

Michał Stachurski
Uniwersytet Opolski

O funkcjach religii na przykładzie chrześcijaństwa we współczesnej myśli konserwatywnej. Refleksja na pograniczu filozofii religii i filozofii kultury

1. Wprowadzenie

Jeden z czołowych przedstawicieli komunitaryzmu, Alasdair MacIntyre, w taki oto sposób komentuje fundamentalną wartość w konserwatyzmie: „gdy tradycja znajduje się w dobrej kondycji, zawsze w pewnej mierze polega ona na sporze co do dóbr, których zdobywanie nadaje jej szczególny sens i cel [...]. Ów stały spór ma ogromne znaczenie dla każdej wspólnoty. Tradycje, dopóki zachowują swą żywotność, obejmuje kontynuacje konfliktów[...]”¹. W pierwszej chwili można byłoby stwierdzić, iż przewrotnym zabiegiem jest, aby rozpocząć refleksje na temat znaczenia religii (która zapewne wpisuje się w tradycyjne ujęcie konserwatyizmu) w nurcie konserwatywnym od pewnego rodzaju krytyki protoplasty tego nurtu – Edmunda Burkego. Po chwili zastanowienia jednak można dojść do wniosku, iż przytoczona opinia – choć wbrew sylogizmowi znanemu z logiki klasycznej – może zawierać w sobie zarówno część prawdy, jak i część, którą można nazwać polemiczną.

¹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnót*, przekł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 395-396.

Dla znaczenia podjętej problematyki, skupić się powinno na części polemicznej poprzez postawienie następującego pytania: czy aby na pewno konserwatyzm, zwłaszcza w ujęciu współczesnym (ewolucyjnym) nie prowadzi dyskusji i sporów? Przykładem pozytywnej odpowiedzi na tak postawione pytanie jest, problem nie tyle istnienia religii w filozofii konserwatywnej, co sposobu rozumienia jej celów w różnych perspektywach. Dyskusja na ten temat sprawia, iż zarzut MacIntyre'a może być nietrafiony. Jest to tylko jeden z argumentów świadczących o tym, że zaproponowany temat nabiera na aktualności, zwłaszcza w aspekcie pewnych prądów filozoficznych, marginalizujących te kierunki w humanistyce, które czerpią z wartości o charakterze tradycyjnym. Istnieją jednak co najmniej dwa ważniejsze powody, dla których powinno się podjąć właśnie ten temat. Pierwszym z nich jest szeroko pojęta dominacja neopragmatyzmu i postmodernizmu w myśleniu filozoficzno-społecznym; drugi zaś związany jest ze społecznym odbiorem religii chrześcijańskiej, który ze względu na różne okoliczności, zasadniczo różni się od rzeczywistości związanej nie tylko z naturą teologiczną, ale właśnie aspektem wspólnotowym.

Celem artykułu jest przedstawienie z perspektywy konserwatywnej trzech funkcji religii chrześcijańskiej na przykładzie współczesnych myślicieli nurtu konserwatywnego. Konserwatyzm natomiast należy rozumieć w sposób szerszy², zwłaszcza w aspekcie etyczno-aksjologicznym.

² Metodologicznie autor przyjął, iż obecnie pojęcie konserwatyizmu jest rozszerzone, zwłaszcza w aspekcie etycznym i aksjologicznym. Zatem nie chodzi tylko o ścisłą grupę filozofów-konserwatystów, którzy na zasadzie encyklopedycznej do tego nurtu zostali przydzieleni. W tym kontekście problemowym chodzi o tych współczesnych myślicieli, którzy sięgają do tradycji związanej z religią, zwłaszcza chrześcijańską, a swoje etyczne postulaty budują na kanwie religii chrześcijańskiej.

2. Aktualność problematyki w świetle filozofii religii i filozofii kultury

Wydaje się, że to co może łączyć filozofię religii z filozofią kultury w aspekcie religii to kwestia dotycząca jej społecznej (publicznej) roli rozumianej na sposób szeroki. Ciekawą intuicję w tej kwestii przedkłada m.in. włoski filozof i etyk Stefano Semplici, pisząc w jednym z artykułów, iż współczesne znaczenie religii, zwłaszcza w aspekcie rytuałów oraz obrzędów, poniekąd zmusza uczestniczących w nich ludzi do pewnej szczerości, co także w jakiś sposób wpływa na budowanie relacji międzyludzkich poza murami świątyń³. Aspekt ten jednak nie wyczerpuje z żaden sposób tej problematyki. Warto zwrócić uwagę na jej dwie odsłony: negatywną i pozytywną.

Od strony negatywnej ujawnia się – zwłaszcza od czasów późnego oświecenia – szereg prądów, które deprecjonują bądź wręcz negują potrzebę religii w życiu społeczno-publicznym. Trudno w tym miejscu pominąć tzw. redukcje, które miały na celu krytykę religii. Jak podkreśla Krzysztof Kościelniak, istnieją przynajmniej cztery rodzaje takich redukcji: racjonalistyczna, socjologiczna, psychologiczna i ewolucjonistyczna⁴. W redukcji psychologicznej ujęte jest twierdzenie, iż człowiek wyłącznie dla własnego bezpieczeństwa stworzył religię, gdyż sam ze swej natury jest słaby⁵. Jednym z przedstawicieli tego nurtu był Fryderyk Nietzsche, który nawoływał do porzucenia wszelkiej tradycji związanej z dotychczasowym porządkiem Europy, zbudowanej na chrześcijańskich podstawach, pisząc: „te <<narzędzia kultury>> są hańbą człowieka i raczej podejrzeniem, przeciwdowodem względem <<kultury>> w ogóle”⁶. Należy

³ Por. S. Semplici, *The 'public' role of religion as sincerity*, „Philosophy & Social Criticism”, 36 (2010), s. 62.

⁴ Por. K. Kościelniak, *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2006, s. 35-43.

⁵ Por. tamże, s. 40.

⁶ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przekł. L. Staff, Kraków 2003, s. 29.

zapytać, czy m.in. pojęcie resentymentu nie było potrzebne Nietzschemu do tego, aby podjąć nie tyle „walkę” z religią chrześcijańską, co z konsekwencjami tejże religii właśnie na gruncie pewnego i ugruntowanego „pola wartości”. Właśnie z perspektywy filozofii kultury można byłoby ocenić skutki związane z tym, iż ów autor postulował istnienie świata „poza dobrem i złem”. Z jednej strony wydaje się, że to zestawienie postulatów Nietzschego z ofertą chrześcijaństwa wychodzi nieco błado zwłaszcza w aspekcie tzw. kultury dionizyjkiej⁷. Z drugiej zaś strony należy zauważyć, iż jego poglądy zaczęły być coraz bardziej komentowane, co związało się z pogłębianiem dalszej krytyki potrzeby istnienia religii⁸.

Być może nadużyciem było stwierdzenie, że od połowy XX wieku obecny świat, a zwłaszcza Europa z takim stanem rzeczy się zmagają. Jednak trudno nie zauważyć głosów reprezentujących m.in. neopragmatyzm i postmodernizm. Przykładem może być stanowisko Richarda Rorty’ego, który w jednej ze swoich książek stawia pytania o sens istnienia religii, hołdując przekonaniu – na sposób bardzo subtelny – iż lepszym byłoby istnienie społeczeństwa ateistycznego niż teistycznego. Co prawda nie wyklucza istnienia ludzi wierzących w społeczeństwach, lecz wymaga od nich, jako od wspólnoty, zarówno na poziomie strukturalnym, jak i duchowym, daleko posuniętej wstrzemięźliwości. Ten amerykański neopragmatysta wskazuje, że póki religia nie wchodzi w pole spraw społeczno-publicznych, póty może swobodnie funkcjonować. Zaznacza, że „religia nie budzi zastrzeżeń, dopóki jest sprywatyzowana”⁹.

⁷ Por. R.R. *Nietzsche's Critique of Religion: A Liberationist Perspective*, „Theological Studies”, 4 (2014), s. 888-889.

⁸ Tutaj warto dodać dla rzetelności, iż do czasów współczesnych w tym zakresie podobne (a nawet bardziej wyraziste) stanowisko zaprezentowali m.in. Karol Marks i Fryderyk Engels, a także Hegel i jego kontynuatorzy na tzw. lewicy. Więcej np. B. Wójcik, *Koniec religii, śmierć Boga i przygodna wspólnota. Hegel, Malabou, Žižek*, „Praktyka Teoretyczna”, 2 (2018), s. 53-84.

⁹ R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, New York 2005, s. 33.

Można zatem byłoby wskazać, iż propozycja Rorty'ego jest nie tyle lepsza, co inna – bardziej humanistyczna – w stosunku do stanowisk z przełomu XVIII i XIX wieku, gdy chciano religię (zwłaszcza chrześcijańską) wyrugować z przestrzeni publicznej. Należałoby zadać pytanie, dlaczego akurat kwestie dotyczące struktur religijnych, tak bardzo trapią współczesnych filozofów? Rorty nie jest samotny na tym rynku idei. Innym przykładem, choć bardziej radykalnym, są poglądy Ronalda Dworkina, zawarte w czołowej książce z zakresu filozofii religii pt. *Religia bez Boga*¹⁰.

Z perspektywy filozofii religii, ale także filozofii kultury, powinno zwrócić się uwagę na trzy elementy, mające charakter głęboko pozytywny i stojący w dużej opozycji do wyżej wymienionych przykładów. Pierwszy z nich to kwestia związana z dorobkiem i dziedzictwem historycznym, który współczesny świat zawdzięcza religii, a tym bardziej chrześcijaństwu. Nie da się współczesności budować w zapomnieniu o przeszłości. To, co udało się cywilizacji chrześcijańskiej w zakresie rozwoju sztuki, edukacji itd. można rozpatrywać całościowo i odrywanie od tego dziedzictwa, świata ducha, byłoby zaprzeczeniem tej cywilizacji u jej źródła. Zatem religia – zarówno z perspektywy badań nad historią cywilizacji, jak również współczesnymi ujęciami związanymi z rozwojem ludzkości (rozwój jest możliwy nie tylko dzięki wytworom współczesności, ale również owocom przeszłości) – jest nośnikiem cywilizacji¹¹, a w niektórych przypadkach także motorem jej rozwoju nie tylko na płaszczyźnie etycznej, moralnej oraz duchowej.

Druga kwestia odnosi się do szeroko pojętego świata duchowego, który wiąże ze sobą zarówno kwestie związane z aksjologią, jak również kwestiami praktycznymi m.in.

¹⁰ R. Dworkin, *Religia bez Boga*, przekł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014.

¹¹ Zob. W. Daszkiewicz, *Religia jako nośnik cywilizacji*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 3 (2017), s. 7-24.

sprawowaniem kultu. Jan Kłoczowski w jednej ze swoich książek wskaże, że „religia urzeczywistnia się zawsze w obszarze kultury, nie możemy człowieka religijnego izolować od żywej tkanki religijnej[...]. Człowiek religijny to ten, kto uczestniczy w takiej tradycji, do której otrzymał dostęp[...]”¹². Zdanie to wskazuje na dwa ważne, i stojące w opozycji do współczesnych ujęć marginalizujących religię, fakty. Pierwszy fakt łączy kwestię kultu ze wspólnotą. Wspólnota religijna, gromadząca się na modlitwie, zgodnie ze swoją tradycją, nie spełnia tylko funkcji obrzędowej; spełnia także funkcje społeczno-twórczą. Człowiek otrzymuje wiarę – w przypadku chrześcijaństwa – dzięki łasce Boga, ale z rąk ludzi i za pomocą sakramentów – znaku widzialnego, niewidzialnej łaski. Człowiek jednocześnie dorasta we wspólnocie lokalnej (parafialnej), poznając także inne struktury Kościoła. Należy jednak wskazać, że kult i wspólnota są powiązane także z perspektywą etyczną. Chrześcijaństwo jest religią miłości, a chrześcijanie są wezwani do jej praktykowania na co dzień. Oznacza to, że dzięki wspólnemu sprawowaniu kultu, są powołani do czynienia dzieł miłosierdzia i to niezależnie czy potrzebującym jest człowiek wierzący, czy niewierzący. Pozostaje trzeci wątek, dotyczący związków chrześcijaństwa z kulturą. Dzięki temu, iż religia chrześcijańska korzysta na gruncie antropologii z pojęcia osoby (personalizm), a na gruncie etyki z pewnego rodzaju normatywności, możliwym jest uznanie, że chrześcijaństwo spełnia także rolę kulturotwórczą. Oznacza to, że człowiek, będąc bytem cielesno-duchowym jest stworzony nie tylko do korzystania z wytworów cywilizacji, ale także jest zaproszony z racji swych naturalnych predyspozycji (rozum, sumienie) do współtworzenia świata kultury. Jak zauważa Stanisław Kowalczyk, „personalistyczne ujmowanie fenomenu kultury pozwala przezwyciężyć groźne symptomy współczesnej

¹² J.A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004, s. 99.

cywilizacji techniczno-komasacyjnej. [...] Miarą kultury nie jest ilość i jakość wyprodukowanych dóbr, lecz rozwój osobowości¹³. To współtworzenie świata kultury – z perspektywy człowieka religijnego – odbywa się jednak według innej hierarchii wartości, niż te, które są wymagane w świecie ekonomii kapitalistycznej bądź gospodarki rynkowej. Człowiek religijny działać będzie według klucza etycznego zbudowanego na prawdzie, dobru i pięknu.

Obie naświetlone perspektywy: negatywna i pozytywna wskazują, iż problematyka dotycząca roli religii w świecie współczesnym, zwłaszcza w aspekcie chrześcijaństwa, jest zagadnieniem ważnym. Z tego względu powinno się zwrócić uwagę także na nurt współczesnego konserwatyizmu, który budując swoje poglądy na tradycji (rozumianej i na sposób historyczny, jak również współczesny), nie ucieka w swoich dociekaniach od pojęcia religii i ulokowania religii w życiu społecznym.

3. Znaczenie religii chrześcijańskiej we współczesnym konserwatyzmie jako nurcie filozofii – ujęcie kontekstualne

We współczesnej myśli konserwatywnej pojmowanej szeroko – jak zasygnalizowano we wstępie – istnieje szereg odwołań do relacji między religią a sferą życia społecznego czy publicznego. Trudno scharakteryzować każdą z nich. Współczesne problemy wskazują jednak na pewne obszary, które mogą być istotne ze względu na zaproponowaną tematykę, a dotyczące większości społeczeństwa, zwłaszcza mieszkającego w Europie. Jedną z nich są relacje między światem religii a światem polityki. Godnym podkreślenia jest w pierwszej kolejności fakt, iż właśnie ze względów etycznych, najczęściej w świecie politycznym postuluje się minimalny związek (udział) religii. Zazwyczaj argumentuje się to przekonaniem, iż

¹³ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin 1996, s. 181.

społeczeństwa współczesne cechują się daleko posuniętym pluralizmem, a to przekłada się na oczekiwania, aby żadnej grupy społecznej nie faworyzować. Z drugiej zaś strony należy podkreślić, iż to właśnie nurty filozofii związane z religią chrześcijańską proponują rozwiązania, które mogą – i często wpływają – na zwiększenie jakości debaty publicznej, czy nawet kultury politycznej. Przykładem może być promowany termin „dobro wspólne” zarówno przez personalistów, jak i przez duże grono współczesnych konserwatystów. Jak zaznacza Ferenc Hörcher, w jednej ze swoich najnowszych książek¹⁴, to właśnie m.in. ten nurt filozofii dostrzega w religii szczególną wartość społeczną. Wspominany już we wstępie MacIntyre podkreśla, że w sporach między prawem a dobrem, często konflikt jest rozwiązywany właśnie na gruncie religii chrześcijańskiej, która ani nie neguje legalnie wybranej władzy, ani nie zapomina o pewnym porządku związanym z prawem naturalnym. Na marginesie można zapytać (i ewentualnie porównać) o skutki poglądów¹⁵ przytoczonych powyżej, a związanych nie tylko – można powiedzieć – ze słowną redukcją religii, ale także z pewnymi historycznymi wydarzeniami.

Filozoficznym przykładem może być komentarz do wydarzeń związanych z II wojną światową i działań polityczno-dyplomatyczno-zbrojnych Francji, autorstwa Jacques’a Maritaina. Ten francuski myśliciel, który przeszedł drogę od socjalizmu do neotomizmu, jest przedstawicielem zarówno współczesnego

¹⁴ Por. F. Hörcher, *A Political Philosophy of Conservatism. Prudence, Moderation and Tradition*, Great Britain 2020, s. 122.

¹⁵ Przeciwnicy tak postawionej tezy zapewne mogą odwołać się do szeregu faktów historycznych np. z życia Kościoła katolickiego, czy szerszej chrześcijaństwa. Z perspektywy dalszej zapewne można przytoczyć wyprawy krzyżowe, czy istnienie Świętej Inkwizycji. Z perspektywy bliższej można odwołać się do współczesnych problemów Kościoła katolickiego o charakterze obyczajowym. Warto jednak, przy podejmowaniu takiego rodzaju polemiki, zwrócić uwagę na kwestie dotyczące sposobu zmiany myślenia przez zarówno Kościół instytucjonalny, jak i Kościół duchowy. Właśnie dzięki transcendentaliom (perspektywa filozoficzna) takim jak: dobro, prawda i piękno, Kościół ma możliwość poprawy swoich działań, czy ewentualnych zaniechań. Więcej np. W. Kulbat, *Opinia publiczna a Kościół*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 13 (2004), s. 115-125.

personalizmu, jak również konserwatyźmu, gdy ma się na myśli głębokie przywiązanie do wartości i tradycji wywodzących się z religii chrześcijańskiej. Stawia on ważną tezę, która być może i dzisiaj mogłaby stać się przestrogą dla polityków różnych opcji politycznych. Zaznacza on bowiem, że państwa demokratyczne mogły uniknąć wojny w 1939 roku, gdyby prowadziły suwerenną oraz spójną politykę wewnętrzną, jak i zewnętrzną¹⁶. Etyk jednak znajdzie o wiele ważniejszy fragment, w którym Maritain nakreśla jednocześnie przyczyny klęski (związanej także z dopuszczeniem do rozpoczęcia II wojny światowej). Píše on bowiem, że „warunkiem takiej polityki byłaby – niestety jesteśmy od tego daleko – diamentowa stanowczość moralna. Warunkiem byłaby również dostateczna moralna jednomyślność w stawianiu oporu psychologicznym wpływom i wielopostaciowej propagandzie totalnych ustrojów”¹⁷. Zatem religia – zwłaszcza chrześcijańska – dostarcza „narzędzi”, które umożliwiają uniknięcie konfliktów na różnych jej poziomach, gdyż od strony społecznej chrześcijaństwo dąży do maksymalizacji dobra, zarówno o charakterze indywidualnym, jak również społecznym. Z perspektywy teologicznej źródłem tej moralności jest Bóg, z perspektywy filozoficznej (która w wersji personalistycznej, ale także i konserwatywnej zakorzenia się także w Bogu) źródłem jest sumienie każdego człowieka, mające możliwość rozeznania na poziomie rozumu, między dobrem a złem.

4. O funkcjach religii chrześcijańskiej we współczesnym konserwatyźmie – perspektywa filozoficzna

4.1. Funkcja aksjologiczna

Przypatrując się różnym myślicielom, mniej bądź bardziej przywiązanych do tradycji, zwłaszcza wywodzącej się z religii

¹⁶ Por. J. Maritain, *Drogami klęski*, przekł. Cz. Miłosz, Warszawa 2018, s. 37.

¹⁷ Tamże, s. 38.

chrześcijańskiej, na myśl przychodzi niemiecki filozof, który ze względu na II wojnę światową wyemigrował do Stanów Zjednoczonych – Dietrich von Hildebrand. Najczęściej jest on utożsamiany z ruchem fenomenologicznym i od strony metodologicznej jest to stanowisko prawdziwe.

Z jednej strony należałoby wskazać, iż realizm fenomenologiczny różni się na płaszczyźnie metafizycznej od realizmu tomistycznego (kwestia pojmowania bytu, większy nacisk kładziony przez Hildebranda na intencjonalność)¹⁸, jednak na poziomie etycznym i aksjologicznym można było zaryzykować twierdzenie, że myślenie tego niemieckiego etyka w jakiś sposób dopełnia spojrzenie Tomasza z Akwinu. W tym przypadku warto zwrócić uwagę m.in. na kategorie etyczne, które wykorzystuje Hildebrand do opisu rzeczywistości zachowań ludzkich. W jednej z publikacji, jako fundamenty postawy moralnej wskazuje takie wartości jak: prawość, wierność, poczucie odpowiedzialności, poszanowanie prawdy i dobroć¹⁹. I pomimo tego, iż każdą z tych kategorii, rozpatruje z pozycji fenomenologii, sięga jednocześnie do tradycji tomistycznych, a także neotomistycznych. W kontekście prawdy zaznacza wyraźnie, że „człowiek nie szanujący prawdy i nawykły do kłamstwa jest nie tylko w wielkim stopniu moralnie bezwartościowy [...], lecz ma ponadto całą osobowość w pewnym sensie chorą. [...] Odmawia uznania wartości, jaką ma mocą swego istnienia coś, co istnieje, w przeciwieństwie do nicości”²⁰. Kwestia realizmu poznawczego w zakresie aksjologii jest zatem w części zbieżna z systemem tomistycznym i neotomistycznym, przy czym dla obiektywizmu należy podkreślić, iż Hildebrand z jednej strony zakłada, że

¹⁸ Por. E.A. Pichola, *Realizm fenomenologiczny Dietricha von Hildebranda wobec realizmu metafizycznego św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny”, 6 (2017), s. 121-132.

¹⁹ Por. D. von Hildebrand, *Wobec wartości*, przekł. E. Seredyńska, Poznań 1982, s. 10-50.

²⁰ Tamże, s. 36.

człowiek jako rozumny podmiot jest zdolny do rozpoznania wartości i życia według nich, z drugiej zaś strony dopuszcza on bowiem, że ten sam podmiot może w sposób świadomy odmówić pozytywnej odpowiedzi na poznana – i obiektywnie dobrą – wartość²¹.

Godna jednak zauważenia jest myśl, wspomnianego już wcześniej, współczesnego kontynuatora myśli Tomasza z Akwinu, Maritaina, który w perspektywie etyki chrześcijańskiej rozróżnia trzy „cele” – absolutny cel ostateczny (szczęśliwość oglądania Boga), subiektywny cel ostateczny w istotnym składniku (oglądanie Boga poznając Jego istotę) i subiektywny cel ostateczny w rozkwicie (akt supremacji)²². Cele te w sposób szczególny – mając na myśli osiągnięcie szczęścia w Bogu – eksponowane są w refleksji Hildebranda, zwłaszcza na poziomie etycznym i społecznym. I to właśnie z tej tradycji, autor wskazuje na religię chrześcijańską i Kościół katolicki jako wspólnotę będącą wzorem przekazywania wartości w szeroko rozumiane życie społeczne.

Najlepszym przykładem, który może zobrazować powyższą tezę jest stanowisko tegoż filozofa, zawarte w jego jednym z najważniejszych dzieł – *Metafizyce wspólnoty*. Wskazując na wartości i pewną hierarchię miejsc, które mogą być właściwym *toposem* przekazywania tych wartości, w pierwszej kolejności ukazuje Kościół katolicki. Od strony teologicznej ważnym jest to, że źródłem jedności etycznej i moralnej członków wyznających religię katolicką jest Jezus Chrystus. Hildebrand zaznacza to pisząc, że „wzniosłość zakresu treściowego Kościoła w jego charakterze *Corpus Christi Mysticum* jest [...] źródłem

²¹ Por. J. Merecki, *Pojęcie wyboru podstawowego we współczesnej etyce (Jacques Maritain, Dietrich von Hildebrand, Josef Fuchs)*, „Roczniki Filozoficzne” 2 (1994), s. 111-113.

²² Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, przekł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 228-229.

jego absolutnego pierwszeństwa[...]”²³. Tak jednak przedstawiona perspektywa teologiczna otwiera przestrzeń etyczną i aksjologiczną, w ocenie Hildebranda, lecz zupełnie odmienną, niż w stosunku do innych prądów humanistycznych, w tym także nurtów filozofii. Zaznacza on bowiem, że ugruntowana jedność o charakterze teologicznym, wpływa na jedność etyczną. Ta jedność bowiem wynika nie tylko z jednolitego przekazu związanego z treścią nauczania Kościoła w kwestiach związanych z życiem etycznym czy moralnym. W opinii niemieckiego fenomenologa, jedność ta zobowiązuje na sposób moralny do przekazu przez wierzących tych wartości zarówno w tzw. kręgu wewnętrznym, ale także i kręgu zewnętrznym. Człowiek wierzący (a zatem więcej niż religijny) jest wezwany do tego, aby dawał świadectwo życia wartościami, które wynikają z prawd religii chrześcijańskiej. Kościół także – pisze Hildebrand – „oznacza wreszcie najwyższe obiektywne dobro dla osoby [...]. Dopiero on <konsekuje> całe życie – nadaje wszystkim innym obiektywnym dobrom dla osoby ostateczną godność i ostateczny blask”²⁴. Religia chrześcijańska zatem w samym swoim rdzeniu (tzw. DNA) ma wpisany cel etyczny – przekazywanie wartości zbudowanych wokół kategorii dobra, prawdy i piękna.

W kontekście refleksji Hildebranda na temat znaczenia religii chrześcijańskiej dla rozwoju etyki normatywnej, powinno się także zwrócić uwagę na kwestię odpowiedzialnego podejścia do krytyki współczesnej sytuacji Kościoła katolickiego. Najczęściej celem dyskusji o trudnych momentach wspólnoty chrześcijańskiej jest nie wzmocnienie etyczne i moralne Kościoła, lecz chęć jego osłabienia. Hildebrand natomiast krytykę próbuje zamienić na dialog, którego treścią są wartości, które współcześnie poprzez różne czynniki zewnętrzne i wewnętrzne, są

²³ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 2012, s. 302.

²⁴ Tamże, s. 305.

osłabione. Kreśli natomiast – w sposób ciekawy – perspektywę i zadania, jakie stoją przed filozofią i tymi, którzy filozofię uprawiają. Zaznacza bowiem, że „właściwa odpowiedź filozofa katolickiego doby obecnej – gdy pragnie on uzupełnić doniosłe prawdy zdobyte w przeszłości o dalsze poprawki, rozróżnienia i intuicje – wymaga odeń organicznego i pełnego szacunku kontaktu z wielkimi Intuicjami filozofii tradycyjnej, a jednocześnie – stałej konfrontacji z pełnią bytu”²⁵. Autor zatem podpowiada, aby ruchy filozoficzne „sympatyzujące” z chrześcijaństwem, stały się jego rozumowym podparciem przy próbie oddalenia błędów, które zapewne i w samym Kościele mają miejsce.

4.2. Funkcja socjalizacyjna

Inne, równie ważne, stanowisko w sprawie znaczenia religii chrześcijańskiej wobec życia społecznego kreuje nieżyjący już współczesny brytyjski konserwatysta Roger Scruton. Można powiedzieć, iż dostrzegął on w religii, funkcję socjalizacyjną, a nawet społeczno-twórczą. W książce dotyczącej współczesnego rozumienia, ale także stanu kultury na gruncie Europy zachodniej podkreśla on bowiem, że rdzeniem każdej kultury jest religia. Oznacza to bowiem – w jego ujęciu – iż człowiek w sposób naturalny gromadzi się przy drugim człowieku właśnie dzięki istnieniu religii i wiary w Boga. Autor zaznacza, że religia gromadzi ludzi w konkretnym miejscu. Dzięki temu ludzie tworząc wspólnotę, czują się zjednoczeni nie tylko wokół konkretnego kultu czy rytu, ale także tworzą swoistą społeczność. Jednocześnie Scruton zakłada – zgodnie zresztą z „doktryną” konserwatyzmu – iż ludzie tęsknią za trwałymi wspólnotami. Trwałość zaś wspólnoty religijnej jest możliwa tylko dzięki

²⁵ D. von Hildebrand, *Koń Trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w Kościele katolickim*, przekł. J. Wocial, Warszawa 2000, s. 55.

pewnej spójności związanej z wartościami etycznymi²⁶. Wpływa to także na relacje międzyludzkie, gdyż w przypadku etyki heteronormatywnej, podmiotem „oceniającym” jest Bóg, nie zaś tylko człowiek, tak jak w przypadku koncepcji etyki autonomicznej.

Powinno się zatem zadać pytanie, czy – a jeśli tak – to jaką rolę Scruton, będąc przedstawicielem współczesnego konserwatyizmu, przypisuje religii chrześcijańskiej, właśnie w kontekście społecznym? Szukając odpowiedzi na tak postawione pytanie, ponownie warto oddać głos samemu autorowi, który zestawiając ze sobą religię muzułmańską z chrześcijaństwem, w taki oto sposób opisuje zarazem dziedzictwo, jak i wyzwania stojące przed religią chrześcijańską. Pisze on bowiem, że „charakterystyczne dla chrześcijaństwa jest jednak także to, że jego wyznawcy przepraszają za krucjaty, biorąc na siebie winy popełnione przez współwiernych i szukając przebaczenia u tych, których skrzywdziła ich wiara. Chrześcijaństwo zawiera w sobie ideę rozwiązania politycznego, które przedstawia Ajschylos w *Orestei*: zerwania łańcucha zemsty i zawarcia pokoju na drodze pojednania”²⁷. Myśliciel ten – z perspektywy społecznej – kreuje dwa ważne zadania społeczne, które stoją przed współczesnym chrześcijaństwem i wyznawcami tej religii. Pierwszym z nich jest umacnianie wartości przebaczenia jako kategorii społecznej. Idea ta w kręgach filozoficznych nie jest tak mocno wyeksponowana. Scruton jednak stawia tezę, że to właśnie ta wartość promowana przez religię chrześcijańską może przybliżyć świat do pokoju. Autor nie jest oczywiście utopistą i nie zakłada, iż pokój buduje się tylko i wyłącznie na słownych deklaracjach oraz gestach. I tutaj pojawia się drugie zadanie społeczne, powiązane z pierwszym – dbanie

²⁶ Por. R. Scruton, *Modern Culture*, New York 2006, rozdz. Culture and Cult (ebook).

²⁷ R. Scruton, *Zachód i cała reszta*, przekł. T. Bieroń, Warszawa 2015, s. 42.

o autentyczność w relacjach międzyludzkich. Można powiedzieć, że Scruton osadza kwestie relacji międzyludzkich w ujęciu religii chrześcijańskiej między metafizyką a etyką. Jak pokazuje jeden z badaczy jego myśli religijnej, James Bryson, dla tego brytyjskiego nosiciela tradycji, z perspektywy antropologii i etyki jest ważne to, że człowiek w chrześcijaństwie zarówno w odniesieniu do Boga, jak i drugiego człowieka jest podmiotem tej relacji. Podmiotowość ta umożliwia realne i autentyczne spotkanie zarówno z *sacrum*, jak również z drugą osobą. Poprzez to, że Bóg daje się poznać człowiekowi, człowiek otwiera się także na innych, bo poznał, czym jest realne dobro²⁸. Zaś autentyzm w chrześcijaństwie jest możliwy, gdyż – idąc za myślą Scrutona – to właśnie ta religia jest zbudowana na autentyzmie etycznym, którego wzorem jest Chrystus. Afirmacja chrześcijaństwa nie jest przecież zbudowana na nakazie, lecz na miłości, która swoje *apogeum* przeżyła dzięki śmierci samego Boga na krzyżu²⁹.

To społeczne „uwikłanie” – w sensie pozytywnym – religii chrześcijańskiej w ujęciu Scrutona ma oczywiście o wiele szersze *spectrum*. Tutaj warto także zasygnalizować, jak się wydaje, dość realne stanowisko w sprawie relacji między religią a polityką. Scruton zakłada bowiem, że polityki nie można uprawiać, gdy „udaje się”, że ani religia, ani ludzie religijni i ludzie wierzący nie istnieją w społeczeństwie. Polityka zatem jest przestrzenią, w której należy zaakceptować taki stan rzeczy, w którym stan przekonań religijnych ma swoje odbicie w stanie przekonań społeczeństwa w ogóle, co zaś przekłada się na pewne oczekiwania względem stanowionego prawa³⁰. Uwaga ta jest o tyle ciekawa, że współcześnie dąży się do tego, aby w ramach debaty publicznej umniejszać głos tych, którzy wypowiadają się

²⁸ Por. J. Bryson, *The Religious Philosophy of Roger Scruton*, London 2016, s. 39.

²⁹ Por. tamże, s. 41-42.

³⁰ Por. R. Scruton, *The Meaning of Conservatism*, 2007, s. 158.

jako grupa wyznaniowa. Problem ten szczególnie widoczny jest w krajach, w których demokracja rozwija się na sposób liberalny. Roger Scruton jednak stawia wyraźną tezę, iż w świecie polityki, nie można na sposób racjonalny, pomijając przestrzeni związanej z religią.

5. Podsumowanie

Czy religia chrześcijańska jest jeszcze światu potrzebna? To pytanie zapewne wybrzmiewa przy różnych okazjach coraz częściej, zwłaszcza w środkach społecznego przekazu. Przedstawiony artykuł – z perspektywy filozofii religii i filozofii kultury – w ujęciu konserwatywnym daje możliwość, aby na postawione pytanie odpowiedzieć na sposób pozytywny. Zarówno od strony aksjologicznej, jak i strony społecznej, chrześcijaństwo wzbogaca cywilizację i człowieka. Trudno jednak uniknąć twierdzenia, iż chrześcijaństwo to religia „wymagająca”, gdyż w zestawieniu z kulturą liberalną, neopragmatyczną i postmodernistyczną, patrzy na szczęście człowieka przez pryzmat wartości trwałych; nie nawiązuje do przyjemności krócej czy dłużej trwających. Artykuł ten jednak może być zaczątkiem pewnej dyskusji i polemiki z przedstawicielami nurtów filozofii odmiennych od szeroko pojętego konserwatyizmu, by móc ukazać pewne zarzuty tychże kierunków w stosunku do chrześcijaństwa (od strony antropologicznej, etycznej, kulturowej i społecznej), a także aby z tymi zarzutami się zmierzyć. Cel artykułu został zrealizowany; jednak istnieje nadzieja, że wątek ten będzie pogłębiany od strony analizy treści.

On the functions of religion on the example of Christianity in contemporary conservative thought. A reflection on the borderline of the philosophy of religion and philosophy of culture

Summary

There are at least two reasons why the topic of the function of the Christian religion should be addressed in society. The first is the broadly understood domination of neo-pragmatism and postmodernism in philosophical and social thinking; the second one is related to the social reception of the Christian religion, which, due to various circumstances, is fundamentally different from the reality connected not only with theological nature, but also with the community aspect. The aim of this article is to present selected functions of the Christian religion from a conservative perspective, especially from an axiological and socio-creative perspective.

Keywords: philosophy of religion, philosophy of culture, Christianity, conservatism, Hildebrand, Scruton

Bibliografia:

Bryson J., *The Religious Philosophy of Roger Scruton*, London 2016.

Daszkiewicz W., *Religia jako nośnik cywilizacji*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 3 (2017), s. 7-24.

Dworkin R., *Religia bez Boga*, przekł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014.

Hildebrand von D., *Koń Trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w Kościele katolickim*, przekł. J. Wocial, Warszawa 2000.

Hildebrand von D., *Metafizyka wspólnoty*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 2012.

- Hildebrand von D., *Wobec wartości*, przekł. E. Seredyńska, Poznań 1982.
- Hörcher F., *A Political Philosophy of Conservatism. Prudence, Moderation and Tradition*, Great Britain 2020.
- Kłoczowski J.A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004.
- Kościelniak K., *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2006.
- Kowalczyk S., *Filozofia kultury*, Lublin 1996.
- Kulbat W., *Opinia publiczna a Kościół*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 13 (2004), s. 115-125.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnót*, przekł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Maritain J., *Drogami kłęski*, przekł. Cz. Miłosz, Warszawa 2018.
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, przekł. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
- Merecki J., *Pojęcie wyboru podstawowego we współczesnej etyce (Jacques Maritain, Dietrich von Hildebrand, Josef Fuchs)*, „Roczniki Filozoficzne”, 2 (1994), s. 107-126.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, przekł. L. Staff, Kraków 2003.
- Pichola E.A., *Realizm fenomenologiczny Dietricha von Hildebranda wobec realizmu metafizycznego św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny”, 6 (2017), s. 121-132.
- Rodríguez R.R., *Nietzsche's Critique of Religion: A Liberationist Perspective*, „Theological Studies”, 4 (2014), s. 863-889.
- Rorty R., Vattimo G., *The Future of Religion*, New York 2005.
- Scruton R., *Modern Culture*, New York 2006.
- Scruton R., *The Meaning of Conservatism*, 2007.
- Scruton R., *Zachód i cała reszta*, przekł. T. Bieroń, Warszawa 2015.
- Semplici S., *The 'public' role of religion as sincerity*, „Philosophy & Social Criticism”, 36 (2010), s. 61-65.

Wójcik B., *Koniec religii, śmierć Boga i przygodna wspólnota. Hegel, Malabou, Žižek*, „Praktyka Teoretyczna”, 2 (2018), s.53-84.