijaństwo i wiara po prostu przestały być jakimkolwiek zarzewiem dyskusji czy sporu, ponieważ „w dobie ponowoczesnej brakuje już jakichkolwiek filozoficznie przekonujących i waż-

---

<sup>78</sup> M. Zięba, *Nieznane, niepewne, niebezpieczne? Szkic o Europie*, Warszawa 2011, s. 106–115.

<sup>79</sup> S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1997, s. 537–538.

<sup>80</sup> A. Skórzewska, *Chrześcijańska kultura postchrześcijańska*, „LiteRacje” 2010, nr 1, s. 10.

<sup>81</sup> S. Žižek, *Kukła i karzeł: perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz 2006, s. 25.

kich racji przemawiających tak za byciem odrzucającym religię ateistą, jak za byciem odrzucającym naukę teistą”<sup>82</sup>. Dziś po prostu nie wypada rozmawiać o chrześcijaństwie – nikogo nie interesuje, czy wierzysz, czy nie wierzysz. Poruszanie tego tematu wśród postchrześcijan zawsze wywołuje tę samą reakcję: zakłopotanie i zawstydzenie. Obojętność naszej epoki na chrześcijaństwo objawia się obłożeniem go swoistym tabu.

Ta sytuacja kojarzy mi się z pewną ciekawą, choć nieco zapomnianą ideą. Do 2007 roku przez wiele wieków Kościół katolicki posługiwał się (choć nigdy w oficjalnych dokumentach) pojęciem *limbus puerorum*. Idea ta miała stanowić rozwiązanie teologicznego problemu dzieci zmarłych przed chrztem: ponieważ nie zostały sakramentalnie obmyte z grzechu pierworodnego, nie mogły iść do nieba, ale równocześnie niesprawiedliwe wydawało się ich potępienie, skoro nigdy nie popełniły grzechu uczynkowego. Uznano zatem, że musi istnieć czwarty stan (inny także od czyśćca), czyli właśnie *limbus*. Idea ta została ostatnio na nowo odkryta przez współczesnego filozofa Giorgia Agambena. „Według teologii największą karą, jaka może spotkać stworzenie, jedyną całkowicie nieuleczalną, nie jest gniew Boga, lecz bycie przez niego zapomnianym. [...] Kara limbusa, w odróżnieniu od kary piekła, nie polega według teologów na doświadczaniu bólu, nie ma tam ognia i męki: jest tam cierpienie niedostatku, polegające na wiecznym braku oglądania Boga. Ale inaczej niż przeklęci, mieszkańcy limbusa nie odczuwają bólu spowodowanego tym brakiem, ponieważ [...] nie wiedzą o tym, że brakuje im najwyższego dobra”<sup>83</sup>. Czy nie przypomina nam to stanu, w jakim dziś znajduje się chrześcijaństwo? Nie cierpi ono dziś szczególnego bólu, powszechnych prześladowań – po prostu jest zapomniane przez otaczający je świat. A co gorsze: nawet nie zdaje sobie z tego sprawy...

Pięć lat później Agamben nieco zmodyfikował swoje stanowisko, rzucając jeszcze inne światło na rzeczywistość postchrześcijaństwa: to nie Bóg zapomniał o istotach z *limbo* – „to one pogrążone są w wieki-istym zapomnieniu o Bogu, a wobec ich niepamięci bezsilna pozostaje również niepamięć samego Boga”. Ich wiecznym losem jest błaganie się po krainie, „w której niemożliwe jest już zarówno potępienie, jak

---

<sup>82</sup> S. Zabala, *Wprowadzenie. Religia poza teizmem i ateizmem*, w: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, tłum. S. Królak, Kraków 2010, s. 10.

<sup>83</sup> G. Agamben, *Idea of Prose*, tłum. M. Sullivan, S. Whitsitt, Albany 1995, s. 77–78.

zbawienie: znikomość, którą tak się szczyć, jest przede wszystkim obojętnością wobec jakiegokolwiek możliwości zbawienia – najbardziej radykalnym sprzeciwem, jaki podniesiono wobec samej idei odkupienia”<sup>84</sup>. Prawdziwa tragiczność postchrześcijaństwa objawia się w jego beznadziejności: ono nikogo nie obchodzi – co więcej: nie obchodzi nawet jego samego. Jest jak nieochrzczone dzieci z Otchłani: zawieszono pomiędzy piekłem a niebem, niemogące narodzić się ani umrzeć, „jednocześnie martwe i żywe” (Bauman). Obojętność związana z postchrześcijaństwem nie jest tylko lekceważeniem jego samego przez świat wokoło – przede wszystkim jest jego własną obojętnością wobec swojej tożsamości, swojego celu, swojej przyszłości. Oto limbus, w którym uwiecznione zostało chrześcijaństwo w naszej epoce.

W *A Secular Age* Charles Taylor wymienia trzy sposoby rozumienia sekularności (świeckości)<sup>85</sup>: po pierwsze, jako nieobecność religii w sferach publicznych – polityce, ekonomii, kulturze, edukacji – czyli w szeroko rozumianym życiu społecznym. Po wtóre, jako spadek liczby osób wierzących w Boga i praktykujących swoją religię. I wreszcie przez postrzeganie światopoglądu religijnego jako tylko jednego z wielu równoważnych stanowisk. Mówiąc o tym, że ostatnią fundamentalną cechą epoki ponowoczesnej jest świeckość, mam na myśli właśnie tę trzecią formę sekularyzmu (przez znawców myśli Taylora określaną czasami jako *Secularity* 3): odebranie chrześcijaństwu uprzywilejowanej społecznie pozycji w interpretowaniu i ocenianiu rzeczywistości – to w tym kontekście Taylor pisze o „postchrześcijańskim społeczeństwie”.

Świeckość tak rozumiana oznacza nie tyle całkowite wyrugowanie religii ze sfery społecznej, coś w rodzaju francuskiego *laïcité*, ile raczej odebranie jej jakiegś szczególnej funkcji w życiu wspólnotowym. Każdy ma prawo wierzyć w co chce, wyznawać taką moralność, jaka mu odpowiada – nie ma jednak prawa domagać się dla światopoglądu chrześcijańskiego jakiegś uprzywilejowanej pozycji z powodów jego starożytności, pretensji do nadprzyrodzoności czy nawet historycznej roli, jaką odegrał w tworzeniu cywilizacji europejskiej. Chrześcijanie stoją w jednym szeregu z ekologami, zwolennikami kreacjonizmu, a nawet wyznawcami Latającego Potwora Spaghetti. W tym znaczeniu trzeci

---

<sup>84</sup> Tenże, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 12.

<sup>85</sup> Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge–London 2007, s. 1–4.

rodzaj sekularyzacji jest – w dosłownym sensie – profanacją, czyli sprowadzeniem *sacrum* do sfery *profanum*.

Co jeszcze ważniejsze, już uznanie tej sytuacji za oczywistą potwierdza, że sami znajdujemy się „wciąż jeszcze w granicach tego procesu”. Jak trafnie zauważył w swojej głośnej książce Hans Blumenberg, dyskutując nad świeckością, „opisujemy coś, co by dla nas nie istniało, gdybyśmy nie byli już w stanie rozumieć tego, co musiało to coś poprzedzić, tego, co kiedyś oznaczało oczekiwanie zbawienia, nadzieja na życie w zaświatach, transcendencja, sąd boży, powstrzymanie się od związków ze światem i upadanie w świat”<sup>86</sup>. Świeckość stanowi zatem próbę odejścia od tego, co konstytuowało naszą cywilizację przez kilkanaście wieków, choć bez sprecyzowanego pomysłu, czym dotychczasową „nieświeckość” zastąpić.

„Dane statystyczne są jedynie symptomem głębokiego spadku społecznego i religijnego znaczenia chrześcijaństwa”<sup>87</sup> – problemem jest bowiem nie tyle malejąca liczba praktykujących swą wiarę chrześcijan, ile raczej radykalnie zmniejszająca się siła ich społecznego oddziaływania. Jest to jakby odwrócenie sytuacji sprzed dwóch tysięcy lat, gdy mała grupka (jak wielu ją nazywało: „sekte”) wyznawców Chrystusa potrafiła całkowicie przekształcić pogańską kulturę, doprowadzając najpierw do edyktu mediolańskiego, a następnie tesalońskiego. Dziś chrześcijaństwo jest tolerowane tylko w swoim doczesnym wymiarze: działalności charytatywnej, mecenacie sztuki, głównym głosie pacyfistycznym etc. Nie da się tego rozumieć inaczej niż jako jego stopniową marginalizację. Jeśli nawet przyjąć tezę o kulturowym powrocie do religii jako takiej (postsekularyzm), to jednocześnie następuje odchodzenie od tradycyjnej religii cywilizacji zachodniej.

Ta tendencja jest kolejną odsłoną „nie męczeństwa, lecz cichej eutanazji”: nikt nie będzie mordował chrześcijan za ich światopogląd pod jednym warunkiem – że nie będą rościć pretensji do jego uniwersalności i absolutności oraz zaakceptują zasadę „żyj i daj żyć innym”. Całkowicie zakazany jest jakikolwiek prozelityzm czy narzucanie innym swoich opinii na mocy ich rzekomo nadprzyrodzonego źródła. Doskonale opisał to Stanley J. Grenz: „Dla postchrześcijańskiego umysłu chrześcijańska perspektywa jest tylko jedną z wielu imperialnych metanarracji.

---

<sup>86</sup> H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, tłum. T. Zatorski, Warszawa 2019, s. 11.

<sup>87</sup> R. Warner, *Secularization and Its Discontents*, London 2010, s. 13.

Nie odmawia nam jako chrześcijanom prawa uznawania historii biblijnej za narrację obowiązującą naszą wspólnotę. Lecz ponowoczesny etos wymaga, byśmy zrezygnowali z jakiegokolwiek próby narzucenia innym naszej metanarracji [...]. Światopogląd chrześcijański, chrześcijańska metanarracja jest w związku z tym zredukowana do jednego z licznych, różniących się od siebie «plemiennych» systemów etycznych funkcjonujących w naszej globalnej wiosce<sup>88</sup>.

Świeckość w kontekście postchrześcijaństwa oznacza zatem coś w pewnym sensie gorszego niż radykalizm laickości francuskiej: nikt nie wypycha chrześcijaństwa ze sfery publicznej, nie zrywa krzyżyków z szyi ani nie burzy świątyń. Pod jednym warunkiem: że chrześcijanie zgodzą się z ponowoczesnym dogmatem o braku obiektywnych kryteriów pozwalających argumentować za intelektualną, moralną i polityczną supremacją oraz uniwersalnością światopoglądu chrześcijańskiego. Tylko taka wersja chrystianizmu może być tolerowana w świecie postchrześcijańskim.

A zatem mamy pięć cech, które łącznie pozwalają nam opisać i zdefiniować tę epokę. Mierzmy się tu, oczywiście, z tym samym problemem, który jest nierozzerwalnie związany z „postkulturami”: zaprzeczenie nowoczesności stanowi zarazem zaprzeczenie nowoczesnemu intelektualizmowi, kryteriom naukowości i racjonalności. Dlatego moja analiza ma charakter postulatywny, próbując zrekapitulować to, co w sposób często niejawny konstytuuje epokę postchrześcijańską. Powyższa lista wydaje się dość precyzyjnie zakreślać jej granice.

|    |                         |
|----|-------------------------|
| 1. | MUTACJA CHRZEŚCIJAŃSTWA |
| 2. | WYKORZENIENIE           |
| 3. | PŁYNNOŚĆ                |
| 4. | OBOJĘTNOŚĆ              |
| 5. | ŚWIECKOŚĆ               |

Najważniejszą cechą tej epoki – a jednocześnie najtrudniejszą do przyjęcia i uznania – jest jej powszechność i nieuchronność; jak trafnie stwierdził Tomasz Dekert: „to, co nazywamy kulturą postchrześcijańską, nie stanowi jakiejś miejscowej skazy, ale jest powietrzem, którym

---

<sup>88</sup> S.J. Grenz, *Christian Integrity in a Postmodern World*, „Vox Evangelica” 1997, nr 27, s. 22.

oddychamy”<sup>89</sup>. Chcąc nie chcąc, postchrześcijaństwo nas przenika, wychyla się zza każdego rogu i spoziera z każdej strony gazet i portali internetowych. Jest powietrzem, którym oddychamy dzień po dniu. Ten element naszych czasów jest oczywiście prostą i logiczną konsekwencją tego, że chrześcijaństwo jest (znów: czy to się komuś podoba czy nie) konstytutywną cechą naszej kultury i cywilizacji. Cytując słowa Karla Jaspersa: „Biblia i religia biblijna to podstawa naszego filozofowania, stały drogowskaz i źródło niezastąpionych treści. Na Zachodzie filozofuje się – czy się ktoś z tym zgodzi, czy nie – zawsze z Biblią, nawet wtedy, gdy się ją zwalcza”<sup>90</sup>. W obecnych czasach mamy do czynienia raczej z negatywnym stosunkiem do tradycji chrześcijańskiej – ale nawet walcząc z nią (czy raczej: marginalizując ją), robimy to, posługując się jej terminami, ideami, wartościami, jej językiem. Dlaczego? Ponieważ nie mamy innych narzędzi. Ponieważ postchrześcijaństwo jest mutacją chrześcijaństwa.

---

<sup>89</sup> T. Dekert, *Chrześcijaństwo w postchrześcijańskim świecie: inny punkt widzenia*, „Christianitas” 2010, nr 44, s. 406.

<sup>90</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. zbiorowe, Toruń 1995, s. 67–68.

### 3. Trzej reformatorzy

W 1925 roku Jacques Maritain opublikował książkę opatrzoną tytułem *Trzej reformatorzy*. Zawarł w niej własną interpretację źródeł nowożytności, za które uznał przede wszystkim woluntaryzm, immanentyzm, subiektywizm i idealizm. Wyjątkowość tej pracy polega przede wszystkim na przyjętej przez Maritaina metodzie: prezentuje on ideę nowożytności poprzez analizę życia i twórczości jej trzech „ojców”, reformatorów średniowiecza. „Z różnych zupełnie względów trzech ludzie wybijają się ponad współczesny świat i nadają kierunek wszystkim problemom, które go dręczą – reformator religijny, reformator filozofii, reformator moralności: Marcin Luter, Kartezjusz, Jan Jakub Rousseau. Są oni ojcami tego, co Gabriel Séailles nazwał współczesnym sumieniem”<sup>91</sup>.

Chciałbym skorzystać zarówno z tej koncepcji, jak i z tytułu pracy Maritaina – którego użyłem jako tytuł niniejszego podrozdziału – aby, na zasadzie analogii, spróbować zweryfikować „niepokojącą sugestię”, stanowiącą pierwszą tezę niniejszej książki, przy pomocy **drugiej tezy**. Brzmiałaby ona tak: trzy nurty, na które rozbiła się nowożytna etyka chrześcijańska – obiektywistyczna etyka prawa naturalnego, subiektywistyczna etyka sumienia oraz zrelatywizowana do wspólnoty etyka cnót – znalazły swoich reprezentantów i reformatorów, z których najwybitniejszymi w świecie anglosaskiej etyki chrześcijańskiej w dobie postchrześcijaństwa są John Finnis, John Henry Newman oraz Alas-

---

<sup>91</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy*. Luter, Kartezjusz, Rousseau, tłum. K. Michalski, Warszawa–Ząbki 2005, s. 31–32.

dair MacIntyre. Ponieważ czymś niezwykle trudnym byłoby badanie tych trzech nurtów *in abstracto*, dlatego postaram się sprawdzić, w jaki sposób rozwinęły się one w myśli i twórczości powyżej wymienionych „ojców”, żyjących i publikujących w świecie postchrześcijańskim.

Dwie ważne uwagi muszą zostać poczynione w tym miejscu. Pierwsza dotyczy różnicy pomiędzy mną a Maritainem. W *Trzech reformatorach* autor dokonuje rekonstrukcji założeń nowożytności, odwołując się do trzech jej ojców. Ja usiłuję w swojej książce zrobić coś odwrotnego: nie rekonstruuję, lecz konstruuję – chcę zaproponować nowy system uprawiania etyki o proveniencji chrześcijańskiej w epoce, którą powyżej zdefiniowałem jako postchrześcijańską. Biorę zatem od Maritaina jedynie pewien pomysł, pomijając pozostałe elementy jego pracy. Po drugie, moje dwie pierwsze tezy – choć treściowo ze sobą związane – są od siebie niezależne. Prawdziwość pierwszej nie warunkuje prawdziwości drugiej. Dlatego i tutaj muszę powiedzieć: jeśli jesteś, Czytelniku, gotów uznać prymat (choć częściowy) owych trzech filozofów w poszczególnych tradycjach, to zapraszam do dalszej lektury. Jeśli nie, to zachęcam Cię do zbadania tezy o rozdarciu klasycznej etyki chrześcijańskiej na trzy niewspółmierne tradycje poprzez analizę dzieł innych myślicieli, którzy wydadzą Ci się bardziej adekwatnymi ich reprezentantami.

„Luter, Kartezjusz, Rousseau – czy cokolwiek ich łączy? Na pozór nic. Oddziela ich czas, religia, obyczaje, światopogląd. Pierwszy był założycielem nowego odłamu chrześcijaństwa, wrogiem rozumu, pogromcą wiary w człowieka i jego możliwości samodzielnego zbawienia; drugi wskutek metodycznej wątpliwości dotarł do prawdy absolutnie pewnej, i w oparciu o nią wzniosł od nowa gmach wiedzy i nauki; trzeci wreszcie jest ojcem rewolucji francuskiej i piewcą naturalnej uczuciowości, krytykiem tego, co nieautentyczne, nieszczerze, faryzejskie. Takie przynajmniej są nasze pierwsze skojarzenia. Cóż mają zatem ze sobą wspólnego? Zdaniem Jacques’a Maritaina bardzo wiele. Wszyscy trzej bowiem, uważa francuski filozof, byli ojcami założycielami nowożytności, wszyscy trzej ponoszą odpowiedzialność za upadek myśli współczesnego Zachodu”<sup>92</sup>. Podobnie jest z naszymi „trzema reformatorami”: na pozór znacznie więcej ich dzieli, niż łączy. Mają różne wykształcenie: Newman był przede wszystkim teologiem, MacIntyre studia rozpoczął od filologii klasycznej, a Finnis – od prawa. Pierwszy był rodowitym

---

<sup>92</sup> P. Lisicki, *Wstęp*, w: J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, dz. cyt., s. 5.

Anglikiem i niemal całe życie spędził na Wyspach Brytyjskich, drugi ma korzenie szkockie, ale od blisko pół wieku mieszka w Stanach Zjednoczonych, trzeci natomiast jest rodowitym Australijczykiem, ale obecnie dzieli czas pomiędzy USA i Zjednoczone Królestwo. Newman żył w wieku XIX, podczas gdy dwaj kolejni urodzili się w wieku XX i żyją do dziś. Różni ich także stosunek do chrześcijaństwa i do Kościoła. Newman połowę życia przeżył jako anglikanin (także jako duchowny), później nawrócił się na katolicyzm, następnie został księdzem, a u schyłku życia – kardynałem. MacIntyre został wychowany jako anglikanin, potem przez wiele lat był ateistą, a około pięćdziesiątego roku życia został rzymskim katolikiem. Finnis pozostaje katolikiem od dzieciństwa, jako osoba świecka pełni ważne i prestiżowe funkcje w Kościele (członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej czy Papieskiej Akademii *Pro Vita*, by wymienić tylko najważniejsze).

A jednocześnie wszyscy trzech mają ze sobą sporo wspólnego. W jakiś sposób spotykają się ze sobą w swoich tekstach: Finnis poświęcił Newmanowi artykuł zatytułowany *Conscience in the Letter to the Duke of Norfolk*; MacIntyre pisał o Newmanowskiej idei uniwersytetu w *Bóg, filozofia, uniwersytety*, a o jego koncepcji cudów w *Difficulties in Christian Belief*. Z kolei Finnis i MacIntyre napisali wspólne teksty do książki zatytułowanej *The Twenty-fifth Anniversary of Vatican II. A Look Back and a Look Ahead*; co ciekawe: artykuł Finnisa został zamieszczony bezpośrednio przed tekstem MacIntyre’a, zaś książkę wieńczy wspólny wywiad z Finnisem i MacIntyre’em, zatytułowany *Pastoral Concerns. Faith, Natural Law and Law*. A co najważniejsze: każdego z nich można uznać zarówno za etyka chrześcijańskiego, jak i myśliciela żyjącego i filozofującego w epoce postchrześcijańskiej. Udowodnieniu tej tezy zostaną poświęcone trzy kolejne paragrafy.

### 3.1. John Henry Newman

John Henry Newman urodził się 21 lutego 1801 roku w Londynie i większość swego życia przeżył na Wyspach Brytyjskich<sup>93</sup>. Wychowany

---

<sup>93</sup> Niniejszy krótki szkic biograficzny opiera się na autobiografii Newmana (APO) oraz na trzech jego biografiach: S. Gilley, *Newman and his Age*, London 1990; F.M. Turner, *John Henry Newman. The challenge to Evangelical Religion*,

w protestanckim nurcie anglikanizmu (*Low Church*), po ukończeniu Trinity College w Oksfordzie przyjął ordynację na duchownego Kościoła Anglii i następnie pełnił posługę wikariusza w parafii św. Klemensa w Oksfordzie. Po dwóch latach wrócił na uniwersytet, zostając tutorem w Oriel College; później do tych obowiązków dodano mu funkcję proboszcza kościoła uniwersyteckiego. Pod wpływem swych przyjaciół stopniowo zaczął się oddalać od *Low Church*, zbliżając się równocześnie do bardziej katolickiego, sakramentalnego i hierarchicznego nurtu w łonie Church of England, tzw. *High Church*. Momentem przełomowym na tym etapie stała się jego pielgrzymka do Rzymu i innych ważnych miejsc Europy Południowej na przełomie lat 1832 i 1833, gdy przeżył ciężką chorobę (prawdopodobnie febre) i przy życiu utrzymało go – według jego słów – przekonanie, że ma do spełnienia istotną misję w Anglii. Tuż po jego powrocie do ojczyzny rodzi się „ruch oksfordzki”, zwany także „traktariańskim”, który całkowicie zmieni religijne oblicze Anglii.

Prowadzone przez Newmana badania coraz bardziej oddalają go od doktryny anglikańskiej, stopniowo przekonując go o prawdziwości wiary katolickiej. Na tej drodze najważniejsze okazało się pisanie w założonym przez niego *quasi*-klasztorze w Littlemore książki poświęconej fundamentalnym zasadom chrześcijaństwa, która zostanie opublikowana pod tytułem *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. Jeszcze przed jej wydaniem, 9 października 1845 roku, Newman złożył wyznanie wiary, przyjął chrzest *sub conditione* i został przyjęty do Kościoła katolickiego przez „apostola Anglii” – Dominika Barberi. Konsekwencją tego była utrata wielu przyjaciół, a także opuszczenie na kilka dekad Oksfordu. Po kilku miesiącach wahań, co powinien dalej uczynić ze swoim życiem, udał się do Rzymu, gdzie 30 maja 1847 roku przyjął święcenia prezbiteratu z rąk kardynała Giacomo Filippo Fransoniego jako członek Kongregacji Oratorium św. Filipa Neri (na świecie jej członkowie określani są mianem oratorianów, w Polsce przyjęła się nazwa: filipini).

Po powrocie do Anglii pełnił wiele różnych funkcji, zakładając oratoria, będąc pierwszym rektorem Katolickiego Uniwersytetu w Dublinie, redaktorem naczelnym czasopisma „The Rambler”, a wreszcie

w 1877 roku został pierwszym w historii honorowym członkiem macierzystego Trinity College. Jednocześnie wciąż wiele pisał, głosił wykłady i kazania – całość jego dorobku została opublikowana w kilkudziesięciu tomach. 15 marca 1879 roku został mianowany kardynałem (nie przyjmując sakry biskupiej) przez papieża Leona XIII, który zgodził się, by Newman – wbrew zwyczajowi – mógł nadal mieszkać nie w Rzymie, lecz w swoim oratorium w Birmingham. Wydarzenie to z całą pewnością stanowiło formę zrehabilitowania Newmana, który przez anglikanów uważany był za zdrajcę, a przez katolików – za semiprotestanta. Jako swoje motto kardynał Newman przyjął słowa *Cor ad cor loquitur* – „serce przemawia do serca”.

John Henry Newman zmarł 11 sierpnia 1890 roku w wieku blisko dziewięćdziesięciu lat. 19 września 2010 roku został beatyfikowany przez Benedykta XVI, a kanonizowany 13 września 2019 przez Franciszka. Niektórzy znawcy jego myśli spodziewają się, że w nieodległej przyszłości zostanie on ogłoszony kolejnym Doktorem Kościoła – być może tytułowanym jako *doctor conscientis*, doktor sumienia<sup>94</sup>.

Należy zatem obecnie zbadać, czy Newman spełnia warunki, które w poprzednim podrozdziale zostały postawione zarówno etykom chrześcijańskim, jak i myślicielom żyjącym w kulturze postchrześcijańskiej. Jak się wydaje, przynależność kardynała do nurtu etyki chrześcijańskiej wydaje się dość oczywista. Co ciekawe, brytyjski myśliciel, choć sam nie stworzył spójnego systemu, właśnie systematyczność uważał za istotny element filozofii, w tym także filozofii chrześcijańskiej, którą interpretował właśnie jako „ujęcie wiary chrześcijańskiej w system” (*OUS* 14, 270), stanowiący „wielką spuściznę myślową, przekazaną nam w ten sposób na te ostatnie dni” (*APO*, 367) – w tym kontekście wprost wymieniając Atanazego, Augustyna z Hippony i Tomasza z Akwinu.

Jak odniósłby się zatem do istotnego problemu możliwości istnienia filozofii i etyki chrześcijańskiej? Po pierwsze, chrześcijaństwo – jego zdaniem – posiada „swoją własny system etyczny”, który jest czymś trwałym i niezniszczalnym (*FP* 9, 114). Nie oznacza to jednak jakiegoś radykalnie oddzielnego od innych systemu – często stanowi on po pro-

---

<sup>94</sup> Zob. John Henry Newman. *Doctor of the Church*, red. P. Lefebvre, C. Mason, Oxford 2007; D. Morgan, *Newman, Doctor of Conscience: Doctor of the Church?*, w: John Henry Newman. *In His Time*, red. P. Lefebvre, C. Mason, Oxford 2007, s. 243–267; P. Chavasse, *John Henry Newman: A Saint for Our Times*, „Newman Studies Journal” 2004, Vol. 1, Iss. 1, s. 29–41.