

## **Chesterton jako teolog polityczny**

### Chesterton as a Political Theologian

**Abstract:**

Gilbert K. Chesterton is known primarily as an apologist of Christianity and the author of crime novels about a priest-detective. He was also a prolific journalist and essayist. In his books, he touched upon current and timeless political problems. The article describes his political thought in the context of the debate on political theology as one of its approaches. In the context of political thought, the text describes the two most important concepts in Chesterton's texts: heresy and orthodoxy.

**Keywords:** Gilbert K. Chesterton, heresy, *homo religiosus*, orthodoxy, political theology

**Słowa kluczowe:** Gilbert K. Chesterton, herezja, *homo religiosus*, ortodoksja, teologia polityczna

Każdy prawdziwy filozof w swej refleksji mierzy się z tym, co dla naszej egzystencji fundamentalne, a mianowicie z kwestią „świata”, „człowieka”, wreszcie samego „Boga”. Jednym z takich myślicieli był Gilbert Keith Chesterton<sup>1</sup> – dwudziestowieczny „człowiek renesansu”. Był on wielkim koneserem życia, prawdziwie „Bożym szaleńcem”, pełnym radości i spokoju ducha. W swych dziełach Chesterton nie prowadzi typowo akademickiego wykładu. Bardzo głębokie i poważne refleksje nie tworzą uporządkowanej teorii. Podaje zazwyczaj kilka przykładów z życia, będących często wysublimowanym paradoksem. Jako erudyta powołuje się na fakty bądź cytuje przeróżne dzieła, nie podając ich źródeł, korzystając jedynie ze skarbca swej pamięci. Zakres jego zainteresowań dotyczy dosłownie wszystkiego. Nawet jeśli konkretna książka jest poświęcona jednemu zagadnieniu, porusza on w niej zazwyczaj ogromną masę różnych

---

<sup>1</sup> Gilbert K. Chesterton (1874–1936) – angielski pisarz, poeta, dziennikarz i eseista. Jak sam twierdził (w *Autobiografii*), miał korzenie szkockie, czego wyrazem było drugie imię – Keith. Współpracował z wieloma czasopismami, w niektórych prowadził stałe rubryki.



ubocznych kwestii. Był, można powiedzieć, filozofem kompletnym, a jego filozofia była całościowa. Nie stworzył własnego systemu, lecz dziedzicząc różne, przedstawił swój ogląd rzeczywistości, poczynając od kwestii metafizycznych i antropologicznych, a na historiozoficznych i politycznych kończąc. Według francuskiego neotomisty Étienne'a Gilsona „był jednym z najgłębszych myślicieli, jacy kiedykolwiek istnieli, był myślicielem głębokim, ponieważ miał rację, i nic nie mógł na to poradzić, że miał rację” (Jaklewicz, 2013).

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie myśli politycznej Gilberta Chestertona jako teologii politycznej. Myśl tego angielskiego pisarza nie jest ukazywana w tym kontekście. Najpierw przedstawię debatę na temat pojęcia teologii politycznej, by potem omówić nowatorskie ujęcie teologii politycznej przez Chestertona jako opisu rzeczywistości, także politycznej, za pomocą ortodoksyjnego języka teologii katolickiej. W drugiej części artykułu przeanalizuję dwa najbardziej fundamentalne pojęcia jego myśli: pojęcie herezji i ortodoksji.

## Pojęcie teologii politycznej

Pojęcie teologii politycznej zyskało na popularności w XX wieku. Próba zbadania związków między polityką i teologią wynika z doniosłości obu dziedzin i ich wzajemnych relacji, które ukształtowały się na przestrzeni dziejów. Jak pisze Zbigniew Stawrowski: „refleksja nad polityką, jeśli nie chce poruszać się wyłącznie po powierzchni zjawisk, musi sięgnąć jak najgłębiej, uwzględniając tym samym również perspektywę teologiczną, religijną czy metafizyczną” (Stawrowski, 2018, s. 73–84). Człowiek jest zarówno *homo politicus*, jak i *homo religiosus*. Wzajemne zależności i inspiracje religii i polityki to nie przypadek historii. Teologia polityczna opiera się na integralnej wizji człowieka, uznaje integralność obu sfer (Karłowicz, Cichocki, 2003–2004, s. 3). Dla ludzi wierzących zasadne jest zatem pytanie o wzajemne relacje tych dwóch wymiarów. W wyniku sekularyzacji religia została sztucznie usunięta z dziedziny politycznej, dlatego powróciła ze zdwojoną mocą w postaci różnych teorii zwanych „teologią polityczną”. Nowożytność sprowadziła politykę do sprawy czysto technicznej, patrząc na nią zgodnie ze swoim paradygmatem jako na coś, co kręci się wokół człowieka znajdującego się w centrum rzeczywistości (Karłowicz, Cichocki, 2003–2004, s. 3). Teologia polityczna jest w swych podstawach antynowożytna i być może dlatego zrozumienie jej logiki jest dla współczesnego człowieka trudnym wyzwaniem.

Mówiąc o teologii politycznej, nie sposób ominąć pytania o samą teologię, która etymologicznie oznacza: „mówienie o Bogu” (Mazurkiewicz, 2017, s. 149), albo raczej: „rozumne mówienie o Bogu”. Ma ona dwojake źródło: Boże Objawienie i ludzki rozum. Bóg objawił się ludziom, objawił, Kim jest, i wskazał jednocześnie, jak człowiek



powinien żyć (Stawrowski, 2018). Prawo moralne dane przez Stwórcę jest podstawą wszelkiego namysłu teologicznego nad polityką. Teologia ma też drugie źródło poznania – jest nim rozum ludzki. To filozofowie, posługując się rozumem, stworzyli, wynaleźli i wypracowali narzędzia racjonalnej refleksji teologicznej (Stawrowski, 2018). W takim ujęciu pierwszymi teologami naturalnymi byli starożytni greccy miłośnicy mądrości. „To, co nazywamy filozofią pierwszą – metafizyką, można równie dobrze nazwać teologią naturalną – docieraniem do tego, kim jest w swej istocie Bóg, ale nie za pomocą danego i zapisanego w kulturze przekazu [...] ale bezpośrednio za pomocą naturalnego światła rozumu” (Stawrowski, 2018).

Za pierwszego teologa naturalnego, a jednocześnie teologa politycznego w takim rozumieniu można uznać Platona, który przedstawiając swoją wizję idealnego państwa w dziele *Politeia*, pisał: „w żadnym wypadku nie powinien zajmować się polityką i kierować państwem ten, kto prawdziwej wiedzy o Bogu nie posiadał, kto nie jest pełen bożego ducha i o poznanie spraw boskich nie zabiega najusilniej” (Platon, 2009, 966d). Teologię polityczną i filozofię polityczną łączy zatem krytyka wymazywania z refleksji nad polityką tego, co najistotniejsze. Dyscypliny te są zgodne co do tego, że spór o sprawiedliwą władzę, najlepszy ład i wieczny pokój są kwestiami fundamentalnymi (Meier, 2003–2004, s. 183). Wymiar religijny musi być w pewien sposób obecny w rzeczywistości społecznej. Może być reprezentowany, parodiowany bądź przemilczany i wykluczany (co samo z siebie nie usuwa go z tej rzeczywistości) (Karłowicz, Cichocki, 2003–2004, s. 3).

Teologia polityczna za swoje pierwsze zadanie stawia cel „dostrzeżenia ścisłego związku między tym, jak rozumiemy naszego Boga, oraz tym, jak wygląda nasze życie, w tym także kształt naszej wspólnoty politycznej” (Stawrowski, 2018). Hegel pisał: „naród, który ma niewłaściwe pojęcie Boga, ma również niedobre państwo, niedobry rząd, niedobre prawa” (Hegel, 2006, s. 245). Czy Kościół musi zatem angażować się w politykę? Z całą pewnością nie. To, co dla Kościoła najistotniejsze, to porządek zbawienia, a polityka do zbawienia nie jest koniecznie potrzebna. Dla ludzi Kościoła polityka może być jedynie dodatkowym tłem dla jego celów; czasami tłem, które pomaga, czasami – które przeszkadza, a czasami – z którym się walczy. Świadczą o tym liczne przykłady z Pisma Świętego, jak choćby wypowiedzi Jezusa: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18, 33–38), „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 15–22; Mk 12, 13–17; Łk 20, 20–26), czy wreszcie stwierdzenie św. Pawła: „Každy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga” (Rz 13, 1–7). Wydaje się jednak, że to właśnie te z pozoru apolityczne fragmenty otwierają refleksję polityczną w głębi chrześcijaństwa i ukazują teologiczny wymiar polityczności i władzy na ziemi.



Czy można zatem dowiedzieć się z Objawienia Bożego, w jaki sposób zbudować doczesne Królestwo Boże? Chrześcijański namysł nad polityką ma charakter apofatyczny, negatywny. Teologia mówi nam, czego jako chrześcijanie powinniśmy w sferze politycznej unikać, *wydaje się*, że nie formułuje żadnych pozytywnych treści (Stawrowski, 2018)<sup>2</sup>. Jedynym nakazem jest miłowanie bliźniego, a miłość z natury może posługiwać się wielorakimi środkami pochodzącymi z twórczości człowieka. Miłość jest przykazaniem Nowego Zakonu. Nie stawia ona granic, lecz w swej nieskończoności stawia ludzkiemu sumieniu pytania: czy coś mogę jeszcze uczynić? czy moje postępowanie jest wystarczające? Toteż Kościół nigdy nie nakazywał uznania przez państwo Objawienia, lecz w swej refleksji politycznej odwoływał się do natury i do rozumu (Benedykt XVI, 2006). Chrześcijaństwo pozostawia pole dla rozumnej refleksji, a w przypadku spraw politycznych głęboko nawet do niej zachęca. Teologia polityczna ustępuje w porządku doczesnym filozofii politycznej (Stawrowski, 2018).

Jak twierdzi Heinrich Meier, filozofia polityki i teologia polityczna rozchodzą się w miejscu źródła refleksji. Filozofia poszukuje pewności na gruncie ludzkiej mądrości, teologia w Bożym Objawieniu. W takim ujęciu teologia polityczna od początku neguje możliwość racjonalnego uzasadnienia sposobu życia, ponieważ jest całkowicie posłuszna dogmatom wiary (Meier, 2003–2004, s. 183). Natomiast odmienne jest stanowisko Stawrowskiego, który tego konfliktu tak ostro nie postrzega, przeciwnie, uznaje rozum i wiarę, porządek boski i ludzki za komplementarne dla integralnego życia człowieka. Wiara ma to samo źródło co rozum, a jest nim *Logos*. Wynika z tego, że katolicyzm nosi w sobie ogromną racjonalizację wiary i teologii (Jan Paweł II, 1998).

Pojęcie teologii politycznej bywa także używane w kontekstach nieortodoksyjnych. Współczesna zsekularyzowana polityka to zaburzenie harmonii między porządkiem boskim i ludzkim, to kolejna hybryda ceszaropapizmu, kultu państwa absolutnego, złamanie pierwszego przykazania. W takim to właśnie znaczeniu padają słynne słowa Carla Schmitta: „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne” (Schmitt, 2000, s. 60)<sup>3</sup>. Wszystko jest polityczne, w tym i religia; a skoro polityka jest bogiem, państwo zatrudnia teologów do własnych celów. Religia jest tu wsparciem polityki i sługą władzy. Takie ujęcie teologii politycznej Johann Baptista Metz nazywa „starą teologią polityczną”. Chrześcijanin w tym momencie musi przyznać, że potraktowanie politycznego punktu widzenia jako absolutnego

---

<sup>2</sup> Chrześcijanie posiadali jeszcze jedną wyjątkowość, która stawiała ich w kontrze do władzy, co zbliżało ich do filozofów (*vide* Sokrates). Dla nich bowiem nigdy absolutną instancją nie jest władza, czy nawet dobro wspólnoty politycznej, lecz tylko i wyłącznie Boża Wola.

<sup>3</sup> Odwrotnym sposobem myślenia jest filozofia Erica Voegelina, amerykańskiego filozofa pochodzenia niemieckiego, który badał, w jaki sposób religia i jej symbole oraz mity kształtowały i kształtują sferę polityczną i państwową, nie poddając się laicyzacji.



i najważniejszego jest niebezpieczne, jest bezpodstawnym uroszczeniem (Stawrowski, 2018). Stanowisko Schmitta jest jednak wyjątkowe, ponieważ teologią polityczną nazywa on również takie teorie polityczne, które wprost zwalczają otwarcie się na wymiar transcendencji (Meier, 2003–2004, s. 181). Zapożyczony i zsekularyzowany język teologii odgrywa niebagatelną rolę w każdej ideologii. Według Metza w „starej teologii politycznej” nadużywa się Ewangelii do usprawiedliwienia porządku politycznego (jest to zatem jakaś forma cesaropapizmu) (Mazurkiewicz, 2017, s. 161).

Jako sprzeciw wobec starego nurtu powstała tzw. nowa teologia polityczna. Za jej twórcę uważa się właśnie Metza. Jak twierdzi Piotr Mazurkiewicz: „Metz wysuwa zarzut wobec współczesnej teologii, że ulegając wpływom oświecenia, sprywatyzowała wiarę. Postuluje zatem korekturę prywatystycznej i indywidualistycznej interpretacji Ewangelii, a w konsekwencji upolitycznienie teologii. Nie chodzi mu przy tym jedynie o stworzenie nowej dyscypliny teologicznej, istniejącej obok innych, ale uznanie zasadniczo politycznego charakteru teologii jako takiej” (Mazurkiewicz, 2017, s. 161–162). Stara teologia polityczna służy według Metza złej ideologii. Jednak również „nowa teologia polityczna” ideologizuje wiarę. „Obie stawiają sobie zadanie wsparcia jakiegoś celu politycznego w imię konkretnej ideologii państwa i władzy, tyle że «stara» była konserwatywna, wręcz tradycjonalistyczna, «nowa» zaś jest buntownicza, czy wręcz rewolucyjna. W obu jednak przypadkach religia potraktowana jest instrumentalnie” (Mazurkiewicz, 2017, s. 161–162). Nurt ten przyczynił się do powstania *teologii wyzwolenia*, którą Kościół oficjalnie potępił. Według teologów wyzwolenia Kościół ma się stać reprezentantem biednych, uciśnionych czy dyskryminowanych w walce społecznej, a misję wyzwolenia danych grup należy uznać za misję zbawienia ludzkości<sup>4</sup>. Takie rozumienie teologii również ma charakter czysto apofatyczny. Nurt ten ma jedynie na celu zwalczanie wszelkich form opresji i zniewolenia ludzkości (Mazurkiewicz, 2017, s. 164).

Jak podsumowuje Mazurkiewicz, w przypadku zarówno „starej teologii politycznej”, jak i „nowej teologii politycznej” mamy tak naprawdę do czynienia z dwoma nurtami tego samego błędnego myślenia, które prowadzi do ideologizacji wiary (Mazurkiewicz, 2017, s. 165). Kością niezgody między katolickim stylem uprawiania teologii politycznej a stylami gnostyckimi jest eschatologia. Według niego zarówno stara, jak i nowa teologia polityczna dopatrują się możliwości uobecnienia Królestwa Bożego w świecie doczesnym. Wszelkie kompromisy ze światem (czy to z władzą, czy to z ludem) uważane są zatem za zdradę Ewangelii (Mazurkiewicz, 2017, s. 170).

---

<sup>4</sup> „Dzięki nowemu wysiłkowi intelektualnemu teologia świadoma swojego społecznego uwarunkowania ma stać się teorią zmiany społecznej, a Kościół instytucją społecznej emancypacji” (Mazurkiewicz, 2017, s. 163).



Odpowiedzią Kościoła katolickiego na wszelkie próby upolitycznienia teologii (w których prymat ma polityka, program społeczny, a nie Ewangelia) jest nauczanie społeczne Kościoła (NSK). W przeciwieństwie do niektórych nurtów teologii politycznej, również w przeciwieństwie do stanowiska Heinricha Meiera, wykorzystuje ono jako inspirację nie tylko teologię, lecz także filozofię i przeróżne nauki społeczne, które mogą stanowić pewne uzupełnienie wobec Objawienia Chrystusowego (przekonanie Kościoła opiera się na stwierdzeniu braku sprzeczności między wiarą a rozumem). NSK pozostaje zawsze otwarte na nowe problemy człowieka. Mimo to nie należy do ideologii czy nauk filozoficznych, lecz właśnie do dziedziny teologii jako takiej, zwłaszcza teologii moralnej (Jan Paweł II, 1987, 41). Ma to doniosłe znaczenie dla rozumienia teologii politycznej w ujęciu katolickim. Nie jest ona i nigdy być nie może żadnym projektem rajy na ziemi. Objawienie Boże może inspirować myślicieli, lecz wyłącza politykę z dziedziny dogmatyki. NSK jest namysłem etycznym nad tym, co dobre i złe w życiu społecznym, a za jedyny program pozytywny uznaje miłość jako cnotę twórczą i wystarczającą<sup>5</sup>. Kościół katolicki od wieków odrzuca wszelkie formy cesaropapizmu, absolutyzacji wymiaru politycznego. NSK jest zatem również kolejnym środkiem ewangelizacji, głoszenia Dobrej Nowiny, który służy integralnemu wyzwoleniu człowieka nie tylko z ludzkiej niewoli, lecz przede wszystkim z niewoli duchowej, z niewoli grzechu (Mazurkiewicz, 2017).

Ortodoksyjna teologia polityczna ma cechy teologii właściwej: musi być narzędziem służącym osiągnięciu zbawienia przez człowieka, musi uczyć miłości do Chrystusa, do Kościoła, musi być przeniknięta myśleniem eschatologicznym, tj. stawiać w centrum swych rozważań sprawy ostateczne, musi być podparta osobistą relacją z Bogiem (Mazurkiewicz, 2017, s. 172)<sup>6</sup>.

\*

Przyjmując teologię polityczną jako naukę uprawianą na gruncie ortodoksji katolickiej, możemy określić sposób uprawiania tej refleksji przez Gilberta Chestertona, ukazując także nowość, jaką wprowadził ów myśliciel do owej dyscypliny. Na przestrzeni lat i kolejnych nawróceń teologia polityczna *Apostoła Zdrowego Rozsądku* zmieniała swoje oblicze i akcentowała inne kwestie, zachowując przy tym swój ortodoksyjny charakter.

<sup>5</sup> J. B. Metz dodaje do NSK istotną kwestię – poznanie poprzez *praxis*. Doświadczenie uciśnionych czy biednych jest dla Kościoła wiążące w nauczaniu społecznym, lecz w przeciwieństwie do nowych nurtów teologii politycznej nie jest ono absolutyzowane (Mazurkiewicz, 2017, s. 176).

<sup>6</sup> Hasłem polskiego środowiska intelektualnego „Teologii Politycznej” jest: „spojrzeć na sprawy polityczne z perspektywy spraw ostatecznych”. Takie rozumienie teologii politycznej można nazwać eschatologią polityczną.



Chesterton rozpoczyna pracę jako teolog naturalny, jako ten, który światłem rozumu, także w refleksji nad polityką, poznaje Boga. Od samego początku wie bowiem, że bez uwzględnienia wymiaru religijnego nie da się zgłębić rzeczywistości. Religia jest dla niego filozofią życia, rzeczy Boskie są zatem w jego myśli tym, co najistotniejsze i fundamentalne. Większość swoich rozważań rozpoczyna od racjonalnego uzasadnienia moralnych zasad wiary. Rozum dla Chestertona jest darem od Boga. Dlatego Objawienie Boże stanowi inspirację dla jego wcześniejszych tekstów politycznych skupionych głównie na zwalczaniu różnych herezji. Zainspirowany wiarą, swoją myśl uzasadnia racjonalnie, nie wykorzystując do tego Ewangelii; stąd decyzja o odejściu od anglikanizmu jako instrumentu władzy państwowej na łono uniwersalizmu katolickiego. W sprawach doczesnych posługuje się jedynie filozofią. Tworząc unikalną koncepcję gospodarczą – dystrybucję własności – nie postrzega jej jako leku na całe zło, lecz jako moralną odnowę społeczeństwa i indywidualny chrześcijański styl życia. Tak samo można określić jego republikanizm. Z biegiem lat jego „mówienie o Bogu” coraz mocniej staje się środkiem ewangelizacji. Od chrystianizacji doczesności powoli przechodzi do spraw ostatecznych.

## Herezja

Herezja to obok ortodoksji najważniejsze pojęcie w teologii politycznej Chestertona. Etymologicznie herezja (gr. αἵρεσις – *hairesis*) oznacza „wybierać”. Heretyk to ktoś, kto wybiera sobie z prawdy to, co mu się podoba, zamiast przyjąć ją całą. W języku Chestertona słowo to odnosi się do każdego fałszywego proroka – każdego, kto się myli, głosi rzeczy niebezpieczne, głosi błędy rozumowe. Heretyk jest zatem osobą, która ma wielce określony, wielce spójny, ale i wielce błędny światopogląd (Chesterton, 2004a, s. 18). Istotą herezji stanowi błąd *pars pro toto*. Heretyk jest kimś, kto wybiera z całej symfonii Prawdy jeden dogmat, następnie walczy tym dogmatem przeciw innym dogmatom, wreszcie jest głęboko przekonany, że nikt nie zakwestionuje nieomyślności tej prawdy (Chesterton, 2013b, s. 21), lecz okazuje się, że ona bez pozostałych prawd upada. Wystarczy spojrzeć na ideologie ubiegłego wieku. Socjalizm słusznie podkreśla równość ludzi, lecz walczy tym hasłem przeciwko wolności czy własności. Liberalizm słusznie mówi o wolności, lecz głosi przy tym pochwałę egoizmu, a ekologizm, słusznie chcąc chronić środowisko, nie uwzględnia przy tym hierarchii i celowości stworzenia. Herezja zatem nie jest tylko prostym fałszem. To częśćka prawdy, która przesłania inne jej części (Chesterton, 2016b, s. 288).

Najgroźniejszym przestępcą według Chestertona jest właśnie heretyk, będący wykształconym intelektualistą (Chesterton, 2008a, s. 48). „Nowoczesny świat twierdzi, że nie należy karać heretyków. A ja wątpię, czy mamy prawo karać kogokolwiek prócz



heretyków!” (Chesterton, 2008a, s. 48–49). Dzisiaj heretycy – zauważa – szczycą się tym, że są heretykami. Na dobrą sprawę wszyscy poważni heretycy znani z dziejów byli przekonani o tym, że to oni właśnie wyznają ortodoksję, dziś jest inaczej. Normalny człowiek, gdyby stwierdził, że jest heretykiem, powinien tym samym powiedzieć, że jest niespełna rozumu, wszak nie jest to żaden powód do dumy. W dekadentkim średniowieczu wysyłano filozofów o innym poglądzie na świat na stos i nie było to czymś dobrym, lecz, jak głęboko jest przekonany *Mistrz Paradoksów*, jeszcze gorsza jest współczesna arcyherezja – stwierdzenie, że poglądy są w ogóle nieważne, nieistotne (Chesterton, 2004a, s. 7–8). Wolna myśl praktycznie dziś nie istnieje, gdyż zanegowała sama siebie (Chesterton, 2004b, s. 60). Świat uznał, że nie zna odpowiedzi na fundamentalne pytania i jedyne, co może zrobić, to ustawić kilka zakazów w miejscach, gdzie człowiek naprawdę może się skrzywdzić. Uznano, że nie należy rozstrzygać tego, co jest dobre, lecz należy uznać za dobre to, że o tym nie rozstrzygamy (Chesterton, 2004a, s. 28). Chesterton skonstatuje: ciągła zmiana kierunku to rzecz prymitywna, gdyż najprostsza. Osiągnięcie wyznaczonego celu to rzecz z kolei doniosła, choć niezwykle trudna (Chesterton, 2008b, s. 11).

Większość herezji powstaje jako reakcja na inną herezję (jak choćby nazizm, który był skierowany przeciwko komunizmowi). Współcześni heretycy nie znaleźliby przyjaciół w wieku ubiegłym, gdyż są jego odwrotnością (Chesterton, 2008b, s. 94). Herezje to mody – pasują jedynie do czasów, w których powstają. „Ludzie wciąż wymyślają nowe ideały, ponieważ nie mają odwagi zmierzyć się ze starymi. Patrzą z entuzjazmem przed siebie, ponieważ boją się obejrzeć za siebie” (Ahlquist, 2008, s. 57). Wszyscy zazwyczaj zgadzają się co do tego, co jest złe. Zgadząmy się, że biurokracja jest zła, że służba zdrowia powinna zostać zreformowana, że szkolnictwo nie przystaje do naszych czasów. A jednak równie mocno spieramy się o pożądaną cel. Potrafimy sobie wydrapać oczy w dyskusji na temat tego, co jest dobre, na temat tego, jak być powinno (Chesterton, 2013a, s. 13). W swojej książce *Co jest złe w świecie?* Chesterton zadaje jedno z najważniejszych pytań filozofii, jedno z najbardziej podstawowych egzystencjalnych pytań człowieka: *unde malum?*. Jego zdaniem, podobnie jak twierdzi Platon, zło pochodzi z niewiedzy na temat tego, co jest dobre (Chesterton, 2013a, s. 15).

Fascynacja modami wynika z braku żywego doświadczenia chrześcijaństwa. „We współczesnym świecie obserwujemy przede wszystkim niezwykle widowisko, gdy ludzie zwracają się ku nowym ideałom, bo nie spróbowali dawnych. Ludzie nie zmęczeni się chrześcijaństwem; nigdy nie doświadczyli chrześcijaństwa na tyle, by się nim zmęczyć. Nigdy nie znużyli się polityczną sprawiedliwością, znużyli się czekaniem na nią” (Chesterton, 2013a, s. 58–59).

Czystą herezją jest bigoteria, czyli gniew ludzi, którzy nie mają poglądów. To bierny opór mętnie myślących wobec idei jasnych i wyrazistych (Chesterton, 2004a, s. 276).





Ludzie bez poglądów nieustannie prześladują ten świat i ludzkość, jest im bowiem wszystko jedno. Bigoci panicznie boją się idei, które mogłyby zmienić ich życie, a to prowadzi z kolei do fanatyzmu. Idee, zwłaszcza te radykalne, rzeczywiście niosą ze sobą niebezpieczeństwo, lecz są niebezpieczne tylko dla osób bezideowych, którym nowo powstałe mody potrafią uderzyć do głowy jak wino. Bezideowość i fanatyczna ideowość to dwie strony tego samego medalu. Lekarstwem dla bigotów jest wiara (dogmaty – prawda), dla fanatyka zaś – etyka (praktyczna miłość) (Chesterton, 2004a, s. 276–280). Oddzielenie prawdy od miłości prowadzi do destrukcji tego świata. Tylko chrześcijaństwo, skonstruuje Chesterton, niesie za sobą paradoks krzyża, który prowadzi człowieka słuszną drogą. Kościół jest świadomy, że osoby o chwiejnym umyśle boją się innego światopoglądu – to problem braku mocnego zakorzenienia. Przykładowo ekumenizm może przynosić dobre owoce, gdy realizowany jest przez katolików o silnej, niezachwianej tożsamości. Jednocześnie Kościół wie, że bezideowcy nieustannie relatywizują rzeczywistość. I jest to rzeczywiście arcyherezja. Dzisiejsze pogaństwo nie utraciło religii, lecz rozum. Świat, który podważa istnienie wszystkiego, nie wyraża naukowego sceptycyzmu, tylko całkowitą nędzę (zarówno intelektualną, jak i moralną) oraz bezradność. Taki świat akceptuje wszystko, lecz niczemu nie ufa (Chesterton, 2016b, s. 103).

Katolicyzm jako jedyny pielęgnuje niezależne myślenie, jako jedyny bowiem pielęgnuje niemodne cnoty (Chesterton, 2013b, s. 140); nasza cywilizacja zmieniła się zaś w cywilizację szalonych cnót. Jest to świat pełen chrześcijańskich wartości, które z powodu odseparowania od siebie nagle oszalały (Chesterton, 2004b, s. 48). Mówiąc językiem bardziej naukowym, moglibyśmy stwierdzić, co zresztą Chesterton czyni, że nasz świat na nowo stał się pogański, ale w nieco inny sposób. Świat bardziej niż w pogaństwie pograżył się w chrześcijańskiej gnozie. Dzisiejsze neopogaństwo wciąż opiera się na chrześcijańskiej etyce cnót i grzechów, która jednak straciła swą głębię, swój sens, mówiąc mocniej – straciła kontakt z *Logosem*.

Pogaństwo to nic innego jak kult przyjemności. Nie ma możliwości powrotu do niego, ponieważ ludzie już raz w nim tkwili, a mimo to porzucili ten ideał jako niewystarczający. Problemem neopogaństwa jest to, że chrześcijaństwo jako jedyne okazało się silniejsze od „kultu Dionizosa”, przeniknęło ten kult całkowicie, a poznawszy go w pełni, zostawiło z tego kultu to, co było dobre (Chesterton, 2004a, s. 146). Dzisiejszy świat zaczerpnął wszystkie cnoty i wady z etyki cywilizacji łacińskiej i zmienił ich sens. Miłość zamienił w altruizm. Chciwość w przedsiębiorczość. Zarozumiałstwo w indywidualizm. Miłosierdzie w pobłażliwość. Sprawiedliwość w mściwość. „Nie ma sensu ignorować faktu, że moralność, która zewsząd nas otacza, jest pogańska. Chowanie głowy w piasek nie osłabi pogaństwa, za to pozbawi nas przyjemności i przewagi z nazywania go po imieniu” (Chesterton, 2014, s. 65). Pogaństwo jest trudne



do zdefiniowania, w pewnym sensie to praktyczny materializm, pozbawiony ciasnoty intelektualnej typowej dla materializmu teoretycznego. Poganin czerpie przyjemności z naturalnych sił tego świata, nie upiera się przy tym, że Boga nie ma. Raczej odpycha to pytanie od siebie, czując jakiś respekt lub lęk wobec tego tematu. Staje się biblijnym cichym wyznawcą Nieznanego Boga. Jednak pogaństwo ma jedną skazę – gdy uczynimy z natury boga, natura zwróci się przeciwko człowiekowi (Chesterton, 2016b, s. 225). Cywilizacja szalonych cnót żyje z katolickiego kapitału. Używa i zużywa prawdy przechowywane w skarbcu chrześcijaństwa, które jednak nie mogą dać nowego życia. Współcześni myśliciele nie potrafią ich nawet unieść, są one dla nich za ciężkie (Chesterton, 2013b, s. 13–14). Dziwi tym bardziej fakt, że ludzie oskarżają Kościół o pogaństwo, sami będąc w nim zakorzenieni. Pogaństwo kwitnie o wiele bujniej wszędzie tam, gdzie nie ma Kościoła (Chesterton, 2013b, s. 156). Oskarżają Kościół o skażenie, po czym uciekają do źródła skażenia. Po odrzuceniu osądu Kościoła ludzki osąd okazał się tak nieludzki, że przechodziło to ludzkie pojęcie. Odrywając się od jedynego Źródła, traci się własne (Chesterton, 2016b, s. 46)<sup>7</sup>.

## Ortodoksja

Rozważania nad ortodoksją Gilberta K. Chestertona chciałbym rozpocząć od wstępu encykliki świętego Jana Pawła II *Fides et ratio*, który wprost oddaje jedną z najważniejszych tez *Mistrza Paradoksów*: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczeplił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie” (Jan Paweł II, 1998). Jak bardzo te słowa korespondują ze słowami *Apostoła Zdrowego Rozsądku*: „Ani rozum, ani wiara nigdy nie umrą, bo ludzkość by umarła, gdyby ją pozbawić jednego albo drugiego. Najbardziej szalony mistyk przechodzi etap, kiedy używa rozumu, choćby po to, żeby znaleźć racjonalne argumenty przeciw rozumowi. Najzacieklejszy sceptyk wierzy w jakieś dogmaty, aczkolwiek w swojej zaciekłości często zapomina, że są one dogmatami, uznawszy je za fakt. Wiara i rozum w tym sensie koegzystują w wieczności. Kiedy jednak używamy słów wiara i rozum dla opisowego określenia dwóch epok historycznych, obie te epoki dzieli od naszych czasów prawie jednakowy mentalny dystans. Tak zwany wiek rozumu nie istnieje dla nas równie kompletnie, jak tak zwane wieki wiary” (Chesterton, 2014, s. 237). Kościół to pierwsza instytucja, która postanowiła pogodzić (i pogodziła) wiarę z rozumem,

---

<sup>7</sup> Islam przetrwał, ponieważ nie ruszył się ani o krok ze swoją doktryną. Protestantyzm upadł, a właściwie przetrwał instytucjonalnie, tylko dlatego, że wyrzekł się sam siebie.



mitologię z filozofią (Chesterton, 2004c, s. 170)! Stąd prosty wniosek: katolicy to jedni z ostatnich ludzi, którzy dziś rzeczywiście bronią rozumu (Chesterton, 2017, s. 201). Trzeba tu jednak wspomnieć, że Chesterton, tak jak starożytni Grecy, nie uważał wiary i rozumu za coś jedynie komplementarnego czy uzupełniającego się. Owszem, na silnym jednym skrzydle, parafrazując Papieża Polaka, można wznieść się ku kontemplacji Prawdy, ale człowiek został obdarowany dwoma skrzydłami, które stanowią w jego naturze jedność, i nie ma powodu, aby je rozdzielać, by nie korzystać z obu; nie na zasadzie posługiwania się raz rozumem, a raz wiarą, lecz na zasadzie całkowitej jedności, ponieważ zarówno wiara, jak i rozum mają jedno jedyne i to samo źródło – boski *Logos* (Stawrowski, 2018).

Dla Chestertona wiara i rozum nie są jednak równorzędne. „Nie uważam, by humanizm i religia były równorzędnymi partnerami. Sadzawka nie jest rywalem dla źródła” (Chesterton, 2013b, s. 25). Wśród zabobonów współczesności można wymienić racjonalizm, nurt ideowy, przed którym Chesterton postanowił bronić rozumu. Nurt ten, choć odwoływał się właśnie do intelektu, jak mało który był irracjonalny. W swej powieści *Kula i Krzyż* Chesterton pisał o napięciach między tymi dwoma skrzydłami, ukazując ich harmonijną naturalność i symbiozę, zadaną ludzkiej naturze przez Stwórcę. Symbolem wiary jest krzyż, rozumu – kula. Jeśli jednak kula pozbawiona jest krzyża, wtedy mamy do czynienia z racjonalistami, do których tak zwraca się jedna z postaci owej powieści: „zaczynacie od obalania krzyża, a kończycie na burzeniu wszystkiego, co umożliwi ludzicom życie na ziemi. Gdy się rozstajemy, twierdzicie, że nikt nie powinien należeć do Kościoła wbrew swojej woli. Gdy się spotykamy następnym razem, powiadacie, że nikt nie chce z własnej woli należeć do Kościoła. [...] Zaczynacie od nienawiści do tego, co irracjonalne, a w końcu nienawidzicie wszystkiego, bo wszystko jest irracjonalne” (Chesterton, 2008b, s. 13). Ortodoksja pogańska (lepszą nazwą ze względu na znaczenie, jakie Chesterton nadaje pogaństwu, będzie *ortodoksja naturalna*) trzyma się porządku tego świata, mówiąc tomistycznie – poszukuje odbicia Boga w prawie naturalnym (Besançon, 2017, s. 32). Jej owocem jest filozofia klasyczna (grecko-rzymska), dlatego tak łatwo ortodoksja chrześcijańska przyjęła ją jako narzędzie swej refleksji (Besançon, 2017, s. 67–68). Każda metafizyka jest w jakimś stopniu teologią naturalną. Za zasadne należy uznać stwierdzenie, że wszyscy ludzie mają rozległą sferę wspólną. Tę sferę wspólnej rzeczywistości nazywamy *ortodoksją*.

Odlączenie rozumu od wiary skutkuje katastrofą, przez którą przecież cierpi przede wszystkim rozum odarty ze światła oświecającego to, co mu niedostępne. „W naszych czasach filozofia i religia, czyli nasza teoria spraw ostatecznych, została wyparta mniej więcej równocześnie z dwóch sfer, którymi zwykła władać. Literaturą rządził kiedyś taki czy inny ideał. Dziś zamiast ideałów mamy apele o sztukę dla sztuki. Ideał decydował



też o polityce. Dziś mamy apele o skuteczność, co można z grubsza przełożyć jako politykę dla polityki. Przez ostatnie dwadzieścia lat ideały – czy to ideały porządku, czy wolności – smętnie i systematycznie umierają w naszych książkach, zaś ambicje dowcipu i sztuki oratorskiej więdną cichutko w naszych parlamentach. [...] Czy literatura i polityka stały się lepsze, odkąd zatrzasnęły drzwi przed moralistami i filozofami?” (Chesterton, 2004a, s. 12).

Ortodoksja, słowo również pochodzące z języka greckiego, oznacza zazwyczaj prawowierność, wierność doktrynie. Biorąc za przewodnika etymologię, oznacza jednak przede wszystkim słuszną chwałę (słuszny sposób oddawania czci) i dotyczy nie teorii, a praktyki. W tym sensie Chesterton wie, że prawdziwa ortodoksja jest też ortopraksją. Prawda zawsze daje Życie<sup>8</sup>.

U Chestertona religia, stanowiąca fundament poznawania prawdy, jest czymś, co szczególnie objaśnia jego myśl polityczną. „Religia – to żarliwe filozoficzne przekonanie dotyczące istoty bytu oraz pozycji człowieka w systemie bytu. Religia definiuje, czy człowiek jest śmiertelny, czy nieśmiertelny, czy ma wolną wolę, czy też jest niewolnikiem konieczności, czy z natury wykazuje skłonność do złego, czy też rodzi się niewinny i racjonalny, czy z punktu widzenia Niebios jest równy wszystkim innym ludziom, czy też jest komuś podporządkowany za sprawą boskiej hierarchii kastowej – i tak dalej, bo doktryna religijna obejmuje setki różnych kwestii, a każda z nich jest tak teoretyczna, że niemal wydumana, i tak praktyczna w codziennym życiu, że może doprowadzić do grabieży i rozlewu krwi” (Chesterton, 2014, s. 78–79). Bez wiary w Boga człowiek nie powinien nawet krytykować rządu. Wystarczy bowiem usunąć Boga, a bogiem staje się sam rząd (Chesterton, 2014, s. 271)<sup>9</sup>. Toteż można stwierdzić, że teologia polityczna jest z natury swojej również filozofią polityki.

Dzisiejszy świat jest przekonany, że należy odrzucić dogmaty, ponieważ dzielą one ludzi. Czy wtedy znajdziemy coś, co nas jako ludzi głęboko ze sobą zjednoczy? „Jeśli dogmat jest fałszywy, trzeba go odrzucić; lecz w takim razie nie mówmy, że odrzucamy dogmat – mówmy, że odrzucamy fałsz. A jeśli dogmat jest prawdziwy, co innego można zrobić, jak tylko przekonywać ludzi, by się z nim zgodzili?” (Chesterton, 2006, s. 189). Powiedzenie „wszystko albo nic”, bez kompromisów – to właśnie logika rozumu. Nie można przecież posiadać części prawdy i twierdzić, że się posiada całą (Chesterton, 2006, s. 205). To normalność, głosi chrześcijaństwo, jest tak naprawdę nienormalna

---

<sup>8</sup> Por. J 14, 6. W Starym Testamencie Bóg, dając Dekalog Mojżeszowi, dał również kult. Także w Wieczerniku Chrystus, ustanawiając Eucharystię, pozostawił przykazanie wzajemnego miłowania się. W tym sensie liturgia, tj. oddawanie czci, wiąże się z naszym życiem w sposób ścisły. Toteż św. Ireneusz z Lyonu powiedział: „Chwałą Boga jest żyjący człowiek” (Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 20, 7; za: *Katechizm Kościoła katolickiego*, 294).

<sup>9</sup> Por. Wj 20, 3: „Nie będziesz miał cudzych bogów obok mnie”.



(Chesterton, 2004b, s. 279). Współczesny świat odnosi się tylko do niedoskonałości, wszędzie widzi jedynie zło, mówi o skutkach jakichś postępków. Nie posiada jednak ideałów dobra, do których mógłby się odwołać (Chesterton, 2004a, s. 21). Toteż Chesterton nieustannie wskazuje cele – idee, do których należy dążyć, rzadko kiedy zajmuje się przyczynami zła. Skupia się raczej na lekarstwach niż na objawach choroby, które każdy gołym okiem zauważa, co czyni go kimś zupełnie unikalnym w świecie współczesnych myślicieli. Chesterton obraca się w świecie dobra, prawdy i piękna, widzi świat przez pryzmat Ducha. Nie jest to świat nierzeczywisty, przeciwnie, jest on bardziej realny i bliższy człowiekowi niż jakiegokolwiek jego zranienia, traumy, złe przeżycia.

Kościół obok nawoływania do większego miłosierdzia dba o pamięć czasów minionych. Nowoczesne trendy, chwilowe ulotne zabobony nie są bowiem źródłem wody życia (Chesterton, 2016b, s. 54). „Cokolwiek zdarzy się jutro, potwierdzi to na nowo. Z płycizn, mielizn, wyschłych miejsc, przybywamy do tego jednego głębokiego źródła – i stamtąd czerpiemy Prawdę” (Chesterton, 2016b, s. 94). Możemy przymykać oczy na wielkie tajemnice rozwoju ludzkości. Ktoś, kto odrzuca tryumf chrześcijaństwa, tryumf pokory i miłosierdzia jako ciemnotę wieków ubiegłych, powinien odrzucić także prasę drukarską i kolej żelazną. „Jeśli jednak naprawdę wskresimy i wprowadzimy w życie pogański ideał prostego, racjonalnego samospełnienia, skończy się to tak samo, jak skończyło się w czasach pogańskich. Nie mówię, że skończy się katastrofą. Mówię, że skończy się chrześcijaństwem” (Chesterton, 2004a, s. 158). Można zobaczyć tu cechy Chestertona – proroka.

Dzisiejszy świat nieustannie się przeciw czemuś buntuje. Współczesność wyraża niezadowolenie ze stanu świata. Bunt to moralny obowiązek, gdy mamy do czynienia z tyranią czy hańbą. „Ale to nieprawda, że człowiek powinien tak właśnie podchodzić do życia. To nieprawda, że w swej fundamentalnej, odartej z fałszu relacji ze światem, w swoim stosunku do płci, seksu, bólu, przyjaźni, śmierci, pogody, człowiek powinien być buntownikiem. To gorzej niż nieprawda – to jakiś ponury obłąd” (Chesterton, 2014, s. 404). Kryzys intelektualny prowadzi do załamania norm etycznych. Nie jest problemem świata ani prawdą o nim, że zło i dobro są podzielone mniej więcej po równo, a raczej to, że ludzie wadzą się o to, która połowa jest dobrem, a która złem (Chesterton, 2004a, s. 83). Współczesny świat przestał zmieniać to, co złe. Zaczął zmieniać pojęcia o tym, co jest dobre (Chesterton, 2008c, s. 316). „Słowem, zamiast mierzyć wartość naszych przemijających instytucji za pomocą wiecznych instytucji, takich jak rodzina, odrzucamy to, co wieczne, i zostajemy bez jakiegokolwiek punktów odniesienia” (Chesterton, 2008c, s. 319).

Świat na rozstaju może wybrać dwa kierunki: dogmat albo uprzedzenia. Średniowiecze trzymało się dogmatu, czyli stałego punktu (opoki), na którym można coś zbudować. Na przykład powiedzenie: można jeść mięso wieprzowe, ale człowieka



nie – jest dogmatem. Dzisiejszy świat jest poetycką wizją uprzedzeń, czyli złym kierunkiem, który donikąd nie prowadzi. Przykład: jeść można wszystko, byle jak najmniej (Chesterton, 2013a, s. 27).

Chesterton jest spadkobiercą europejskiej cywilizacji w sposób dosłowny. Ortodoksja Chestertona nie jest jego; nie jest jego własnością, lecz jak stwierdzi, jest dziedzictwem, które otrzymał, dziełem Boga i ludzkości. On jedynie ją odkrył i przyjął (Chesterton, 2013a, s. 9–10). Świat dla Chestertona jest pełen dziwactw i cudów, nieustannie go zadziwia. Jest to jednak jego świat, czuje się w nim jak w domu. Stąd też Chesterton uważa, że ortodoksja, którą wyklada, nie jest traktatem eklezjologicznym (częścią teologii), lecz autobiografią (filozofią w rozumieniu klasycznym – ścieżką życia) (Chesterton, 2013a, s. 16). Religia nie jest bowiem jakimś suchym systemem przekonań, to po prostu świat, w którym się żyje (Chesterton, 2016a, s. 71). Na ortodoksję należy zawsze patrzeć jak na coś nowego i nieznanego. Pewien strach przed czymś nowym sprawia, że możemy się zachwycić tym, co najpiękniejsze (Chesterton, 2004c, s. 19). W takim kluczu należy patrzeć na Kościół. Ktoś, kto poznaje jego trudną historię, choćby jego zmagania z wielkimi herezjami pierwszych wieków po Chrystusie, musi być bardzo zaskoczony, gdy po dwóch tysiącleciach widzi tę samą instytucję wyglądającą jak nowa, będącą wciąż w pełni sił (Chesterton, 2004c, s. 23).

Chestertonowska przypowieść o latarni wydaje się doskonałym podsumowaniem jego filozofii: „przypuśćmy, że na ulicy dochodzi do zbiegowiska z powodu, dajmy na to, latarni, którą wiele wpływowych osób najchętniej by przewróciło. Ktoś pyta mnicha w szarym habicie, symbolizującego średniowieczny sposób myślenia. Mnich zaczyna wykład w suchym stylu scholastycznym: Rozważmy wpierw, bracia, wartość światła. Jeśli światło jako takie jest dobre... W tym momencie mnich dostaje po głowie i chyba nas to nie dziwi. Tłum ludzi otacza latarnię, przewraca ją w ciągu dziesięciu minut i przez pewien czas wszyscy gratulują sobie wzajem tego wyczynu, tak praktycznego i całkiem nie średniowiecznego. Po czym zaczynają się kłopoty. Niektórzy zniszczyli latarnię, bo była gazowa, oni zaś chcieli elektrycznej; inni zniszczyli latarnię, bo potrzebny był im kawałek żelaza; jeszcze inni, bo pragnęli ciemności, w której najlepiej kwitnie zło. Byli tacy, co uważali, że latarnia jest za kiepska, i tacy, co uważali, że jest aż za dobra; parę osób zamierzało zniszczyć coś, co należy do gminy, a parę innych chciało zwyczajnie zniszczyć cokolwiek. Skończyło się to wojną w głębokim mroku i nikt nie był do końca pewien, komu zadaje cios. Powoli i stopniowo znaleźli się tacy, którzy doszli do wniosku, że mnich jednak miał rację – że wszystko zależy od naszej filozofii Światła. Tyle że mogliśmy dyskutować o niej w blasku latarni – teraz musimy dyskutować w ciemnościach” (Chesterton, 2004a, s. 18–19).



## Zakończenie

W przeciwieństwie do Carla Schmitta, uznającego możliwość spolityzowania wszystkiego, w tym także teologii, Chesterton, odwrotnie, wszystko – całą rzeczywistość – uznaje za teologiczną. Jego nowatorskie ujęcie teologii politycznej polega na opisie rzeczywistości politycznej językiem teologii katolickiej – ortodoksyjnym, niezsekularyzowanym. W schyłkowej fazie swego życia coraz mniej w swych rozważaniach „mówi o Bogu”, a coraz więcej „mówi z Bogiem”. Staje się teologiem kompletnym, a ponieważ nie stroni od namysłu nad polityką, można nazwać go w pełni teologiem politycznym, jego myśl polityczną zaś – *katechezą*. Choć należy przy tym zaznaczyć, że oddychał światem nadprzyrodzonym w sposób nie zawsze uświadomiony. Nie było jego intencją tworzyć nowych konstruktów. Opisywał świat tak, jak go przeżywał, doświadczał.

Jestem przekonany, że jednym z największych argumentów przemawiających za doniosłością myśli Chestertona jest właśnie to, co nazwałem „teologią polityczną”, czyli opisywanie rzeczywistości za pomocą języka teologicznego. Filozoficzny opis dzisiejszego świata, charakteryzujący się takimi słowami jak: totalitarny liberalizm, relatywizm, gnuśny konsumpcjonizm i materializm, jest dla większości odbiorców nieczytelny ze względu na wyjałowienie z konkretnej treści tych pojęć (Chesterton, 2004b, s. 220). Opis świata za pomocą takich kategorii jak herezja, grzech, zabobon działa na ludzki umysł znacznie silniej. Zamiast jedynie posługiwać się nowymi pojęciami – co prawda precyzyjnie opisującymi dane zjawisko i bardzo potrzebnymi nauce – należałoby, tak jak Chesterton, zwrócić się do kategorii opisujących życie przeciętnych ludzi. Jego żelazną ścieżką jest wyjście od rozumu ku wierze. Jak sam powiedział: „Próbowałem stworzyć własną herezję, a kiedy robota była skończona, okazało się, że wynalazłem ortodoksję” (Jaklewicz, 2013; Brague, 2012). Chcąc być oryginalnym, stał się unikalnym uniwersalistą (katolikiem). Dla Chestertona jego poglądy na gospodarkę i politykę to prosta droga do „wiecznie bijącego Źródła”. Jako katolicki apologeta nieustannie wysuwa racjonalne argumenty przemawiające za tym czy innym rozwiązaniem, konkludując na końcu: „czyli tak jak głosił Kościół od wieków”.

Gilbert Keith Chesterton był pisarzem nietuzinkowym. Za wzór stawiał Charlesa Dickensa, którego opisał w książce biograficznej jako antyindywidualistycznego liberała, jako radykała, który się nie buntował. Chesterton to obrońca biednych, myśliciel o średniowiecznym usposobieniu, bez aspiracji restauratorskich czy reakcyjnych. To artysta, który na politykę czy gospodarkę patrzył poprzez poezję. Zaszufładkowanie go do jednej z wielkich rodzin ideowych jest niemożliwością, zawsze bowiem w jakiś sposób wymyka się takim czy innym kategoriom, w ten czy inny sposób zawsze jakoś odstaje, i to tak, że nie da się stworzyć dla niego jakiejś nowej podkategorii. Tworzenie nowych określeń, takich jak „tradycjonalistyczny klasyczny liberał” tudzież

„neokonserwatywny medievalista”, może być intelektualną wprawką, lecz prowadzi do absurdów i zamazuje twórczość *Apostoła Zdrowego Rozsądku*. Dla tych, którzy chcieliby nazwać jego twórczość koniecznym jakimś pojęciem (a definiowanie pojęć Chesterton uważał za jedną z podstawowych funkcji ludzkiego rozumu), kierując się rozsądkiem, proponuję: *teolog polityczny*.

## Bibliografia

- Ahlquist, D. (2008). *Apostoł zdrowego rozsądku*, przeł. Z. Dunian, W. Paluchowski. Warszawa–Ząbki: Apostolicum – Wydawnictwo Księży Pallotyńów.
- Benedykt XVI (2006). *Przemówienie na Uniwersytecie w Ratyźbonie*. opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\_xvi/podroze/ben16-ratyzbona\_12092006.html (dostęp: 10.05.2018).
- Besançon, A. (2017). *Współczesne problemy religijne*, przeł. W. Dłuski. Warszawa: Teologia Polityczna.
- Brague, R. (2012). *Europa. Droga rzymska*, przeł. W. Dłuski. Warszawa: Teologia Polityczna.
- Chesterton, G. K. (2004a). *Heretycy*, przeł. J. Rydzewska. Warszawa–Ząbki: Fronda.
- Chesterton, G. K. (2004b). *Ortodoksja. Romanca o wierze*, przeł. M. Sobolewska. Warszawa–Ząbki: Fronda.
- Chesterton, G. K. (2004c). *Wiekuiasty człowiek*, przeł. M. Sobolewska. Warszawa–Ząbki: Fronda.
- Chesterton, G. K. (2006). *Obrona świata. Wybór publicystyki (1901–1908)*, przeł. J. Rydzewska. Warszawa–Ząbki: Fronda.
- Chesterton, G. K. (2008a). *Człowiek, który był czwartkiem*, przeł. M. Skibniewska. Warszawa: Fronda.
- Chesterton, G. K. (2008b). *Kula i krzyż*, przeł. M. Skibniewska. Warszawa: Fronda.
- Chesterton, G. K. (2008c). *Obrona człowieka. Wybór publicystyki (1909–1920)*, przeł. J. Rydzewska. Warszawa–Ząbki: Fronda.
- Chesterton, G. K. (2013a). *Co jest złe w świecie*, przeł. M. Reda. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Chesterton, G. K. (2013b). *Dla sprawy*, przeł. J. Rydzewska. Warszawa: Fronda.
- Chesterton, G. K. (2014). *Obrona rozumu. Wybór publicystyki (1930–1936 oraz wydania późniejsze)*, przeł. J. Rydzewska. Warszawa: Fronda.
- Chesterton, G. K. (2016a). *Irlandzkie impresje*, przeł. M. Wąs. Chesterton Polska.
- Chesterton, G. K. (2016b). *Źródło i mielizny*. Warszawa: Fronda.
- Chesterton, G. K. (2017). *Nowe Jeruzalem*, przeł. M. Wąs. Chesterton Polska.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Wykłady z filozofii religii*, przeł. Ś. F. Nowicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jaklewicz, T. (2013). *Zapomniany gigant*. GOSC.PL. <http://gosc.pl/doc/1674918.Zapomniany-gigant> (dostęp: 30.07.2017).
- Jan Paweł II (1987). Encyklika *Sollicitudo rei socialis*.
- Jan Paweł II (1998). Encyklika o relacjach między wiarą i rozumem *Fides et ratio*.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (2002). Poznań.





- Mazurkiewicz, P. (2017). *Europa jako kinderniespodzianka*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Platon (2009). *Państwo*, przeł. W. Witwicki. Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Schmitt, C. (2000). *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. A. Cichocki. Kraków: Znak.
- Stawrowski, Z. (2018). *What is Political Theology*. „Studia Polityczne”, nr 3(46), s. 73–84.
- „Teologia Polityczna. Rocznik Filozoficzny” (2003–2004), nr 1.

