

*Paweł Pijas*  
Uniwersytet Gdański

## **Redukcyjny obraz chrześcijaństwa i jego konsekwencje. Polemika z tekstem *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii Ireneusza Ziemińskiego***

*Kościół Katolicki to jedyne, co broni człowieka przed panującą niewolą, jaką jest  
bycie typowym dzieckiem swoich czasów.*

Gilbert K. Chesterton

*Cały świat w to wierzy;  
lecz w cóż nie wierzy świat cały!*

Fryderyk Nietzsche

W interesującym tekście *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*<sup>1</sup> profesor Ireneusz Ziemiński z Uniwersytetu Szczecińskiego twierdzi<sup>2</sup>, że chrześcijaństwo znajduje się w kryzysie rozumianym jako kryzys istotowy i wieszczy upadek tej religii *vel* jej transformację w swoiście rozumiane postchrześcijaństwo. Kryzys ma mieć charakter istotowy, ponieważ zdaje się wynikać z rdzenia nauczania chrześcijańskiego i dopiero wtórnie dotyczy jego zewnętrznych, empirycznych konsekwencji, badanych przez nauki społeczne<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> I. Ziemiński, *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*, „Filo-Sofija” nr 25 (2014/2), s. 109-138.

<sup>2</sup> Dyskusja nad tekstem prof. Ziemińskiego miała miejsce w trakcie 58. Tygodnia Filozoficznego (9 marca, 2016 r., KUL, Lublin), w którym niestety nie mogłem brać udziału. Składam podziękowania Pani mgr. Jolancie Prochowicz za zaproszenie mnie do napisania tekstu, który pozwala mi uczestniczyć w dyskusji, oraz za uwagi krytyczne pod adresem pierwotnej jego wersji, za co dziękuję również Panu mgr. Błażejowi Gębурze.

<sup>3</sup> Chociaż prof. Ziemiński uznaje zakaz kapłaństwa kobiet za nienależący do istoty chrześcijaństwa, ponieważ niektóre kościoły protestanckie dopuszczają kobiety nawet do urzędu biskupiego, nie powstrzymuje go to od krytyki Kościoła katolickiego właśnie z powodu uznawania tego zakazu (s. 110-111), który prof. Ziemiński traktuje jako przejaw dyskryminacji ze względu na płeć. Trudno jednak zgodzić się z podaną argumentacją. Po pierwsze, taka ocena oparta jest na założeniu głoszącym, że każda praktyka dyskryminacyjna jest złem moralnym, ponieważ sprawiedliwość to tyle, co równość. Nietrudno jednak wyobrazić sobie przykłady sytuacji, w których dyskryminacja jest całkowicie neutralna moralnie lub nawet moralnie dobra. Możemy sobie wyobrazić kilku

Główną tezę swojego artykułu prof. Ziemiński uzasadnia szeregiem argumentów. Dotyczą one następujących kwestii: jedności Kościoła, władzy w Kościele, nauczania Kościoła na temat zbawienia, w tym nauczania moralnego dotyczącego życia doczesnego, które może do zbawienia prowadzić, oraz konfliktu naszych intuicji moralnych z chrześcijańską wizją Boga, zbawczej ofiary Chrystusa i ludzkiego cierpienia. Poszczególne argumenty nie są od siebie niezależne i przenikają się wzajemnie, autor *Kryzysu chrześcijaństwa...* wskazuje np., że współczesny obraz moralny świata rodzi intuicje, które kolidują nie tylko z doktryną chrześcijańską, lecz także z modelem funkcjonowania kościelnej instytucji.

Mój głos polemiczny ma następującą strukturę. Pominę tutaj zwyczajowe streszczenie poglądów adwersarza, ponieważ nie chcę powtarzać treści, które prawdopodobnie znajdują się w wielu pozostałych tekstach zawartych w tym numerze *Filo-Sofiji*. Swój głos dzielę na dwie części. W pierwszej z nich odnoszę się krytycznie do założeń filozofii religii uprawianej przez prof. Ziemińskiego, założeń niekoniecznie *explicite* wyartykułowanych w jego tekście, lecz rzutujących na sformułowane w nim argumenty, oraz na zaprezentowaną tam postawę niekoniecznie życzliwego interpretatora chrześcijaństwa. W części drugiej dokonuję krytycznej analizy argumentacji wspierającej główną tezę artykułu *Kryzys chrześcijaństwa...* Argumenty prof. Ziemińskiego grupuję następująco: argumenty budzące wątpliwości ze względu na wartość logiczną przyjętych przesłanek, argumenty, które wydają się niepoprawne formalnie, oraz argumenty oparte na mało wiarygodnej interpretacji chrześcijaństwa.

## I. Liberalna filozofia religii

Chciałbym zacząć od zwrócenia uwagi na trzy kwestie, które uważam za najważniejsze dla całego tekstu i poruszanej problematyki. Chodzi mianowicie o:

- (1) problem perspektywy, z której powinno się/można interpretować fenomeny religijne,

---

mężczyzn, którzy zakładają klub dzentelmenów i w regulaminie owego klubu umieszczają zapis zabraniający kobietom członkostwa w grupie. Trudno uznać, że taka praktyka powinna być negatywnie oceniana. W przypadku dyskryminacji kobiet w zawodach wymagających odpowiednich predyspozycji fizycznych, np. w górnictwie, może być ona nawet moralnie dobra. Po drugie, członkostwo w Kościele katolickim ma charakter dobrowolny i polega m.in. na akceptacji posłuszeństwa wobec nauczania Kościoła. Gdy posłuszeństwo wchodzi w konflikt z moją opinią na temat nauczania, to wydaje się oczywiste, że powinienem zawiesić lub odwołać swój sąd, jeżeli rozumiem to, czym jest posłuszeństwo. Poza tym, jeżeli nie zgadzam się z nauczaniem akurat tego Kościoła, to trudno znaleźć powody, dla których chcę „na siłę” w nim tkwić, skoro na „rynku religijnym” istnieje wiele innych konfesji, które rzezonego zakazu nie uznają. Po trzecie, o realnej dyskryminacji można byłoby mówić, gdyby kobietom odmawiano dostępu do wiedzy na temat treści Objawienia bądź do jakiejś praktyki religijnej, która jest konieczna do zbawienia. Tak jednak nie jest. Kościół katolicki głosi ideę pluralizmu powołań. Poszczególne rodzaje powołania (małżeństwo, kapłaństwo i/lub życie zakonne, itd.) są sobie równe jako różne drogi zmierzające do tego samego celu.

- (2) problem modelu, według którego powinniśmy/możemy rozumieć tzw. przekonania religijne oraz
- (3) powiązane z dwoma pierwszymi problemami pytanie o to, co należy uznać za istotę chrześcijaństwa.

W swoim tekście prof. Ziemiński przyjmuje wobec fenomenów religijnych perspektywę, którą chciałbym określić jako „perspektywa liberalnego filozofa religii”, chociaż równie dobrze można użyć, nieco paradoksalnego w tym wypadku, określenia „punkt widzenia Boskiego oka”. Charakterystyczne dla tej perspektywy jest jej oparcie na przekonaniu, że racjonalna dyskusja o fenomenach religijnych, o ile jest w ogóle możliwa, powinna mieć charakter religijnie neutralny i opierać się na intersubiektywnie uznawanych danych<sup>4</sup>. To znaczy, że filozofia religii może odwoływać się tylko do tzw. naturalnych źródeł poznania, czyli do rozumu i doświadczenia, to ostatnie zaś, w konsekwencji, jest rozumiane tak, że z dyskusji wyklucza się prawomocność odwoływania się do doświadczenia ponadnaturalnego, jakim jest doświadczenie religijne, ponieważ nie spełnia ono warunku intersubiektywności, a przynajmniej tak jesteśmy skłonni sądzić.

W moim przekonaniu istnieją poważne racje wspierające przekonanie, że taka perspektywa jest błędna, tzn., że prowadzi do wypaczenia treści fenomenów, które filozofia religii ma za zadanie badać. Z punktu widzenia liberalnego filozofa religii neutralny („racjonalny i intersubiektywny”) charakter dyskusji zostanie zachowany, jeżeli wykluczymy z niej odwoływanie się do fenomenów składających się na doświadczenie religijne. Nietrudno dostrzec, że tak skonstruowana dyskusja jest w istocie proateistyczna, zakłada się tu bowiem, że naturalne źródła poznania są bardziej wiarygodne od źródeł ponadnaturalnych, co jest przecież niezgodne z jednym z podstawowych przekonań religijnych. Czy przy takim założeniu można w ogóle uprawiać filozofię religii? Co więcej — i ten punkt uważam za najważniejszy — nie istnieje żaden taki punkt widzenia, o którym jest mowa, nie istnieje po prostu dlatego, że jest niemożliwy do skonstruowania.

Aby lepiej zobrazować powyższe stwierdzenie, chciałbym posłużyć się analogią do problemu prawnej dopuszczalności aborcji. Z domniemanego liberalnego punktu widzenia problem ma się tak, że, upraszczając, w społeczeństwie istnieją dwie skonfliktowane ze sobą grupy, z których jedna uważa aborcję za zabójstwo i kategorycznie sprzeciwia się depenalizacji lub dopuszczalności aborcji, druga zaś twierdzi, że aborcja nie jest zabójstwem (lub też uważa, że co najmniej niektóre przypadki aborcji nie są zabójstwem, lub też uważa, że taki rodzaj zabójstwa powinien być w niektórych sytuacjach dopuszczalny). Obydwie grupy walczą oczywiście o to, aby wprowadzono prawo zgodne z ich przekonaniami. Jakie powinno być rozwiązanie tego konfliktu z punktu widzenia liberalnego

<sup>4</sup> Tymi danymi są w przypadku tekstu prof. Ziemińskiego nauczanie Kościołów chrześcijańskich oraz prawo, według którego funkcjonuje instytucja Kościoła. Są one bowiem skodyfikowane, zapisane i dostępne poznawczo w postaci oficjalnych dokumentów.

prawodawcy? Wydaje się, że liberalny prawodawca dopuści aborcję w myśl przekonania, że przecież prawna dostępność aborcji nie zmusza nikogo do jej dokonania, w związku z czym obydwie grupy powinny być usatysfakcjonowane. Tak jednak nigdy nie będzie, ponieważ nie jest to neutralne rozwiązanie problemu. Jeżeli uznamy, że aborcja powinna być dopuszczalna, to zmusimy jej przeciwników do uczestnictwa we wspólnocie, która sankcjonuje prawnie praktykę uważaną przez nich za zabójstwo. Jeżeli z kolei zakazemy aborcji, zwolennicy aborcji stwierdzą, że złe prawo powoduje cierpienie kobiet zmuszanych do rodzenia dzieci. Liberalny prawodawca w praktyce jest zmuszony do pogwałcenia przekonań i wartości jednej z grup. Jeżeli zaś grupa ta w reakcji na ten stan rzeczy zdestabilizuje pokój społeczny lub go naruszy, odwoła się on do swojego uprawnienia do stosowania przemocy.

Zdaniem teoretyków liberalizmu, m.in. Johna Rawlsa<sup>5</sup>, liberalnemu prawodawcy powinien przyświecać cel stworzenia stabilnego i sprawiedliwego państwa. Sprawiedliwość jest tutaj rozumiana jako równość obywateli wobec prawa, nawet jeżeli różnią się oni między sobą światopoglądem, przekonaniami moralnymi i religijnymi, zamożnością, kapitałem społecznym i tak dalej. Zdaniem zwolenników liberalizmu możemy na drodze rozumowej ustalić, jakiego rodzaju przepisy prawne powinny obowiązywać wszystkich obywateli, jeżeli tylko podpisują się oni pod postulatem stworzenia stabilnego i sprawiedliwego państwa, wystarczy, że w sporach publicznych dopuścimy tylko określone rodzaje racji: racje rozumowe i intersubiektywne, czyli te, które mogą być przyjęte przez każdego obywatela, pomimo wyznawania odmiennych światopoglądów i przekonań. Istnieją jednak różnice takiego ciężaru gatunkowego, że powodują konflikty wymagające od liberalnego prawodawcy opowiedzenia się po jednej ze stron. To zaś jest porażką w świetle założeń samego liberalizmu. Wydaje się więc, że liberalizm nie może być podstawą spójnej, a przez to racjonalnej praktyki społeczno-moralnej.

Bezradność liberalizmu wobec poważnych problemów moralnych bierze się stąd, że jego założeniem jest błędne rozumienie pojęć moralnych. Nie można pojęć moralnych rozumieć jako składników sądów moralnych o charakterze demonstratywnym, które bądź to byłyby przyjętymi racjonalnie i intersubiektywnie przesłankami rozumowań praktycznych, bądź też stanowiłyby ich wnioski<sup>6</sup>. Pojęcia moralne mają raczej charakter tzw. pojęć o zdeterminowanej treści (ang. *thick concepts*). Stanowią one specyficzną matrycę, rusztowanie konceptualne, głęboko zinternalizowany element tożsamości podmiotu, w świetle którego postrzegamy określone fenomeny jako moralne i moralnie na nie reagujemy. Gdy postrzegam kradzież jako zło, to nie jest to wynikiem przeprowadzonego rozumowania prak-

<sup>5</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996, s. 1-88.

<sup>6</sup> Pojęcia moralne tego typu (a raczej złożone z nich przekonania) nazywa Rawls rozsądnymi. Wynika z tego, że istnieją również pojęcia moralne, które są nierozsądne i, o ile nie wpływają negatywnie na stabilność społeczną, w świetle liberalizmu stają się prywatnymi, irracjonalnymi upodobaniami.

tycznego, lecz konsekwencją „nasylenia” mojej pierwszoosobowej perspektywy podmiotu moralnego takimi, a nie innymi pojęciami o zdeterminowanej treści, na podstawie których pojawia się osąd moralny oraz emocje moralne pobudzające mnie do działania. Pojęcia moralne nie tyle stanowią składniki sądów i rozumowań moralnych, co przede wszystkim „formatują” nasz moralny obraz świata. Sądy moralne, które formułujemy, są pochodne wobec takich pojęć, ale nie w sensie logicznego wynikania, są one raczej konceptualizacją doświadczenia, które jest już, w efekcie zinternalizowania pojęć moralnych, przesiąknięte treścią moralną. Należy tutaj dodać, że ludzie nabywają pojęcia moralne przede wszystkim w toku takich procesów, jak wychowanie, inkulturacja czy formacja religijna<sup>7</sup>. Nie znaczy to, że pojęcia moralne mają charakter irracjonalny, możemy je bowiem do pewnego stopnia modyfikować, poddawać racjonalnej krytyce, możemy także przyjmować do swojej pierwszoosobowej matrycy — na podstawie rozumowania — nowe pojęcia moralne. Wszystkie te procesy mają jednak to do siebie, że są zakorzenione w życiu praktycznym i nie mogą zostać w pełni zracjonalizowane tak, jak tego wymaga liberalny prawodawca.

Jestem przekonany, że fenomeny religijne mają naturę pokrewną naturze fenomenów moralnych. Nie istnieje żaden neutralny punkt widzenia dotyczący religii z tego samego powodu, dla którego nie może istnieć neutralny punkt widzenia dotyczący moralności. Pojęcia religijne są nabywane w ramach ludzkiej praktyki i pełnią rolę czynnika formatującego pierwszoosobową perspektywę podmiotu, stanowiąc niejako zbiór fundamentalnych form, za pomocą których doświadczenie jest mimowolnie konceptualizowane przez naszą świadomość. Dopiero na podstawie tego zbioru form, które powodują, że w doświadczeniu podmiotu manifestują się treści religijne, formułowane są religijne przekonania i sądy. Dlatego, jeżeli w życiu danego podmiotu wydarza się zdarzenie Z, nie można sformułować neutralnego religijnie opisu Z. Albo podmiot jest osobą wierzącą i z jego perspektywy w zdarzeniu są obecne elementy ponadnaturalne, nawet jeżeli nie jest to bezpośrednim przedmiotem jego świadomej uwagi, lub jest on przekonany, że działają w tym wypadku jedynie naturalne prawa, którym jednak przypisuje boskie pochodzenie, albo też podmiot jest osobą niewierzącą i z jego perspektywy w zdarzeniu zachodzą wyłącznie całkowicie naturalne, czasoprzestrzenne procesy. *Tertium non datur*. Dlatego ktoś, kto chciałby uprawiać filozofię religii z neutralnego, „liberalnego” punktu widzenia, w istocie musi się w obliczu fundamentalnych sporów filozoficzno-religijnych koniec końców opowiedzieć po którejś ze stron. W ten sposób, podobnie jak jego kuzyn prawodawca, liberalny filozof religii ponosi porażkę w świetle swoich własnych założeń. Wniosek ów będzie dla nas istotny w dalszych partiach pierwszej części tekstu.

Drugi istotny problem, powiązany z optyką założoną w tekście *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*, dotyczy problemu modelu, wedle

---

<sup>7</sup> B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, London 1985, s. 132-173.

którego powinno się interpretować przekonania i pojęcia religijne. Z refleksji nad moralną i religijną neutralnością wydaje się wypływać wniosek, że istnieją poważne powody, aby nie traktować wiary religijnej jako zbioru przekonań czysto teoretycznych. Przekonania teoretyczne bowiem co do zasady mają naturę racjonalną i intersubiektywną, powstają w wyniku tak czy inaczej rozumianej aktywności poznawczej i mogą pełnić rolę przesłanek i wniosków w poznaniu dyskursywnym. Co więcej, przekonania teoretyczne nie wyróżniają ze świata żywiącego je podmiotu — w ich świetle on nie zajmuje żadnego uprzywilejowanego miejsca. Z kolei przekonania religijne, na podobieństwo przekonań moralnych, są konsekwencją (w sensie ontologicznym, w porządku fundowania) głęboko zinternalizowanego „rusztowania” konceptualnego składającego się z pojęć religijnych, za pomocą którego porządkowane jest doświadczenie podmiotu postrzegającego rzeczywistość z konkretnej, jednostkowej i pierwszoosobowej perspektywy. Angażują one nie tylko zdolności poznawcze jednostki, lecz także jej wolę i uczucia. W świetle żywionych przez siebie przekonań religijnych podmiot zajmuje wyróżnioną pozycję ontyczną w świecie. Podobnie jak przekonania moralne, o których mówi się, że mają naturę teoretyczno-praktyczną, przekonania religijne nie wyczerpują się w aspekcie teoretycznym, lecz owocują podejmowaniem przez podmiot konkretnych działań, które z kolei zwrótnie oddziałują na przekonania religijne. Przykładem takiego działania może być modlitwa albo długotrwały post. Z perspektywy fenomenologicznej konkretna, czująca świadomość nie jest zresztą „rozbita” na wymiary racjonalny i pozaracjonalny, teoretyczny i praktyczny. Doświadczenie pierwszoosobowe, w ramach którego rozgrywa się fenomen wiary religijnej, nadbudowany na fundamencie zinternalizowanych przez podmiot pojęć religijnych, jest pierwotnie obojętne na rozróżnienia na racjonalne i pozaracjonalne, teoretyczne i praktyczne lub te podziały poprzedza<sup>8</sup>. W doświadczeniu pierwszoosobowym mamy do czynienia z wolą, uczuciami i elementami racjonalnymi, które przenikają się wzajemnie. Skoro istnieją poważne wątpliwości, co do tego, czy przekonania religijne można zredukować do systemu przekonań teoretycznych<sup>9</sup>, to należy zapytać o to, jak inaczej możemy je interpretować?

---

<sup>8</sup> S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, W drodze, Poznań 2010, s. 25-37. Analogicznie do fenomenów aksjologicznych: to, co jawi się poznającej świadomości, pierwotnie nie jest ani wartością ani pozbawionym wartości neutralnym aksjologicznie obiektem (M. Scheler, *Formalism in Ethics and The Non-Formal Ethics of Values*, trans. M.S. Frings, R.L. Funk, Northwest University Press, Evanston 1973, s. 21-22).

<sup>9</sup> Dodatkową racją przemawiającą za takim ujęciem jest fenomen nawrócenia, osobowej transformacji, w terminologii chrześcijańskiej „metanoja”. Jeżeli przyjrzymy się temu, jakiego rodzaju przekaz jest „najskuteczniejszy” dla szerzenia wiary, to nie będzie nim zwycięstwo w sporze racjonalnie uzasadnionych stanowisk, które prowadziłyby do konkluzji, że teizm jest najlepiej uzasadnionym stanowiskiem w tzw. sporze o istnienie Boga, zaś chrześcijaństwo wydaje się z jakiegoś powodu najlepszą religią, lecz raczej to, co w tradycji chrześcijańskiej nazywa się świadectwem. Świadectwo zaś to pierwszoosobowa „autoprezentacja” osoby, która, kreśląc swoją narrację religijną, nie stara się przekonać drugiej osoby do swoich przekonań, lecz stara się jej „objawić”, wystawiając się niejako na autonomiczną — tej osoby — reakcję emocjonalną i rozumową. Warto też dodać, iż elementem chrześcijańskiego światopoglądu jest przekonanie, że osoba niewierząca nie tyle znajduje się w błę-

Nie mam gotowej odpowiedzi na powyższe pytanie. Natura przekonań praktycznych, a przy proponowanym rozumieniu terminu „praktyka” do tej grupy należą także przekonania religijne, jest przedmiotem niekończących się sporów. Dodatkową trudnością jest tutaj to, że zagadnienie owo łączy się w sposób ścisły z wieloma fundamentalnymi problemami filozoficznymi, już choćby z problemem relacji poznania naukowego do pozostałych dziedzin wiedzy. Chciałbym jednak zaznaczyć, jak nie należy rozumieć rysującej się tutaj koncepcji przekonań religijnych. Z faktu, że przekonania religijne są pochodne wobec przedracjonalnego schematu konceptualnego nie wynika w żaden sposób, że są one z tego powodu irracjonalne. Podobnie jak w przypadku pojęć moralnych, pojęcia religijne mogą podlegać zmianie motywowanej racjonalnie lub wynikającej z działalności praktycznej podmiotu<sup>10</sup>. Niemniej, z całą pewnością proponowane przeze mnie rozstrzygnięcia mogą się spotkać z zarzutem irracjonalizmu ze strony ortodoksyjnego racjonalizmu. Sądzę jednak, że mieszczą się one w ramach *meta-racjonalizmu*, czyli, według propozycji terminologicznej Władysława Stróżewskiego<sup>11</sup>, racjonalizmu świadomego własnych ograniczeń. Nie jest tak, że z powodu zakorzenienia w praktyce podmiotu przekonania i pojęcia religijne nie mają werytatywnego charakteru i stanowią jedynie komponent określonej formy życia indywidualnego i społecznego. Używając popularnego ostatnio określenia, budują one „religijny obraz świata”, który pozwala posługującym się nim podmiotom „nawigować” w życiu praktycznym<sup>12</sup>. Zakorzenienie w życiowej praktyce nie usuwa pytania o to, czy przekonania, na podstawie których podejmujemy określone działania, są prawdziwe czy też fałszywe, lecz raczej wymusza, aby odpowiedź na to pytanie uwzględniała specyfikę tych przekonań<sup>13</sup>.

---

dzie poznawczym, lecz raczej w jakoś motywowanym stanie grzechu, który zaciemnia jej zdolności poznawcze, osłabia wolę i zaburza uczucia, wskutek czego nie może ona funkcjonować w relacji z Bogiem.

<sup>10</sup> W ten sposób możemy np. zinterpretować nawrócenie Żydów, którzy spotkali na swojej drodze Jezusa. Swoim nauczaniem Zbawiciel przekonał ich bowiem do porzucenia niektórych pojęć religijnych i zastąpienia ich innymi. Pozostali zaś nawrócili się pod wpływem świadectwa Chrystusa, tj. poprzez nawiązanie z Nim osobowej relacji.

<sup>11</sup> W. Stróżewski, *Rationalism and Metarationalism*, „Dialectics and Humanism”, Vol. 11, Issue 2/3 (1984), s. 299-317.

<sup>12</sup> Odwołując się do pojęcia „religijnego obrazu świata”, nie mam na myśli deflacyjnej, nawiązującej do filozofii późnego Wittgensteina, interpretacji przekonań religijnych, w myśl której nie możemy twierdzić religijnych interpretować jako sądów w sensie logicznym. Taką interpretację proponuje natomiast Piotr Sikora w ramach głoszonej przez siebie teologii apofatycznej, zob.: *idem*, *Atheism, Agnosticism, and Apophatic Theism*, „Polish Journal of Philosophy” Vol. IV, No. 1 (2010), s. 65-80.

<sup>13</sup> Innymi słowy: zależność możliwości doświadczania fenomenów religijnych od zinternalizowania pojęć religijnych przez podmiot nie musi prowadzić do odrzucenia realistycznej interpretacji tych fenomenów. Ponownie odwołam się do analogii metaetycznej: „postrzeganie” fenomenów moralnych zakłada, że podmiot ma określone dyspozycje psychiczne, np. zdolność do empatii, inaczej bowiem nie potrafiłby „dostrzec” zła tkwiącego w naruszeniu autonomii i interesów drugiej osoby. Nie wynika z tego jednak, że w porządku ontycznym fenomeny moralne istnieją jako ufundowane na historycznie zmiennych pojęciach moralnych. Można bowiem rozumieć pojęcia moralne jako swoiste kompetencje praktyczno-poznawcze, umożliwiające poznanie niektórych „wymiarów rzeczywistości”. Biorąc pod uwagę różnice pomiędzy porządkiem poznania a porządkiem ontycznym, możemy też przyjąć tezę Schelera, głoszącą, że w konsekwencji zjawiska resentymentu istnieją całe epoki i kultury

Chciałbym teraz przejść do trzeciego problemu optyki przyjętej przez prof. Ziemińskiego, a mianowicie do pytania o to, co jest istotą chrześcijaństwa. Dotychczasowe rozważania nie są w żadnym razie kompletną analizą fenomenu wiary. Z refleksji nad charakterystycznymi cechami pojęć i przekonań religijnych wynika jednak następujący wniosek: odpowiedź na pytanie o to, co jest istotą chrześcijaństwa, powinna uwzględniać refleksję nad dystynktywnymi cechami tych przekonań i pojęć. W przeciwnym razie dane rozumienie istoty chrześcijaństwa będzie redukcjonistyczne, a więc oparte na błędzie *pars pro toto*.

Pytanie o istotę chrześcijaństwa jest oczywiście fundamentalne dla odpowiedzi na pytanie problemowe tekstu prof. Ziemińskiego. Jeżeli chrześcijaństwo rzeczywiście jest w kryzysie, to kryzys ów musi dotyczyć w jakiś sposób istoty chrześcijaństwa, a nie jego przypadłości, z konieczności podległych rozmaitym historycznym fluktuacjom. Zdaniem prof. Ziemińskiego istnieją dwa elementy składające się na istotę chrześcijaństwa: pierwszym z nich jest instytucja Kościoła, rozumiana jako struktura hierarchiczna, która uważa się i jest uważana przez swoich wiernych za jedyne prawdziwego depozytariusza wiary i Objawienia, drugim zaś elementem jest doktryna przez ten Kościół głoszona (s. 110, 112). I chociaż prof. Ziemiński zastrzega, że jego krytyka dotyczy chrześcijaństwa jako takiego (s. 112-113), to trudno nie ulec wrażeniu, że ma on na myśli przede wszystkim rzymski katolicyzm i kokieterijne uwagi o tym, że za istotę chrześcijaństwa należy uznać to, co jest wspólne wszystkim konfesjom chrześcijańskim, są mało wiarygodne. Krytyka chrześcijaństwa autorstwa prof. Ziemińskiego wydaje się być po prostu krytyką katolicyzmu.

Stwierdzenie, że istotą chrześcijaństwa jest „K+D” (instytucja Kościoła oraz doktryna), ufundowana jest na przyjętej w tekście *Kryzys chrześcijaństwa...* i błędnej, według piszącego te słowa, perspektywie liberalnego filozofa religii, który stara się być konfesyjnie neutralny. Możemy powiedzieć, że „K+D” to maksimum treści, jaką możemy przypisać chrześcijaństwu z pozycji liberalnego filozofa religii, w przeciwieństwie do doświadczenia religijnego, „K+D” może być przedmiotem intersubiektywnego poznania. Musimy jednak, w świetle poprzednich partii tekstu, postawić następujące pytanie: czy wierzący chrześcijanie zgodzą się z prof. Ziemińskim, że istotą ich wierzeń jest właśnie „K+D”, czyli posłuszeństwo instytucji oraz zaakceptowanie doktryny? Jestem głęboko przekonany, że żaden autentycznie religijny człowiek nie podpisze się pod rozumieniem chrześcijaństwa zaproponowanym przez prof. Ziemińskiego z tej przyczyny, że jest to rozumienie redukcyjne i przedmiotowo nieadekwatne, nie ujmuje bowiem w pełni treści fenomenu chrześcijaństwa.

Obrońca kryterium intersubiektywności mógłby mi zarzucić, że w istocie odrzucam racjonalność jako kryterium filozofii religii i postuluję, aby filozofię

---

zasadniczo ślepe na istnienie fenomenów religijnych i moralnych, ponieważ reprodukują one taki, a nie inny etos poznawczy i aksjologiczny. Współczesną kulturę krajów wysokorozwiniętych, zdominowaną przez kapitalistyczno-liberalny system wartości, interpretowałbym właśnie w ten sposób (M. Scheler, *op. cit.*, s. 301-307).



religii uprawiały wyłącznie osoby religijne. Byłoby to oczywiście próbą zmiany filozofii religii w jakąś postać „teologii-bis”. Nie chodzi mi jednak o to, że należy przypisać osobom wierzącym posiadanie jakichś kompetencji poznawczych, których ateści nie mają i powinni z tego tytułu zostać wykluczeni z debat dotyczących filozofii religii. Nie na tym polega problem wygenerowany przez podejście metodologiczne zaprezentowane przez prof. Ziemińskiego. Rozumienie chrześcijaństwa jako „K+D” nie pozwala po prostu na precyzyjny opis i głębokie wyjaśnienie filozoficznej problematyki związanej z religią. Wydaje się całkiem możliwe, że filozofię religii może uprawiać ateista lub agnostyk. Ale nawet filozofów o takich przekonaniach powinna obowiązywać zasada życzliwej interpretacji. Życzliwe podejście do problematyki filozofii religii można porównać do postawy antropologów, którzy badali kultury skrajnie odmienne od swojej własnej (jak np. Bronisław Malinowski). Aby uznać ich postawę badawczą za wartościową, nie należało wymagać od nich, że w istocie nawrócą się oni na wierzenia badanych kultur i utożsamią się z nimi (byłaby to sytuacja podobna do wymagania od filozofa religii, aby koniecznie sam był osobą religijną i zinternalizował określony system wierzeń). Z całą pewnością jednak należałoby od nich wymagać, aby rzetelnie opisali świat wierzeń reprezentantów tej kultury, a to wymagało zrekonstruowania tego świata co najmniej z pozycji *epoché*, tj. z pozycji zawieszenia sądu, co do istnienia lub nieistnienia zjawisk postulowanych przez ów świat kulturowy, np. możliwości wpływania na rzeczywistość za pomocą praktyk magicznych. Nie byłby dobrym antropologiem ktoś, kto na każdym kroku podkreślałby, że reprezentanci badanej kultury posługują się błędnym rozumieniem przyczynowości, ponieważ uważają, że określona sekwencja gestów i słów może wpłynąć na pogodę. Wydaje się jednak rozsądne, aby oczekiwać od badacza, że przedstawi ów świat wierzeń wraz jego wewnętrzną logiką i strukturą tak, abyśmy mogli go możliwie dobrze zrozumieć. Chociaż antropologia religii jest czym innym, niż filozofia religii, to wnioski są wspólne dla obu dziedzin: nie można ich uprawiać, ignorując specyfikę badanego przedmiotu.

Muszę ponownie stwierdzić, że jako początkujący filozof religii nie mam gotowej odpowiedzi na pytanie o to, co jest istotą chrześcijaństwa. Wydaje mi się jednak, że idea utożsamienia chrześcijaństwa z „K+D” pomija przynajmniej następujące zjawiska, które każdy gorliwy chrześcijanin uzna za powiązane z istotą chrześcijaństwa:

- (a) doświadczenie religijne, które nadaje głęboki sens ludzkiemu życiu i składającym się na nie aktywnościom praktycznym i intelektualnym;
- (b) osobową relację z Bogiem;
- (c) mistyczne doświadczenie miłości Stwórcy dające człowiekowi pozbawioną pychy świadomość przekroczenia ludzkiej kondycji i związanych z nią ograniczeń i utrapień, takich jak egoizm, lęk, potępienie siebie samego, nienawiść, świadomość krzywdy, itd.;

- (d) realną moc chrześcijaństwa, polegającą na tym, że ma ono dostateczne „zasoby”, aby wyprowadzać ludzi ze stanu apatii, depresji, nałogów oraz innych postaci zła moralnego i pozamoralnego, ma ono moc transformacji ludzkiego życia ku dobru, przemiany systemu wartości konkretnego podmiotu.

Cechą charakterystyczną wymienionych fenomenów jest to, że są niejako nierozłącznie powiązane z pierwszoosobową, skoncentrowaną wokół „ja”, perspektywą postrzegania. Prawdziwy chrześcijanin<sup>14</sup> jest więc osobą żyjącą w relacji z Bogiem i doświadczającą wynikających z tej relacji konkretnych konsekwencji dla własnego życia, przeżywającą własne nawrócenie. W pewnym sensie „K+D” będą dla niego wtórne. Taki człowiek przyjmie zwierzchnictwo Kościoła i jego nauczanie, ale ze względu na to, że w ramach tego konkretnego Kościoła doświadczył osobowej relacji z Bogiem. Gdyby zaakceptować prof. Ziemińskiego koncepcję istoty chrześcijaństwa jako „K+D”, należałoby uznać, że gorliwy chrześcijanin wchodzi w relację z Bogiem ze względu na wierność instytucji Kościoła i uznanie jego nauczania za przekonujące, to zaś wydaje się odwróceniem porządku, błędem pomieszania przyczyny ze skutkiem. Dodatkową racją za przyjęciem szkicowanej tu perspektywy może być także to, że w czasach pierwszych chrześcijan nie istniał jeszcze ani Kościół (w rozumieniu zaproponowanym przez prof. Ziemińskiego), ani utrwalona doktryna, ale z całą pewnością istniała relacja z Bogiem, bezpośrednia u apostołów, poprzez świadectwo, objawienia i doświadczenie religijne obecna także u pozostałych członków pierwotnego Kościoła.

W związku z tym, jak zobaczymy, argumentacja prof. Ziemińskiego jest nieprzekonująca, ponieważ, rozumiejąc chrześcijaństwo jako „K+D”, nie może on w pełni pokazać, na czym polega logika chrześcijańskich wierzeń i spójność chrześcijańskiej formy życia (podkreślam: niezależnie od tego, czy zjawiska o których mówi chrześcijaństwo, są realne czy nie), nie może oddać im sprawiedliwości i proponuje ich przeinaczone rozumienie. Przyjmując perspektywę liberalnego filozofa religii, jest on poniekąd zmuszony do popełnienia błędu *pars pro toto* i przyjęcia redukcyjnej wizji istoty chrześcijaństwa. Z tego powodu po lekturze niektórych fragmentów tekstu prof. Ziemińskiego można odnieść wrażenie, że nie uprawia on filozofii religii, lecz raczej jakąś formę filozoficznego komentarza do chrześcijaństwa, w istocie trudnego do odróżnienia od socjologii czy psychologii religii uprawianej przez „twardych” ateistów, traktujących *ab initio* fenomeny religijne jako epifenomeny. Dziwi zatem sam tytuł artykułu brzmiący, przypomnijmy, *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*.

<sup>14</sup> Prof. Ziemiński mógłby tutaj odpowiedzieć, że wprowadzam wyidealizowane pojęcie „prawdziwego chrześcijanina”, które rzadko znajduje empiryczną reprezentację, a które jest niezbędne, aby utrzymać spójność mojej argumentacji. Taka odpowiedź wymagałaby jednak sprzeniewierzenia się założeniom własnej argumentacji, prof. Ziemiński twierdzi bowiem, że kryzys chrześcijaństwa ma naturę istotową i nie dotyczy problemu hipokryzji jego wyznawców.

Warto być może jeszcze dodać, że prof. Ziemiński odrzuca sugestię, że kryzys Kościoła ma także częściowe wyjaśnienie zewnętrzne, tzn. że Kościół zмага się z nieprzychylnym mu środowiskiem, i jest zdania, że utrata wiernych i sekularyzacja mają przede wszystkim przyczyny w aporiach doktryny i instytucji (s. 111-112). Jeżeli jednak argumentacja wstępna jest poprawna, trudno taką sugestię tak łatwo odrzucić. Kościół bowiem, przynajmniej jeżeli chodzi o społeczeństwa bogate o europejskiej proweniencji, funkcjonuje w ramach liberalnie rozumianego porządku demokratycznego. I chociaż, jak starałem się pokazać, nie jest możliwe osiągnięcie pozycji liberalnego prawodawcy, to w wymienionych społeczeństwach przechodzi się nad tym do porządku dziennego i formułuje „liberalne” prawo. W praktyce jednak można na wielu przykładach pokazać, jak liberalne instytucje państwowe oraz tzw. liberalne media dyskryminują w przestrzeni publicznej Kościół i jego naukę oraz przyczyniają się do promocji ich zdeformowanego obrazu. Trudno się zatem dziwić, że Kościół traci wiernych, jeżeli nie może podjąć równoprawnej polemiki z innymi nurtami ideowymi i jest przedstawiany w krzywym zwierciadle. Nie wszyscy obywatele są bowiem dostatecznie dobrze wykształceni i, co za tym idzie, w tym samym stopniu odporni na zjawiska manipulacyjne.

## **2. Analiza krytyczna argumentacji**

Przyglądając się szczegółowo argumentacji prof. Ireneusza Ziemińskiego, chciałbym pogrupować zaprezentowane przez niego argumenty według tego, co w danym argumencie wzbudza moje szczególne wątpliwości. Grupuję więc je następująco: argumenty oparte na wątpliwych przesłankach, argumenty jawiące się jako niekonkluzywne oraz argumenty wynikające z niezyczliwej lub niezrozumiałej interpretacji chrześcijaństwa .

### **a) Argumenty oparte na wątpliwych przesłankach**

Do pierwszej grupy argumentów z pewnością należą te, które oparte są na przesłankach o realnym, empirycznym charakterze kryzysu chrześcijaństwa. W pewnym sensie chodzi więc o całość argumentacji prof. Ziemińskiego, która zakłada realne istnienie kryzysu i szuka dla niego wyjaśnienia w istocie tej religii. Być może jest tak, że w bliskim nam kręgu kultury euroatlantyckiej chrześcijaństwo rzeczywiście straciło wielu wyznawców, wycofało się z przestrzeni kulturowej i przestaje być dla ludzi źródłem „atrakcyjnej” formy życia. Niemniej, wnioskowanie na tej podstawie, że chrześcijaństwo jako takie jest w kryzysie wydaje się podwójnie nieuprawnione. Po pierwsze, jest tak dlatego, że tak skonstruowany argument oparty jest na błędzie *pars pro toto*. Z faktu, że chrześcijaństwo w niektórych zakątkach świata znajduje się w kryzysie, w żaden sposób nie wynika logicznie, że całe

chrześcijaństwo jest w kryzysie. Ów błąd polega po prostu na nieuzasadnionym przyjęciu euroatlantyckocentrycznej perspektywy jako wyczerpującej zjawisko chrześcijaństwa. Po drugie, przekonanie to jest fałszywe w świetle danych empirycznych<sup>15</sup>, które mówią nam, że:

- (a) chrześcijaństwo z roku na rok zyskuje wyznawców (biorąc pod uwagę dynamiczny przyrost ludności w skali całej planety, który każe ten wzrost interpretować proporcjonalnie, można w takim razie powiedzieć najwyżej, że chrześcijaństwo jest w stanie stagnacji, bo wzrost oznacza po prostu nadążanie za eksplozją demograficzną, jest to jednak dość dalekie od istnienia kryzysu);
- (b) dominującym nurtem chrześcijaństwa pozostaje niezmiennie Kościół katolicki;
- (c) chrześcijaństwo nadal jest największą grupą religijną na świecie, druga największa grupa religijna (muzułmanie), jeżeli za punkt odniesienia uznamy całą populację planety, ma o kilka procent mniej wiernych;
- (d) stosunek kultury zachodniej do chrześcijaństwa jest procesem historycznym, którego finału nie jesteśmy w stanie przewidzieć.

Być może Europa i kraje kultury euroatlantyckiej odwrócą się od chrześcijaństwa na stałe, być może jednak powrócą do swoich religijnych korzeni w obliczu takiego czy innego wydarzenia, np. konfrontacji z dynamiczną witalnie religią muzułmańską. Jedyne, co możemy obserwować, to pewne tendencje, które nie mają nieodwracalnego charakteru. Jak trafnie zauważa Popper<sup>16</sup>, historia jest jednorazowym, przygodnym procesem i dlatego nie można sformułować (odkryć) racjonalnych i weryfikowalnych praw, które miałyby nią rządzić. Wnioskowanie oparte na tendencji będzie zawsze wnioskowaniem indukcyjnym, czyli zawodnym. Innymi słowy: historia w dalszym ciągu należy do nas, do ludzi niewierzących i wierzących, i jest przez nas kreowana<sup>17</sup>.

Drugi z argumentów jednoznacznie należących do tej grupy to argument prowadzący do wniosku, że chrześcijaństwo jest religią gatunkowego szowinizmu. Zdaniem prof. Ziemińskiego religia ta lekceważy zwierzęcą podmiotowość, polegającą na zdolności do odczuwania cierpienia, i jest obojętna na los zwierząt (s. 135). Chciałbym tutaj zauważyć, że teza, iż zwierzęta są podmiotami moralnymi, nie jest szczególnie wiarygodna (nie słyszałem o tym, aby delfiny organizowały konferencję etyczną poświęconą temu, jak należy traktować ludzi), przynajmniej w postaci, w której twierdzi się, że zwierzęta są podmiotami moralnymi w takim

<sup>15</sup> Podaję za danymi opracowanymi przez amerykański PewResearchCenter z siedzibą w Waszyngtonie: <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>, na które powołuje się Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego w Polsce: <http://iskk.pl/kosciol-na-swiecie/50-ile-jest-katolikow-w-wiecie.html>.

<sup>16</sup> K.R. Popper, *The Pocket Popper*, ed. D. Miller, Fontana Press, Glasgow 1983, s. 289-303.

<sup>17</sup> Argument ów jest dobrym oparciem zarzutu, który sformułowałem na początku części pierwszej. Prof. Ziemiński zdaje się bowiem posługiwać filozoficzną interpretacją tez socjologii religii, interpretacją nadającą tym tezom mocniejszy epistemiczny charakter, niż mają one w rzeczywistości ze względu na założenia metodologiczne własnej dyscypliny.

samym sensie, w jakim podmiotami moralnymi są ludzie. Co więcej, „odkrycie” moralnej podmiotowości zwierząt jest kwestią dopiero ostatnich dekad, warunkowaną przez sukcesy nauk biologicznych i kognitywnych. Wydaje się zatem, że należy być co najmniej ostrożnym wobec moralnych intuicji, które dopiero zakorzeniają się w kulturze i refleksji etycznej, nie wiadomo bowiem, czy staną się one stałym elementem naszego moralnego pejzażu. Pominę tutaj to, że w tekście prof. Ziemińskiego nieco zbyt często pojawiają się tzw. postępowe poglądy, owoc refleksji moralnej i teologicznej ostatnich dekad, i nieco zbyt ostro są one konfrontowane z bardziej ortodoksyjnym chrześcijaństwem. Ostrożność byłaby tutaj wskazana już choćby dlatego, że dyskusja dotyczy systemu wierzeń i instytucji, które trwają dwa tysiąclecia. Nie bez powodu o Kościele katolickim mówi się niekiedy, że myśli w perspektywie stuleci. Odkładając tę kwestię na bok, należy zauważyć, że chrześcijaństwo nie jest i nigdy nie było obojętne wobec losu zwierząt. Tę tezę wspierają nie tylko fragmenty Pisma Świętego, które przedstawiają tzw. ideę rekapitulacji świata (odnowienia całości stworzenia przez Chrystusa)<sup>18</sup>, lecz także przykład takich postaci jak Franciszek z Asyżu, który przecież nie mógłby zostać świętym katolickim, gdyby głosił poglądy niezgodne z katolicką doktryną (zauważmy, że św. Franciszek pojawił się w obrębie chrześcijaństwa na kilka wieków przed pojawieniem się idei gatunkowego szowinizmu). Natomiast stosunkowo niewielka waga, jaką przykładało chrześcijaństwo do problemu moralnego statusu zwierząt, zanim problem ów stał się elementem współczesnej refleksji moralnej, jest łatwo wytłumaczalna. Celem religii chrześcijańskiej jest w pierwszej kolejności zbawienie człowieka, który jest grzeszny, ponieważ ma skażoną naturę, i który cierpi, ponieważ wyrasta z ludzkiego świata, w którym jest raniony przez bliźnich. Aby człowiek mógł zostać zbawiony, potrzebna jest przede wszystkim wynikająca z nawrócenia przemiana jego postawy wobec innych ludzi, ponieważ to zdolność do kochania bliźniego (również nieprzyjaciela) wyzwala człowieka ze zła i staje się kryterium prawdziwie religijnego życia. Człowiek, który na drodze życia chrześcijańskiego rozwinął w sobie taką dyspozycję, z pewnością potrafi też być empatyczny wobec zwierząt, stosownie do ich statusu ontycznego (w istocie trudno sobie wyobrazić, że można być gorliwym chrześcijaninem i jednocześnie katować zwierzęta). Niemniej, źródłem problemów, na które odpowiedzią jest chrześcijaństwo, jest dla każdego człowieka zawsze on sam oraz drugi człowiek, nie jest nim zwierzę. Stąd, o ile ze zdolności do miłowania bliźniego naturalnie wynika zdolność do miłowania zwierząt, ponieważ zdolność do miłowania bliźniego jest konsekwencją autentycznego chrześcijańskiego nawrócenia, które z kolei daje człowiekowi łaskę siły w walce ze źródłem zła, które tkwi w nim samym, wynikanie w drugą stronę nie zachodzi. Niekiedy bywa, że ludzie „miłują” zwierzęta, ponieważ uciekają w ten sposób od relacji z ludźmi, a więc tym samym

---

<sup>18</sup> M. Ozorowski, *Potrójny wymiar rekapitulacji według Św. Pawła*, „Studia Teologiczne Biał.-Droh.-Łom.” 13 (1995), s. 61-76.

od szansy na swój własny rozwój moralny i religijny. Trudno zatem zrozumieć, dlaczego od początku istnienia chrześcijaństwa moralny status zwierząt miały być jakimś ważnym czy istotnym elementem doktryny i wierzeń.

Według chrześcijańskiej nauki o odnowieniu wszelkiego stworzenia zwierzętom zostanie przywrócona chwała Bożych stworzeń, chociaż nie będą one zbawione: nie mogą być, gdyż nie ponoszą winy, ich „otwartość” na zło jest wynikiem grzesznej aktywności człowieka. Doprawdy, trudno się tutaj dopatrzeć gatunkowego szowinizmu, widać natomiast zdroworoządkową i w gruncie rzeczy trafną ideę, że zwierzętom należy się szacunek, ochrona i moralne traktowanie proporcjonalnie do ich doskonałości ontycznej, a nie na równi z człowiekiem.

### **b) Argumenty niekonkluzywne**

Do grupy argumentów wzbudzających wątpliwości ze względu na brak wynikania logicznego wniosków z przyjętych przesłanek zaliczam argumenty odnoszące się do jedyności i nieomyślności Kościoła. Zdaniem prof. Ziemińskiego poszczególne Kościoły chrześcijańskie roszczą sobie pretensje do bycia jedynym Kościołem, którego nauczanie jest nieomyślne i wynika z boskiego objawienia. Nauczanie Kościoła musi tutaj według prof. Ziemińskiego koniecznie prowadzić do błędnego koła w argumentacji: każdy bowiem Kościół opiera swój autorytet oraz swoje pretensje do jedyności i nieomyślności na objawieniu zawartym w Piśmie Świętym, lecz zarazem sam ustala kanon i wykładnię Pisma. Gdy dodamy do tego świadomość, że istnieje wiele Kościołów chrześcijańskich, których roszczenia do jedyności i nieomyślności nie mogą być przecież jednocześnie zasadne, to wyda nam się, że roszczenia te są absurdalne. Trzymanie się ich, twierdzi prof. Ziemiński, powoduje szereg problemów: uniemożliwia autentyczny dialog międzyreligijny (w tym dialog z ludźmi niewierzącymi), jest niezgodne z naszymi intuicjami moralnymi dotyczącymi równości wszystkich ludzi, czyni Kościół odpornym na krytykę ze strony świeckiej i rodzi niebezpieczeństwo rozmaitych nadużyć, np. nawracania siłą, gdy pojawi się taka możliwość (s. 113-121).

Uważam, że ten argument (czy raczej poszczególne argumenty składowe tego mega-argumentu) zawiera błąd *non sequitur* oraz oparty jest na fałszywych przesłankach. Ponieważ jednak, co do wartości logicznej przyjętych przesłanek można się spierać, a błąd formalny wydaje się poważniejszym źródłem zastrzeżeń, przypisuję ów argument do drugiej grupy. Zacznę jednak od sformułowania zastrzeżeń pod adresem prawdziwości przesłanek poszczególnych subargumentów. Po pierwsze, nie jest tak, że roszczenia do jedyności i nieomyślności mają charakter cyrkularny. Należy bowiem pamiętać, że Pismo Święte jest według chrześcijan ludzko-boskim zapisem historii zbawienia, zaczynającej się od stworzenia świata i człowieka, idącej dalej przez dzieje Narodu Wybranego aż do życia Chrystusa i jego uczniów. Nie jest więc tak, że ostatecznym uzasadnieniem tych roszczeń jest arbitralnie ustalany kanon i wykładnia Pisma Świętego. Ostatecz-

nym uzasadnieniem tych roszczeń jest decyzja Chrystusa o założeniu Kościoła, wyrażona w powołaniu apostołów i nadaniu prymatu św. Piotrowi. Rzecz jasna, mogło być tak, że wskutek typowo ludzkich czynników, jeżeli można się tak wyrazić, „transmisja” objawienia lub Piotrowego prymatu została zniekształcona. Lecz owe zniekształcenia nie zmieniają obiektywnego, historycznego stanu rzeczy: uzasadnieniem roszczeń Kościołów chrześcijańskich nie jest arbitralna wykładnia Pisma Świętego, lecz decyzja samego Boga, którą po prostu błędnie odczytuje każdy Kościół poza Kościołem jedynym<sup>19</sup>. Po drugie, krytyka roszczeń Kościoła do nieomyślności ma swoją długą tradycję i nie mogą w tym kontekście nie przywołać postaci Josepha De Maistre’a. Zdaniem francuskiego tradycjonalisty dogmat o nieomyślności papieża należy rozumieć analogicznie do naszego rozumienia prawa. W każdym organizmie państwowym istnieje, określony przez porządek prawny, suweren, to jest byt polityczny (monarcha, naród, itp.), który jest ostatecznym punktem odniesienia dla tego porządku. To znaczy — suweren jest suwerenem o tyle, o ile nie istnieje inny byt polityczny, który może podważać, przynajmniej co do zasady, decyzję suwerena. Gdyby nie istniał taki punkt odniesienia, w państwie zapanowałby chaos i anarchia, skuteczne egzekwowanie prawa byłoby zaś utrudnione lub niemożliwe. Można powiedzieć, że każdy suweren jest jedyny i nieomyślny. I tak samo, jak się wydaje, należy rozumieć roszczenia Kościołów chrześcijańskich. W ramach Kościoła istnieją byty (papież, sobór, *etc.*), które, przynajmniej co do zasady, są ostateczną instancją sporów doktrynalnych i moralnych<sup>20</sup>. Takie rozumienie rzeczywiście komplikuje fakt, że jednocześnie istnieje wiele Kościołów o wykluczających się roszczeniach, lecz, jak starałem się to pokazać wcześniej, mimo konfliktu roszczeń, jest co najmniej możliwe, że roszczenia tylko jednego Kościoła są w pełni uzasadnione, nawet jeżeli nie możemy mieć pewności, że chodzi o Kościół, którego jesteśmy wyznawcami. Jezus bowiem rzeczywiście założył Kościół i nadał prymat św. Piotrowi. Należy przy tym pamiętać, że dogmat o nieomyślności nie dotyczy każdego przekonania, lecz jedynie przekonań teologicznych i moralnych<sup>21</sup>. Powyższa analiza wydaje się też oddalać argument ze współczesnych intuicji moralnych, skoro bowiem akceptujemy, że może istnieć ostateczny i nieodwoływany autorytet w porządku demokratycznym (suweren), to przymioty jedyności i nieomyślności nie muszą z konieczności kłócić się z takimi intuicjami.

Z argumentem dotyczącym moralnych intuicji jest związany pierwszy błąd braku wynikania. Współczesne intuicje moralne podpowiadają nam, że wszyscy ludzie są względem siebie równi, gdy mówimy o ich wartości jako osób, statusie moralnym i prawnym oraz wynikającymi z tego ostatecznymi uprawnieniami. Z faktu

<sup>19</sup> Nie twierdzę tutaj, że Kościół katolicki jest tym Kościołem, zwracam jedynie uwagę na to, że roszczenia poszczególnych Kościołów do jedyności i nieomyślności nie mają charakteru cyrkularnego.

<sup>20</sup> J. De Maistre, *O papieżu*, przeł. J. Miłkowski, Fronda-Apostolicum, Warszawa 2008, s. 41-70.

<sup>21</sup> Punkty 890 i 891: Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallotinum, Poznań 1994, s. 222.

równego statusu moralnego i prawnego ludzkich osób nie wynika jednak w żaden sposób równy status epistemiczny ich przekonań. Mimo że zarówno epistemologia, jak i etyka są dziedzinami normatywnymi, ze względu na odmienne wartości, które im przyświecają, normy sformułowane na gruncie jednej z tych dziedzin nie mogą być bez wyraźnych racji przeniesione na grunt drugiej. Roszczenia do posiadania prawdziwych przekonań żywione przez poszczególne podmioty nie są i nie mogą być w takim samym stopniu uzasadnione, ponieważ stanowisko zawierające taką tezę byłoby wyjątkowo prymitywną postacią relatywizmu i przeczyłoby oczywistym faktom, a mianowicie temu, że ludzie są różni pod względem posiadanych zdolności poznawczych, predylekcji do racjonalności oraz (enumeratywnie rozumianej) liczby żywionych prawdziwych przekonań. Stąd trudno także zaakceptować zaproponowane przez prof. Ziemińskiego fallibilistyczne rozumienie dialogu. Autentyczny dialog nie wydaje się dialogiem dwóch sceptyków, którzy gotowi są do odrzucenia własnych przekonań w każdej chwili (taki sceptyk jest zresztą filozoficznym mitem i nie znajduje reprezentacji w świecie osób), lecz wydaje się być raczej rozmową dwóch osób, które potrafią wskazać racje uzasadniające ich sądy i zarazem szanują własną odmienność i autonomię. Warto w tym miejscu przywołać pogląd Charles'a S. Peirce'a: wątplenie jest racjonalne, gdy zachodzą realne powody, dla których powinniśmy wątpić w określone przekonanie, wątplenie metodyczne rozumiane jako gotowość odrzucenia każdego przekonania, które to wątplenie prof. Ziemiński wydaje się rozumieć jako założenie dialogu, nie jest racjonalne<sup>22</sup>.

Błąd *non sequitur* wydaje się zawierać także argument dotyczący zagrożeń, jakie rzekomo miałyby wynikać z epistemicznie uprzywilejowanej (w sensie dostępu do Objawienia) pozycji Kościoła. Zagrożeń, które zmaterializowały się już w historii chrześcijaństwa w postaci nawracania pogan siłą, w postaci wojen religijnych i płonących stosów (s. 114, 122-123). Z przekonania, że Kościół ma służyć zbawieniu ludzi nie wynika norma głosząca, że należy do tego celu wykorzystać wszystkie dostępne środki, zaś z przekonania, że zbawienie jest ważniejsze od życia doczesnego, nie wynika norma poświęcania, w sensie czynów niemoralnych, życia doczesnego, aby uchronić kogoś przed piekłem. W obydwu przypadkach brakuje bowiem dodatkowych przesłanek, które pozwalałyby na sformułowanie sylogizmu praktycznego, a które byłyby jednoznacznie akceptowane przez chrześcijaństwo. Dopiero taki stan rzeczy pozwalałby prof. Ziemińskiemu na sformułowanie tego zarzutu.

Przymus odbiera moralną wartość działaniu. Co więcej, istnieją liczne powody, aby uznać, że nawracanie siłą lub inne rodzaje przemocy w imię wiary nie wynikają z autentycznego chrześcijaństwa i nie bez powodu rzymscy papieże przepraszaali za udział Kościoła katolickiego w tych historycznych zbrodniach.

---

<sup>22</sup> P. Gutowski, *Charlesa S. Peirce'a krytyka epistemologii kartezjańskiej: u źródeł filozofii współczesnej*, „Roczniki Filozoficzne” vol. 52 (2004), nr 2, s. 171-188.



Współcześnie chrześcijaństwo broni prawa do wolności wyznania, uznając je za podstawowe prawo każdego człowieka<sup>23</sup>. Jest w tym zawarta głęboka, chrześcijańska intuicja: tak jak Bóg szanuje dar wolności, którą obdarzył każdego człowieka, i niejako czeka na gest wolnej woli ze strony grzesznika, nim obdarzy go łaską nawrócenia, tak też koniecznym warunkiem głoszenia Ewangelii wydaje się szacunek dla autonomii niewierzącego. Jedyne bowiem prawdziwe nawrócenie to takie, które dokonuje się w obrębie wolności osoby. W istocie, używanie siły do głoszenia Ewangelii wydaje się świadczyć o ułomności wiary tego, kto tej siły używa.

W powyższym fragmencie odniosłem się zarazem do części problemów, na które wskazuje prof. Ziemiński we fragmencie poświęconym problemowi władzy w Kościele. Pozostaje w tym miejscu jeszcze odnieść się do innego argumentu obecnego w tej części tekstu, a mianowicie do problemu historycznej zmienności doktryny. Prof. Ziemiński ma rację, gdy mówi, że nauczanie Kościoła podlega historycznej zmianie (s. 121). Jeżeli mowa o Kościele katolickim, to rzeczywiście wydaje się, że proces asymilacji nowych prawd do kościelnego nauczania, dotyczący przede wszystkim teorii naukowych, ale też do pewnego stopnia przekonań moralnych, podważa prawomocność kościelnego roszczenia do nieomyślności własnego nauczania. Jestem jednak przekonany, że jest to wrażenie powierzchowne, które warto skonfrontować z następującymi racjami. Po pierwsze, poprawnym punktem odniesienia jest dopiero Nowy Testament, bo to w jego ramach dokonała się pełnia Objawienia, a więc przekazanie przez Boga człowiekowi wszystkiego, czego ten ostatni potrzebuje do zbawienia. Stąd różnica wydzwiku pomiędzy Starym i Nowym Testamentem wydaje się zrozumiała, obraz Boga i Bożych przymiotów przedstawiony w historycznie wcześniejszym Starym Testamencie powinien być w takim wypadku niepełny, w innym bowiem wypadku można by twierdzić, że Dobra Nowina była w jakimś sensie człowiekowi niepotrzebna. Bóg objawił się w pełni, dopiero wchodząc w „namacalną” relację z człowiekiem jako Syn. Po drugie, zastanawiając się nad pytaniem o to, czy nauczanie Kościoła podlegało zmianie istotowej, należy chyba jednoznacznie rozgraniczyć elementy doktryny i nauczania moralnego, które są konstytutywne dla Dobrej Nowiny, od tych, które są jedynie elementem katolickiego światopoglądu, tzn. pozostają spójne z treściami konstytutywnymi, lecz ich negacja nie pociąga za sobą negacji tych ostatnich. Po trzecie, należy też odróżnić zmianę treści konstytutywnych, która miałaby polegać na odrzuceniu jakiegoś przekonania i zastąpieniu go innym, od zwykłej zmiany akcentów w obrębie treści, które zawsze były obecne w Dobrej Nowinie. Odrzucenie konstytutywnej części Dobrej Nowiny mogłoby polegać np. na tym, że Kościół przestał nauczać, że musi istnieć konieczny związek pomiędzy wiarą i wolą spełniania dobrych uczynków. Zmiana akcentów polegałaby zaś na tym, że w określonych okolicznościach historycznych, które rodzą takie,

---

<sup>23</sup> Punkty 1907 i 2104: *Katechizm...*, ed. cit., s. 442-443, 484.

a nie inne potrzeby społeczne, Kościół wychodzi naprzeciw tym potrzebom i ze szczególnym naciskiem podkreśla jakiś fragment swojego nauczania, jak to było np. przy okazji *Rerum Novarum*, encykliki Leona XIII, która przedstawiała katolicką naukę społeczną i była odpowiedzią na marksizm<sup>24</sup>. W świetle tych trzech uwag problem domniemanej zmienności nauczania Kościoła można przedstawić w następującym pytaniu: Czy, biorąc za punkt odniesienia Dobrą Nowinę głoszoną przez Chrystusa, w nauczaniu kościelnym rzeczywiście nastąpiła zmiana treści konstytutywnych tak, że zmieniła się treść „informacji”, które są człowiekowi niezbędne do zbawienia? Wydaje się, że nie. Z całą natomiast pewnością należy powiedzieć, że Kościół, odpowiadając na potrzeby danych czasów, zmienia rozkład akcentów w swoim nauczaniu.

### **c) Argumenty oparte na niezycziwej interpretacji chrześcijaństwa**

Do argumentów opartych na niezycziwej interpretacji chrześcijaństwa zaliczam argument dotyczący niezrozumiałego charakteru zbawczej ofiary Chrystusa oraz poprzedzający go i z nim powiązany argument dotyczący wiecznego potępienia grzeszników. Prof. Ziemiński twierdzi, że w chrześcijaństwie obecna jest niesprawiedliwa wedle naszych intuicji moralnych idea wiecznego potępienia grzeszników. Niesprawiedliwa, ponieważ działający podmiot ludzki, opierając się na ograniczonym poznaniu, będzie skazany na wieczne męki nieproporcjonalnie do swojej winy. Bóg, który respektuje wolność prowadzącą do potępienia, nie może być Bogiem nieskończonej miłości. Z zagadnieniem wolności łączy się zaś problem zbawczej ofiary Chrystusa. Prof. Ziemiński twierdzi tutaj, że: historia zbawienia to historia instrumentalnego użycia przez Boga nieświadomych tego faktu ludzi; zbawcza ofiara Chrystusa jest absolutną niesprawiedliwością, skoro jest poświęceniem (lub dopuszczeniem poświęcenia) niewinnego za winnych; Bóg mógł posłużyć się inną ofiarą, aby dokonała się historia zbawienia, nie taką, która wydaje się sprzeczna z naszymi intuicjami moralnymi. W związku z tym, sugeruje prof. Ziemiński, możemy racjonalnie odrzucić religię, której Bóg nie wydaje nam się ani miłosierny, ani dobry, ani też sprawiedliwy (s. 129-133).

Założone w powyższej argumentacji rozumienie fenomenu wolności wydaje się jednak trudne do przyjęcia. Niewątpliwie, fenomen wolności jest bardzo trudny do skonceptualizowania. Gdy chodzi o wolność człowieka, to natrafiamy na następujący problem: fenomen wolności łączy się nierozzerwalnie z pierwszoosobową perspektywą „ja”, dotyczy woli, której swobody doświadczamy subiektywnie jako konkretny podmiot, podczas gdy pojęcia mają ogólną naturę i są, by

---

<sup>24</sup> Benedykt XIV, *Deus Caritas Est*, Ligatur, Skultuna 2007, s. 38-40. Papież Benedykt XVI stwierdza w przytoczonej encyklice, że w czasach sukcesów marksizmu problem sprawiedliwości społecznej „jawił się w nowy sposób” (s. 38). Wydaje się jednak, że nie chodzi tutaj o zmienność samej doktryny, lecz o palącą wówczas konieczność sprecyzowania, jak ogólne konsekwencje chrześcijańskiej moralności dla życia społecznego powinny być uszczegółowione w kontekście wyzwań zrodzonych przez system kapitalistyczny i „konkurencję” ze strony marksizmu.

tak rzecz, zdecentralizowane, opisują rzeczywistość nieodnoszącą się do żadnego konkretnego ja, a na dodatek opisują rzeczywistość podległą kauzalnym prawom. Wolność Boga pociąga za sobą szereg dodatkowych problemów (relacja wolności pomiędzy poszczególnymi osobami Trójcy Świętej i relacja wolności każdej z tych osób do wolności dwóch pozostałych, relacja wolności wszechwiedzącego Boga do wolności ograniczonego poznawczo człowieka, *etc.*). Pomimo tych trudności, co najmniej część z chrześcijańskich tez dotyczących wolności wydaje się niekontrowersyjna i spójna. Po pierwsze, jeżeli Bóg stworzył człowieka i obdarzył go realną wolnością, to mimo, że nasze poznanie i działanie jest ograniczone, przynajmniej niektóre z naszych decyzji są prawdziwie wolne, tzn. są powzięte w takich okolicznościach i przy takim stanie naszej świadomości, że pozwalają na sprawiedliwą ocenę z punktu widzenia Bożego sędziego. Być może jest tak, że wpływ okoliczności i naszych psychicznych uwarunkowań ma zupełnie inną naturę, niż jesteśmy skłonni sądzić. Przy założeniu, że istotnym aspektem naszej wolności jest wybór pomiędzy porządkiem miłości a porządkiem zła, a istnieją racje przemawiające za tym, że właśnie ten aspekt wolności jest istotny z punktu widzenia chrześcijaństwa, jest dalece prawdopodobne, że wszyscy ludzie, którzy będą sądzeni (nie będą, przykładowo, sądzone przedwcześnie zmarłe dzieci), przeżyli w swoim życiu przynajmniej jedną sytuację, w której ich wolność nie była ograniczona i właśnie z tego i tylko z tego momentu będzie ich Bóg rozliczał<sup>25</sup>. Po drugie, należy pamiętać, że poprzez dar wolności, który jest przecież konsekwencją Bożej miłości do człowieka, Bóg dokonał czegoś, co w pewnym sensie Bogu nie przystoi, a mianowicie samoograniczył się w swojej wszechmocy. Innymi słowy: aby zarzut prof. Ziemińskiego w ogóle mógł być sformułowany, musimy przyjąć, że Bóg na serio obdarzył człowieka wolnością i tym samym skrepował własną moc w aspekcie możliwości pomocy człowiekowi. Bóg obdarza łaską i pomaga tym osobom, które otwierają się, przynajmniej w minimalnym stopniu, na Boże działanie. Jeżeli zaś Bóg na serio obdarzył człowieka wolnością, to idea niepułstego piekła – jakkolwiek z perspektywy ludzkiej i na podstawie ludzkich intuicji moralnych prawdopodobnie nie jest możliwe ocenienie, kto w piekle może się znaleźć – jest zasadna. Po trzecie, rozpatrując wolność ofiary Chrystusa, należy tak samo na poważnie przemyśleć, co to znaczy, że Chrystus miał obok Boskiej natury także pełnię natury ludzkiej. Prawdopodobnie współistnienie obu natur w Chrystusie powodowało, że jego wolność — w trakcie życia ziemskiego — była „czystsza” i „jaśniejsza”, Zbawiciel przeżywał ją bez rozmaitych uwarunkowań, które dotyczą zwykłych ludzi. Niemniej, o czym świadczy Pismo Święte, Chrystus na serio przeżywał swoją wolność, z typową dla każdego człowieka dramaturgią, nie był „aksjologicznym automatem”, doświadczał pokus (kuszenie na pustyni) i słabości swojej ludzkiej natury (modlitwa w ogrodzie). Osobiście sądzę, że chrześcijańskie przekonanie o tym, że w Chrystusie w pełni zrealizowała się ludzka

---

<sup>25</sup> S. Judycki, *op. cit.*, s. 235-248.

natura, można rozumieć m.in. następująco: doświadczając swojej ludzkiej natury i jej wszystkich ułomności, Chrystus wszak był podobny do nas we wszystkim oprócz grzechu, Zbawiciel swoim życiem udowodnił, że można konsekwentnie wybierać porządek miłości bez względu na okoliczności i uwarunkowania. Wolność ludzkiej woli jest więc realna. Zwróćmy uwagę, że w czasie pasji Chrystus nie dokonuje cudów, nie korzysta ze swoich boskich prerogatyw i całkowicie, chociaż nie bez oporów wynikających z jego ludzkiej natury, godzi się na mękę w ramach ludzkiej kondycji. Jego życie jest zatem świadectwem i dowodem nie tylko daru wolności, lecz również mocy, która w tym darze tkwi. Taki jest moim zdaniem jeden z głównych wymiarów męki Pańskiej: Bóg krwią swojego Syna daje człowiekowi dowód głębi i wartości daru wolności, który ten od niego otrzymał. Moglibyśmy, tak jak prof. Ziemiński, uznać, że Bóg powinien wybrać innego rodzaju ofiarę zbawczą, taką, która byłaby bardziej zgodna z naszymi intuicjami moralnymi. Ale znowu, taki argument, aby można go było w ogóle sformułować, wymaga, aby na serio przyjąć, że wszyscy uczestnicy pasyjnego dramatu, przede wszystkim zaś Jezus, byli prawdziwie wolni. To zaś wyklucza sytuację, w której Bóg odrzuca ofiarę będącą najwyższym dającym się pomyśleć spełnieniem wolności, ofiarę wynikającą z samoograniczenia się Boga-człowieka w imię porządku miłości. Jak sądzę, uczciwe przemyślenie fenomenu wolności znacznie osłabia ten zarzut prof. Ziemińskiego i oparty na nim imperatyw głoszący, że powinniśmy odrzucić chrześcijańskiego Boga.

W pewnym sensie wiarygodny wydaje mi się natomiast argument z faryzeizmu, również zaliczony przeze mnie do grupy argumentów opartych na niezydzielnej interpretacji chrześcijaństwa, który można streścić następująco: ponieważ pojęcia i twierdzenia religijne, które odnoszą się do idei transcendentnych (zbawienie, Niebo, dusza, Bóg) są z konieczności niejasne i mogą być różnorodnie, na wzajemnie wykluczające się sposoby, interpretowane, rozwój religii chrześcijańskiej zmierza w kierunku wyakcentowania zbawczej roli postępowania moralnego. W ten sposób chrześcijaństwo stopniowo deprecjonuje rolę swojego nauczania teologicznego (w sensie teologii dogmatycznej) i koncentruje się na teologii moralnej, rozumianej jako zbiór praw i reguł, których przestrzeganie ma prowadzić do zbawienia. Zdaniem prof. Ziemińskiego powoduje to, że chrześcijaństwo ewoluuje w kierunku transakcji kupieckiej, w której człowiek oferuje Bogu swoją zgodę na przestrzeganie określonego porządku moralnego, Bóg zaś wynagradza człowieka zbawieniem (s. 121-122, 134-135). Zarzut ten jednak, jeżeli uznamy za prawdziwą deklarację prof. Ziemińskiego, że jego krytyka dotyczy istoty chrześcijaństwa, a więc doktryny, a nie rozmaitych historycznych fluktuacji dotyczących tej religii, wydaje się bezpodstawny. Oto bowiem zarzuca się faryzeizm religii, której twórca, Chrystus, radykalnie potępiał wszelką postać faryzeizmu. Twierdzeniu prof. Ziemińskiego można przypisać prawdziwość, jeżeli ma on na myśli historyczne fluktuacje chrześcijaństwa (np. słynną sprzedaż odpustów), ale jest to niezgodne z jego własnymi deklaracjami. W przeciwieństwie bowiem do

wielu współczesnych doktryn moralnych elementem doktryny chrześcijańskiej jest faktycznie przekonanie o pierwszeństwie cnoty przed prawem. Chrześcijaństwo uznaje potrzebę sformułowania norm moralnych, ale motywacja do ich wypełniania bierze się z istnienia i rozwoju w człowieku cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości<sup>26</sup>. Chrześcijaństwo ma zatem środki konceptualne wystarczające do tego, aby spójnie uzasadnić przekonanie, że wszelka forma faryzeizmu jest wadą moralną niezgodną z chrześcijańskim rozumieniem moralności.

Argument dotyczący współczesnych intuicji moralnych prezentuje się następująco. Zdaniem profesora Ziemińskiego istotnym elementem współczesnego, moralnego obrazu świata<sup>27</sup> są następujące przekonania, które są w konflikcie z doktryną chrześcijańską: władza o charakterze hierarchicznym i Boskiej proweniencji jest niesprawiedliwa i niedorzeczna, Bóg przemawiający przez kapłanów jednej religii jest Bogiem plemiennym, nie godzi się poświęcać niewinnego dla odkupienia grzeszników (s. 117, 119-121, 131-133). Status epistemiczny intuicji moralnych jest jednak przedmiotem żywej debaty. Nie zmienia to wszak tego, że przynajmniej niektóre intuicje moralne podlegają historycznej zmianie, trudno też sobie wyobrazić, aby intuicje moralne konkretnego podmiotu pozostawały zupełnie niezależne od jej charakteru, wykształcenia, wychowania i kultury, w której wzrastał. Ponieważ Kościół „myśli stuleciami”, zawsze pozostaje w konflikcie, przynajmniej przez jakiś czas, z najnowszymi „odkryciami aksjologicznymi”, które z impetem wkraczają na teren rozważań etycznych danych czasów. Nie jest to jednak postawa z konieczności wadliwa i irracjonalna. W założeniach argumentacji prof. Ziemińskiego, jak sugerowałem w pierwszej części niniejszego artykułu, daje się wyraźnie odczuć, że jest on zwolennikiem aksjologii charakterystycznej dla liberalnej demokracji. Obecna postać tego światopoglądu można datować na lata 70. XX w., część proponowanych w jej ramach norm stanowi propozycję ostatniej dekady lub dwóch. Trudno zatem przewidzieć, czy życie społeczne grup, które kierują się taką aksjologią, rzeczywiście przyniesie dobre owoce. Chociaż zdefiniowanie tych dobrych konsekwencji może nastrożać wielu trudności, to jednak istnieją jakieś minimalne warunki oceny, takie jak np. zdolność do reprodukcji, pokój społeczny i niski poziom konfliktów wewnątrz grupy, dojrzałość wykształczanych postaw moralnych itd. Podobne pytanie można zadać pod adresem samego reżimu demokratycznego. Dlatego nie mam pewności, czy współczesne intuicje moralne skonfliktowane z nauczaniem instytucji, która trwa dwa tysiąc-

---

<sup>26</sup> Benedykt XIV, *op. cit.*, s. 5-48.

<sup>27</sup> Oparcie argumentu na intuicjach moralnych rodzi wiele problemów. Po pierwsze, ludzie mają odmienne intuicje moralne, dla wierzących chrześcijan, sądzących, że Boże działanie może w pewnym sensie znosić lub przekraczać porządek moralny, przytoczona argumentacja będzie nieprzekonująca. Po drugie, intuicje moralne składające się na obowiązujący w danym miejscu i czasie etos (w sensie, w jakim pojęcia tego używał Scheler) nie są intuicjami bezpośrednio sięgającymi obiektywnych faktów moralnych, lecz są uwarunkowane historycznie. Mogą zatem nie być wiarygodnym źródłem poznania moralnego. W związku z tym, po trzecie, można zadać pytanie, czy intuicje moralne, na które powołuje się prof. Ziemiński, są przyczyną czy też skutkiem dechrystianizacji kultury?

lecia i przez ten czas, obok skrupulatnie wymienionych przez prof. Ziemińskiego błędów i nadużyć, służyła jakoś rozumianemu dobru człowieka, powinny być traktowane jako rozstrzygające kryterium sporu wokół chrześcijaństwa. Wydaje się wręcz, że jest inaczej, bez dodatkowego uzasadnienia same intuicje moralne nie mogą podważyć racjonalności instytucji Kościoła oraz wiarygodności jego nauczania moralnego.

Do tej grupy argumentów zaliczam również interesujący argument dotyczący fenomenu cierpienia. Prof. Ziemiński stwierdza zdroworozsądkowo, że cierpienie możemy pojąć jako sensowne wtedy i tylko wtedy, gdy może ono zostać wpisane jako element większej całości, środek do realizacji dobra i w ten sposób racjonalizowane. W życiu wielu ludzi jest niestety obecne cierpienie takiego ciężaru gatunkowego, że, jak słusznie zauważa autor *Kryzysu chrześcijaństwa...*, nie może ono rodzić żadnego dobra. Chodzi tutaj mianowicie o to, że niektóre postacie cierpienia, np. ludobójstwo lub klęski żywiołowe, pochłaniające dziesiątki istnień, zbyt mocno uderzają w warunki samej możliwości dobrego życia, uniemożliwiając dostęp do elementarnych i niezbędnych do życia dóbr, deprawując egzystencję ludzką lub ją wprost niszcząc (s. 134). Nie jestem pewny, czy prof. Ziemiński ma rację, gdy mówi, że nawet zbawienie nie może anulować cierpienia takiego ciężaru gatunkowego i jego ofiary będą przez całą wieczność pamiętać o przeżytym dramacie. Przyjęcie takiej tezy wymaga akceptacji następującego i bardzo kontrowersyjnego założenia: Bóg jest w swej miłości i wszechmocy ograniczony, nie może więc oferować człowiekowi wybawienia od skutków najbardziej podłych zbrodni na Ziemi. Pomijając to, warto zauważyć, że prof. Ziemiński nawiązuje tutaj do klasycznego i wieki trwającego sporu o teodyceę. Nie mam sprecyzowanego stanowiska w tym sporze, jako katolik przyjmuję stanowisko Kościoła na wiarę według prostego rozumowania: jeżeli moja wiara sprawdza się w przypadku większości trudności egzystencjalnych i teoretycznych, to wzbudza we mnie dostatecznie dużo zaufania, abym mógł racjonalnie uznać, że Bóg chrześcijaństwa potrafi dokonać głębokiego przeobrażenia cierpienia tego rodzaju. Chciałbym jednak dodać, że problem teodycei nie jest problemem wyłącznie chrześcijaństwa, lecz każdego systemu religijnego lub moralnego, który ma aspiracje do przedstawienia wizji sensownego i spełnionego życia ludzkiego, którego model głoszony przez daną doktrynę powinniśmy realizować we własnym życiu. Fenomen cierpienia, na który powołuje się prof. Ziemiński w swoim artykule, ma w sobie moc, która może rozsądzić od wewnątrz każdy światopogląd i każdą doktrynę religijną. Dlatego teza, jakoby niemoc wytłumaczenia ludzkiego cierpienia w sposób całkowicie przekonujący, była jedną z przyczyn domniemanego kryzysu akurat religii chrześcijańskiej, nie wydaje mi się szczególnie wiarygodna.

Nie wchodząc bliżej w jeden z dłuższych fragmentów tekstu prof. Ziemińskiego, chciałbym jeszcze pokrótce odnieść się do bronionej przez niego tezy, że przykazanie miłości jest moralnie ambiwalentne, ponieważ równie dobrze mogą wynikać z niego postawy moralnie naganne, jak i chwalebne. Jako przykład tej

pierwszej podaje autor postawę nawracania niewiernych siłą, w myśl przekonania, że skoro dobrem najwyższym jest zbawienie, to można i nawet należy poświęcić niższe wartości dla zbawienia (s. 122-124, 126-127). Argument ten jest szczególnie kontrowersyjny, ponieważ zakłada czysto abstrakcyjne rozumienie norm moralnych, bez odniesienia ich do rzeczywistości, w której mają być spełniane, bez refleksji nad tym, czym i kim są moralne podmioty i jakie elementy składają się na ich działanie. Jeżeli podstawową normą moralną ma być przykazanie miłości bliźniego, to norma ta mówi o miłości, a więc specyficznej jakościowo postawie praktycznej, oraz o bliźnim, a więc o drugim człowieku. Niejako z konieczności przykazanie to wymaga dopełnienia w jakoś rozumianej antropologii. Nie trzeba tutaj szczególnie wyszukanych narzędzi konceptualnych, aby uznać, że postawa miłości nie jest postawą, która podpada pod zasadę „cel uświęca środki”. Stosowanie tej postawy wobec bliźniego wymaga rozeznania fundamentalnych prawd tego bliźniego dotyczących, już choćby takiej, że dysponuje on aksjologicznie pozytywną autonomią, której złamanie, bez względu na przyświecające nam cele, jest co do zasady czymś złym. A zatem trudno uznać, że przykazanie miłości rzeczywiście ma charakter normy czysto formalnej (na podobieństwo Kantowskiego imperatywu kategorycznego) i nie łączy się ściśle z żadnymi konkretnymi normami postępowania.

## Zakończenie

Być może żadnej religii nie da się w pełni oczyścić z ludzkiego czynnika, który powoduje, że poglądy najbardziej nawet spójnie tłumaczące cierpienie nie mogą być przedmiotem dostatecznie silnej wiary ze strony cierpiącego człowieka. Religia nie jest jedynym środkiem, za którego pomocą człowiek próbuje nadać sens swojej trudnej i zagadkowej egzystencji. Nie jest niczym szczególnie zaskakującym, że — podobnie jak rewolucje, przełomowe odkrycia czy nowe instytucje społeczne, które mają odmienić ludzkie życie — religia niekiedy zawodzi i nie potrafi dostarczyć nadziei niezbędnej człowiekowi. Biorąc jednak pod uwagę samą tylko możliwość istnienia Boga, który jest wszechmocny i dobry, Boga, w którego umyśle zrodziła się idea wcielenia, trudno chyba znaleźć „lepszy przedmiot”, w którym można nadzieję ulokować.

Chrześcijaństwo, niezależnie od naszych osobistych przekonań, nadal jest wystarczająco życiodajne, aby dostarczać ludziom owej nadziei, nadal, po dwóch tysiącach lat trwania, potrafi przemienić ludzkie życie tak, że chrześcijanie znajdują w sobie siły do pracy nad sobą i osobowego wzrostu, do walki o dobro swoje i swoich najbliższych, do wychodzenia z różnorodnych nałogów i wad moralnych. Sam fakt, że chrześcijaństwo dalej znajduje nowych wyznawców i transformuje ludzkie życie w kierunku dobra, prowadzi do wniosku, że chrześcijaństwo nie jest w kryzysie, w sensie w jakim rozumie ów kryzys prof. Ziemiński. Chrześcijaństwo

jest natomiast w kryzysie w wielu aspektach, gdy wypowiadamy się z perspektywy zeświecczonego świata euroatlantyckiego, który swoją nadzieję na dobro ulokował w liberalnej demokracji. Wnioskować jednak z tego faktu o kryzysie chrześcijaństwa jako takiego i to w sensie istotowym jest równoznaczne z popełnianiem wspomnianego już błędu *pars pro toto*.

*Pawel Pijas*

**A Reductive Vision of Christianity and its Consequences. A Polemic with Ireneusz Ziemiński's Article *Crisis of Christianity from Philosophy of Religion's Perspective***

*Abstract*

My text is intended to be a critique of Professor Ireneusz Ziemiński's *Crisis of Christianity from Philosophy of Religion's Perspective*. In my opinion, we can indicate many reasons weakening/undermining Professor Ziemiński's theses and arguments, which leads to a conclusion that his title thesis is not acceptable. My critique consists of two parts. The first is concerned with the idea of the philosophy of religion that is presupposed by Professor Ziemiński; the idea that seems to exclude reliable description and analysis of religious phenomena. In the second part, I try to show flaws of Professor Ziemiński's reasonings and I claim that his arguments are either (a) based on dubious premises; or (b) contain non sequitur fallacy; or (c) are based on a malevolent interpretation of Christianity. The critique of Professor Ziemiński's text leads to the conclusion that he accepts unacceptable, reductionist vision of Christianity.

*Keywords:* crisis of Christianity, Ireneusz Ziemiński, philosophy of religion.