

Michał Gierycz

O LIBERALNYCH I KONSERWATYWNYCH „POKUSACH” KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO¹

Współczesna antropologia twierdzi, że polityka jest na tyle centralnym konceptem i instrumentem w organizacji dzisiejszych społeczeństw, że „niemożliwe jest ją zignorować, lub uciec spod jej wpływu”². Ciekawym wydaje się, w jakim stopniu twierdzenie to odnieść można do Kościoła i jego misji. Ostatecznie, Kościół funkcjonując „w świecie” również podlega politycznej edukacji. Jeśli oczywiste jest, że nie zawsze to, co dominuje w ideowej atmosferze danej epoki pozostaje zgodne z *depositum catholicae fidei*, to obecna doba późnej nowoczesności domagać się zdaje szczególnej uwagi. Jak zauważa Chantal Delsol szczególnym rysem naszego czasu jest bowiem wola „zniszczenia lub pozbycia się formy, w jakiej ludzkość istniała od zawsze. Chodzi o wolę odrzucenia i całkowitej przemiany ludzkiego świata”³. W tej perspektywie spostrzeżenie Jana Pawła II, który uważał, że w Europie właśnie Kościół wymaga nawrócenia, zdradzając „niepokojące przejawy zeświecczenia, utraty pierwotnej wiary, kompromisu z logiką tego świata”⁴ wydaje się istotną przesłanką dla poważnego potraktowania spostrzeżeń antropologów polityki w kontekście relacji religia – polityka.

W niniejszym szkicu chciałbym zatem zastanowić się nad tym, jakie wyzwania niosą ze sobą dominujące we współczesnej polityce idee dla tożsamości misji Kościoła katolickiego. Podejmuję tutaj proces badawczy idący – na pierwszy rzut oka – w odwrotnym kierunku niż większość badań prowadzonych w ramach politologii religii. Interesuje mnie bowiem nie tyle rola religii w kształtowaniu polityki, ile rola idei politycznych w kształtowaniu przekazu religijnego i pojmowania przez Kościół swojego miejsca w życiu publicznym. Nie trzeba jednak chyba dodawać, że ostatecznie proces ten ma dalekosiężne skutki dla politycznego oddziaływania religii. Bezpośrednim przedmiotem mojego zainteresowania będzie zatem pytanie

¹ Niniejszy tekst stanowi rozszerzoną wersję mojego artykułu opublikowanego w „Pastores” nr 75 (2017), s. 45-59 pod tytułem *Liberalizm i konserwatyzm a misja Kościoła*.

² C. Shore, S. Wright, *Policy: a new field of anthropology*, [w:] *Anthropology of Policy. Critical perspectives on governance and power*, eds. C. Shore, S. Wright, Routledge, London & New York, s. 4.

³ Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, Pax, Warszawa 2016, s. 15.

⁴ Jan Paweł II, *Adhortacja Ecclesia in Europa Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i do diakonów, do zakonników i do zakonnice, oraz do wszystkich wiernych świeckich po Synodzie Biskupów o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy*, pkt. 23, [w:] *Adhortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Znak, Kraków 2006, s. 649.

o wymiary oddziaływania na współczesną tożsamość Kościoła, jego nauczanie i publiczne zaangażowania dwóch konkurencyjnych i kluczowych we współczesnej polityce nurtów ideowych: liberalizmu i konserwatyzmu.

Zręby katolickiej teorii polityki

Punktem wyjścia niniejszych rozważań uczynić warto specyficzne dla katolicyzmu podejście do polityki. Jego źródła odnaleźć można w znanej perykopie opisującej rozmowę Jezusa z uczonymi w Prawie Żydami na temat zasadności płacenia podatku Cezarowi (Mk 12,13-17). Rozmówcy pytający Pana ustawili tam alternatywę: płacić czy nie płacić. Było to pytanie z podtekstem, w którym każda odpowiedź była ryzykowna: zgoda na płacenie oznaczała stanięcie w opozycji do części gorliwych Żydów, uznających, „że ze względów religijnych nie należy płacić podatków”⁵. Ewentualny sprzeciw Jezusa wobec podatków to wystąpienie przeciw prawu i wystawienie się na oskarżenie przed Rzymianami. Pytający Pana Żydzi przywołują zatem specyficzną wersję logiki rozdziału: albo jesteś wierny Bogu (i Jego prawu) albo jesteś posłuszny państwu (które Prawdziwego Boga nie uznaje). Jezus ową logikę przekreśla w sposób wyjątkowy. Prosząc, by mu pokazali denara, na którym był wizerunek Cezara, pyta swoich interlokutorów „czyj jest ten wizerunek i napis?”. Dopiero po ich odpowiedzi („Cezara”) odpowiada na postawione Mu na początku pytanie: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga”. Słuchający byli zdumieni konceptem Jego odpowiedzi. I to zadziwienie do dziś nas nie opuszcza...

Przywołana odpowiedź odsłania bowiem głębokie i nieusuwalne wewnętrzne napięcie tego, co ludzkie, i tego, co Boże; tego, co świeckie i tego, co religijne. Z jednej strony, jak się to często podkreśla, odpowiedź Jezusa stanowi argument za autonomią sfery politycznej. Chrystus Pan szanuje ustanowiony przez pogańskiego cesarza porządek fiskalny – uznaje prawomocność rozporządzeń pogańskiej władzy. Rzecz jest o tyle ciekawa, że w Starym Testamencie mieliśmy do czynienia z czysto religijną legitymizacją władzy, przedstawiającą królów jako Bożych wybrańców. Choć cesarz nie spełniał tego kryterium, należeć mu się miało posłuszeństwo⁶. Odkrywamy tu pierwszy specyficzny rys katolickiej teorii polityki, wyróżniający ją wyraźnie od

⁵ M. Wojciechowski, *Biblia o państwie*, WAM, Kraków 2008, s. 135.

⁶ Warto podkreślić, iż tę nową logikę legitymizacji władzy jeszcze wyraźniej wyrażają listy apostołskie. W powyższym kontekście przywołać wystarczy znaną maksymę z Listu do Rzymian, głoszącą iż „wszelka władza pochodzi od Boga” (Rz 13,1). Wypowiadając to w kontekście pogańskiej władzy św. Paweł ukazywał nowe rozumienie prawowitości władzy, uznając, iż „w takiej mierze, w jakiej władze zapewniają pokój i prawo, odpowiadają one Bożemu rozporządzeniu”. Jakkolwiek to zatem wydawać się może paradoksalne, przywołana maksyma Pawłowa, pozostająca w harmonii z wypowiedzią Jezusa tworzyła w łonie tradycji chrześcijańskiej miejsce na świecką, w sensie niezależną od wspólnoty religijnej, władzę, której mandat nie zależy od religijnego nadania.

innych wielkich tradycji religijnych. O ile „w historii przepisy prawne były niemal zawsze uzasadniane religijnie: to, co między ludźmi jest słuszne, rozstrzygano na gruncie odniesienia do Bóstwa”⁷, o tyle w katolicyzmie nie potrzeba religijnej legitymizacji dla uznania legalności prawnego rozporządzenia. Tym bardziej nie trzeba uznania boskiej proveniencji władzy. Wspólnota polityczna i władza jako taka pochodzi od Boga i jest potrzebna człowiekowi, reprezentując porządek wynikający ze stworzenia, zasadzający się na naturze ludzkiej⁸. Trwałość tego przekonania dokumentuje tekst *Gaudium et spes*, mówiący, iż „wspólnota polityczna i władza publiczna opierają się na naturze ludzkiej i należą do porządku określonego przez Boga, jakkolwiek forma ustroju i wybór władz pozostawione są wolnej woli obywateli”⁹.

Z drugiej jednak strony, odpowiedź Zbawiciela łączy w sposób oczywisty sferę polityczną z religijną, ukazując głębokie powiązanie obu rzeczywistości. Dostrzeżemy to wyraźnie, jeśli zwrócimy uwagę na zawartą *implicite* w perykopicie św. Marka analogię wizerunku. Na denarze widnieje wizerunek Cezara, stąd wiadomo, że moneta należy do niego. Co jednak należy do Boga? Odpowiedź przynosi Księga Rodzaju głosząc, iż człowiek jako jedyne stworzenie został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, a zatem on sam – człowiek – jest nosicielem *imago Dei*. Choć władza polega na rządzeniu ludźmi i jako taka jest zgodna z ustanowieniem Boga, jej granice są tutaj wyraźnie oznaczone i związane z, pochodzącym od Boga, prawem naturalnym: władcy nie wolno swymi rządami prowadzić do zacierania podobieństwa Bożego w człowieku. Politykę w chrześcijańskim ujęciu charakteryzuje zatem od początku specyficzny, etyczny cel, jakim jest dobro, a dokładniej rozumne gwarantowanie „wspólnego dobra”, czyli tworzenie warunków do pełniejszego życia, rozwoju każdego i całego człowieka¹⁰. Biorąc pod uwagę odpowiedź Jezusa na pytanie bogatego młodzieńca o dobro¹¹, nie ulega wątpliwości, że sfera polityczna nie stanowi „państwa w państwie”; nie „wyrywa” się spod władztwa Boga.

⁷ Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, Przemówienie w Bundestagu, Berlin 22.09.2011, „L'Osservatore Romano” 10-11/2011, s. 40.

⁸ Już św. Tomasz w nawiązującym do myśli Arystotelesa dziełku *De regno* podkreślał, iż o ile zwierzętom natura „przygotowuje pokarm, przyodziewa futrami, daje broń w postaci zębów, rogów, pazurów” o tyle człowiek „został obdarzony rozumem” i „jest z natury stworzeniem społecznym i politycznym”, dla którego jest „czymś naturalnym, że żyje w licznej wspólnocie”.

⁹ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* ‘*Gaudium et spes* (dalej: *Gaudium et spes*) [74], [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, brw., s. 602.

¹⁰ Przekonanie o etycznym charakterze polityki, rozwinięte i wyrażone we współczesnej terminologii, stanowi centralne przesłanie myśli soborowej na temat państwa Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*... [74], s. 601: „Wspólnota polityczna istnieje [...] dla dobra wspólnego, w którym znajduje ona pełne uzasadnienie i sens, i z którego bierze swoje pierwotne i sobie właściwe prawo. Dobro wspólne obejmuje zaś sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość”.

W świetle powyższego widać wyraźnie dlaczego chrześcijanie, choć są zainteresowani niezależnością dwóch porządków: świeckiego i religijnego, jednocześnie są świadomi, iż nauczanie Pisma Świętego „oświeca porządek społeczności ludzkiej”, pozwala „lepiej zrozumieć potrzeby społeczeństwa godnego człowieka, naprawić wypaczenia, zachęcać do odważnego działania w służbie dobra”¹², a wreszcie postawić tamę utopijnym projektom politycznym¹³. Religia wchodzi zatem w relację z polityką, choć wyraźnie rozróżnia swój cel i charakter swego zaangażowania od celu politycznego. Charakterystyczny w tym kontekście jest passus z 76 paragrafu *Gaudium et spes*. Czytamy w nim: „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną... jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej”¹⁴. Kościół się „nie utożsamia” ze wspólnotą polityczną, daną grupą ideologiczną, systemem politycznym, gdyż wkracza w politykę nie tyle na poziomie partyjnym (ten traktowany jest jako sfera autonomii „rzeczy świeckich”), związanym z walką o władzę, ile etycznym: strzeże depozytu prawdy transcendentnej, „przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość”¹⁵. W konsekwencji faktu, że Kościół jest „zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby”, sytuuje się z natury jako podmiot życia publicznego, a zatem również politycznego, tyle, że w szerszym niż partyjny, sensie.

Wyzwania „liberalne”

Jeśli specyfiką katolickiego podejścia jest nieusuwalne napięcie między tym, co „Boga” i tym, co „cezara”, Kościołem i państwem, to głównymi pokusami są różne formy zniesienia tego napięcia. Pierwsze przynosi paradygmat liberalny. Choć jest wewnętrznie zróżnicowany, jego nurty łączy pewien tym wrażliwości, który „cehuje stałe dążenie do wyzwalań człowieka z rozmaitych zewnętrznych uwarunkowań – politycznych, ekonomicznych, kulturowych”¹⁶, w tym religijnych. Niewątpliwie, konfrontacja z liberalizmem wniosła pewne, pozytywne treści do chrześcijańskiego pojmowania relacji społeczeństwa i państwa¹⁷. Tym niemniej, w swych fundamentach antropologicznych perspektywa liberalna pozostaje w poważnym sporze z antro-

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła* (dalej *Veritatis splendor*), r.1, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, s. 538-557.

¹² Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus Ojca Świętego Jana Pawła II do czcigodnych braci w Episkopacie, do kapłanów i rodzin zakonnych, do wiernych Kościoła Katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli w setną rocznicę encykliki Rerum novarum* (dalej *Centesimus annus*), nr 25, [w:] *Encykliki...*, s. 490.

¹³ Szeroko ten wątek podejmuje Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*.

¹⁴ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes...*, nr 76, s. 604.

¹⁵ Jan Paweł II, *Centesimus annus...*, nr 44, s. 513.

¹⁶ P. Mazurkiewicz, *Europa jako kinderniespodzianka*, OMP, Kraków 2017, s. 255.

¹⁷ Por. B. Szlachta, *Wokół katolickiej myśli społecznej*, WAM, Kraków 2008, s. 217-234.

logią chrześcijańską¹⁸. I właśnie indywidualistyczna antropologia, traktująca człowieka jako jednostkę, kierującą się autonomicznym rozumem i zmierzającą do osiągnięcia własnych korzyści, pozbawioną naturalnych, istotowych związków z innymi (społeczeństwo jest tutaj skutkiem kontraktu) stoi u podstawy przesunięcia „religii do sfery prywatnej i przyznaniem jej statusu religii indywidualnego zbawienia”¹⁹.

a) Prywatyzacja

Liberalne sprywatyzowanie religii pojmuje wiarę jako czegoś potencjalnie niebezpiecznego dla sfery publicznej, w której może ona zagrażać indywidualnym wolnościom. W konsekwencji, w modelu idealnym, oczekuje „nagiego”, w sensie wolnego od wpływu religii, forum publicznego. Jest to w sposób oczywisty sprzeczne z chrześcijańskim stanowiskiem, głoszącym, iż choć – rzeczywiście – spotkanie z Chrystusem ma zawsze charakter osobisty, to jednak pójdzie za Nim przemiana całego człowieka w każdym obszarze jego życia, wpływając tak na jego decyzje „prywatne”, jak i „publiczne” (o ile takie rozróżnienie w ogóle ma – z perspektywy chrześcijańskiej – sens). W jej ujęciu fakt, iż prawda moralna dostępna każdemu człowiekowi dzięki sumieniu i wyrażona w prawie naturalnym²⁰, zawiera się również w otrzymanym od Boga Objawieniu stanowi zabezpieczenie dla wspólnoty politycznej. W konsekwencji, to politykom powinno zależeć na działalności Kościoła. Skoro bowiem „znajomość prawa wpisanego w serce człowieka zwiększa się wraz z rozwojem sumienia”, to „pierwszą troską wszystkich, a zwłaszcza tych, którzy mają jakąś publiczną odpowiedzialność, powinno być sprzyjanie dojrzewaniu sumienia”²¹.

Choć w historii znaleźlibyśmy liberałów bliskich powyższemu stanowisku, współczesny liberalizm podziela zasadniczo oświeceniowe przeświadczenie, że tradycje religijne i wspólnoty wyznaniowe stanowią, w najlepszym razie, „archaiczne relikty przedwspółczesnych społeczeństw”, nie posiadając jednakże żadnego wewnętrznego uzasadnienia dla swego istnienia²². Można je tolerować na obrzeżach nowoczesnego społeczeństwa, tak jak wydziela się rezerwy dla ludów pierwotnych, ale wypowiedzi o charakterze religijnym nie mają, *ex definitione*, żadnego znaczenia dla świeckiej przestrzeni publicznej. Tę ostatnią tworzą bowiem autonomiczne jednostki, w których świecie język religijny, podobnie jak zanikające języki ludów

¹⁸ Szerzej na ten temat piszę w drugiej części mojej książki *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2017.

¹⁹ P. Mazurkiewicz, *Europa jako...*, s. 132.

²⁰ Warto zwrócić na marginesie uwagę, iż taką perspektywę przyjmuje Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, KUL, Lublin 1999, s. 96-100.

²¹ Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu na temat prawa moralnego naturalnego*, Papieski Uniwersytet Laterański, 12.02.2007, cyt za: kard. Z. Grocholewski, *Refleksje na temat prawa, Homo Dei*, Kraków 2009, s. 45.

²² J. Habermas, *Religia w sferze publicznej*, „Krytyka Polityczna” 9/10/2005, s. 248.

pierwotnych, nie odgrywa już żadnej roli w procesie komunikacji społecznej²³. Te „liberalne przesady” wzmacniane były, dominującymi mniej więcej do połowy lat '90 ubiegłego wieku, „naukowymi” twierdzeniami socjologii o spodziewanym zaniku religii. Socjolodzy uważali, że sekularyzujące siły racjonalizacji świata zachodniego mają nie tylko właściwość samoprzedłużania się, lecz konsekwentnego samopotęgowania się. Zakładali zatem, że w kontekście rozwoju kapitalizmu, warstwy społeczne podporządkują się sekularnym, racjonalnym uzasadnieniom nie tylko w obszarze gospodarki, ale również innych obszarach życia w wyniku „nieubłaganej logiki” dyfuzji. Miejsce dla religii pozostałoby co najwyżej w obszarze życia rodzinnego²⁴.

Jak się wydaje, znaczenie wpływu powyższej logiki na chrześcijan ciężko przecenić. Joseph Weiler w kontekście współczesnej Europy pisze wręcz o chrześcijańskim getcie, którego „mury wzniesli sami chrześcijanie ... z własnej woli i bez przymusu” stając się nowymi *marranos*. O ile jednak „prawdziwi *marranos* z obawy przed prześladowaniami zamykali w swoich domach okiennice, żeby ukryć odprawiane tam obrzędy religijne”, o tyle „dziś chrześcijańscy *marranos* zamykają okiennice nie dlatego, że są prześladowani, ile ze względu na własne uczucie zawstydzienia”²⁵.

Proces ten najprościej dostrzec w polityce europejskiej. Jak zauważył, obserwujący ją z bliska, poprzedni Sekretarz Generalny COMECE, chęć „pogodzenia się z ograniczeniem znaczenia wiary jedynie do prywatnej przestrzeni, pokusa, by nie być ‘za bardzo katolickim’, by nie sprawiać wrażenia, że traktuje się poważnie to, co zapisano w katechizmie” sprawia, że polityk nie jest „w stanie wnieść do polityki niczego istotnego”²⁶. Rzec można wręcz, że wstydzienie się chrześcijaństwa pozbawiło tożsamości partie chadeckie. Nawet jeśli, jak Europejska Partia Ludowa w latach 2009–2014, ustanawiają one za swój priorytet „silne wartości”, to ostatecznie trudno ustalić, o jakie wartości konkretnie chodzi. Charakterystyczne, że wspomniana grupa polityczna głosiła np. iż chce chronić ludzkie życie poprzez „nieunikanie debaty na temat bioetyki”, nie wskazując jasno swojego stanowiska w tej dyskusji. Analiza głosowań w „etycznie wrażliwych” dowodzi przy tym, że w żadnym z nich EPP nie była w stanie zająć jednoznacznego stanowiska. W głosowaniu nad dopuszczeniem finansowania badań na komórkach embrionalnych w ramach 7PR jedynie nieco

²³ Nietrudno odnaleźć w tych założeniach refleks uwag Feuerbacha, twierdzącego, iż „chrześcijaństwo [...] nie jest niczym więcej, jak tylko *idee-fixe*, będącą w najjaskrawszej sprzeczności z takimi instytucjami, jak nasze zakłady ubezpieczeń [...], z naszymi kolejami żelaznymi i lokomotywami, naszymi pinakotekami...” L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, cyt. za.: J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków 2005, s. 76.

²⁴ P. Berger, *Sekularyzacja – jej istota, geneza i badanie*, [w:] *Socjologia religii*, red. F. Adamski, WAM, Kraków 1983, s.380-382 Podkreślano przy tym, iż i tam jednak religia pozostaje „chwieżną konstrukcją. Mówiąc wprost, „preferencję okazywaną religii” można odrzucić równie łatwo, jak się ją przyjęło”.

²⁵ J.H.H. Weiler, *Chrześcijańska Europa*, W drodze, Poznań 2003, s. 70.

²⁶ P. Mazurkiewicz, *Wyzwania, jakie stają przed chrześcijaninem biorącym udział w polityce*, [w:] *Zmagania początku tysiąclecia*, red. M. Gierycz, J. Grosfeld, OW Łośgraf, Warszawa 2012, s. 235-236.

ponad połowa posłów EPP zagłosowała przeciw; w głosowaniach wysoce zideologizowanych rezolucji o homofobii większość frakcji albo głosowała za, albo nie stawiała się na głosowanie. Takie przykłady można mnożyć²⁷.

Ale powyższa pokusa prywatyzacji wiary nie stanowi *differentia specifica* laikatu. Być może pierwszym dowodem tego jest fakt, że coraz częściej trudno odróżnić na ulicy, uczelni (także katolickiej) czy w mediach, duchownego od świeckiego. Oczywisty – jeszcze do niedawna – atrybut stanu duchownego, jakim jest koloratka czy habit, przestaje być znakiem codziennej obecności Kościoła w przestrzeni publicznej, stając się w konsekwencji strojem zakładanym, w myśl liberalnego paradigmatu, jedynie w przestrzeni religijnej (prywatnej). Można odnieść wrażenie, że podobnie jak usuwa się ze sfery publicznej „w liberalnych państwach Zachodu... wszystkie religijne znaki: krzyże, tablice dekalogu, islamskie czadory”²⁸, tak Kościół pozbawia siebie tych znaków sam.

Wskazać można byłoby wiele innych przejawów przenikania do świadomości ludzi Kościoła, charakterystycznego dla logiki liberalnej, poczucia swoistej „niestosowności” chrześcijaństwa w nowoczesnej rzeczywistości²⁹. Nie chodzi o mnożenie przykładów, a o dostrzeżenie istotnego wyzwania „prywatyzacji wiary”, które następuje niejako wewnątrz Kościoła. Choć bowiem poddanie się tej logice nie oznacza (a przynajmniej nie od razu) porzucenia wiary, pozbawia ją krok za krokiem znaczenia dla codziennego życia, skutecznie neutralizując jej zdolność do przemiany świata, a zatem podminowując misję Kościoła.

b) Instrumentalizacja

Warto się przyjrzeć kilku konsekwencjom przyjęcia logiki *marranos*. Na poziomie instytucjonalnym proces „dostosowania się” do liberalnej logiki skutkować może różnymi formami zawołowanej instrumentalizacji Kościoła. Przez instrumentalizację, w nawiązaniu do moich wcześniejszych badań³⁰, rozumiem sytuację,

²⁷ Szerzej na ten temat piszę w: M. Gierycz, *Chrześcijańscy politycy w ponadnarodowych sporach o wartości. Perspektywa europejska*, [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych*, red. A. Solarz, H. Schreiber, Warszawa 2011.

²⁸ P. Mazurkiewicz, *Europa jako...*, s. 139.

²⁹ Por. np. J.H.H. Weiler, *Chrześcijańska Europa*, W drodze, Poznań 2003, s. 72-75. Jak zauważa Zbigniew Nosowski w młodzieżowych kręgach które sympatyzowały z Ruchem Poparcia Palikota, „*obciachem* jest przyznawanie się do wiary katolickiej. I nie chodzi tu tylko o odmiennosc przekonań, lecz o kulturową modę, która wyklucza poza przestrzeń cywilizowanej dyskusji wszystko, co katolickie. Nie chodzi zatem o niezadowolone ze stanu Kościoła, lecz o całkowite odrzucenie Kościoła, a niekiedy także wiary jako takiej”, Z. Nosowski, *Zapateryzm na Krakowskim Przedmieściu*, „Więź” 1(639)/2012, s. 34. Chantal Delsol w tym poczuciu zawstyżenia widzi dowód skuteczności programu ideowego późnej nowoczesności dążącego do przemiany antropologicznej nie tyle „przy pomocy terroru, lecz przez ośmieszanie. Ma on skutecznie i bezboleśnie usunąć stary świat i zastąpić go nowym”. Ch. Delsol, *Nienawiść świata...*, s. 14.

w których (1) Kościół czy jego doktryna zaczyna być traktowany jako narzędzie, różnorodnej w formie, działalności politycznej. W konsekwencji, (2) Kościół – instytucja *ex definitione* powszechna – zaczyna być postrzegany jako instytucja fakcyjna, związana z daną perspektywą polityczną czy ideologiczną, a (3) przesłanie religijne lub moralne ulega mniejszemu lub większemu zniekształceniu.

Liberałowie, z oczywistych powodów (rozbieżności stanowisk antropologicznych i aksjologicznych), nie mogą zazwyczaj instrumentalizować Kościoła i jego nauczania wprost³¹. Nie znaczy jednak, że nie robią tego wcale. Charakterystyczny w tym kontekście wydaje się postulat sformułowany w Polsce w związku ze sporem o Trybunał Konstytucyjny. Jeden z prawników, krytycznie odnosząc się do faktu, że Kościołowi zależy na oparciu polityki o adekwatną antropologię, co prezentował jako zabiegi mające na celu „wchłonięcie wartości wyznawanych przez Kościół do sfery wartości aprobowanych przez państwo”, wskazywał Kościołowi inne, jego zdaniem lepsze i mniej kontrowersyjne, miejsce w sferze publicznej. Takie mianowicie, „które nie wiąże się z proponowaniem określonych treści, ale z dbałością o określone formy i procedury życia wspólnego i współdecydowania obywateli”³². Wydaje się to kwintesencją nowoczesnej, zgodnej z liberalnym duchem propozycji dla Kościoła: może zostać neutralnym, obdarzonym autorytetem moderatorem dialogu, w który jednak nie będzie wkładał żadnych specyficznych, ewangelicznych treści, tak by każdy mógł sam określić swój system wartości. Czy Kościół jest tu niezbędny? Skądże. Jak zauważał wspomniany autor, „opowiedzenie się za formami i procedurami, które składają się na kulturę dialogu, w poszanowaniu podmiotowości i godności innych stron tego dialogu, można wywodzić z wielu systemów wartości”. Kościół nie ma tu, jego zdaniem, nic specyficznego do zaoferowania. Tym niemniej, jako, że kulturę dialogu „z całą pewnością można oprzeć ją na chrześcijańskiej aksjologii”³³, a Kościół w Polsce jest istotnym podmiotem, można go do tego wykorzystać. Instrumentalizacja nie jest tu nawet szczególnie maskowana.

W dłuższej perspektywie, przyjęcie powyższej propozycji oznaczałoby dla Kościoła stanie się jednym z dostojnych ornamentów życia publicznego, na wzór brytyjskiego czy belgijskiego monarchy: swoje zdanie na porządek spraw zachowuje dla siebie (o ile je jeszcze w ogóle posiada), żyjąc w duchu „kultury dialogu” kompromisy, również te, ocierające się – z perspektywy Ewangelii – o kompromi-

³⁰ Por. M. Gierycz, *Przejawy instrumentalizacji religii w polskiej polityce*, [w:] *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele*, red. P. Burgoński, S. Sowiński, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009, s. 179-203.

³¹ Choć i takie przypadki się zdarzają. Szerzej na ten temat piszę w artykule M. Gierycz, *Polska debata o imigracji w perspektywie politologii religii*, „Chrześcijaństwo-Swiat-Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła” No 20, 2016, s. 73-84.

³² A. Radwan, *Kościele, proszę nie milcz!*, „Rzeczpospolita”, <http://www.rp.pl/Publicystyka/312309838-Kosciele-prosze-nie-milcz.html#p-1>.

³³ Ibidem.

tację³⁴. Alternatywnym rozwiązaniem mogłaby być wizja Kościoła jako organizacji charytatywnej. W obu przypadkach mamy jednak do czynienia z logiką – jak ujął to Jan Paweł II - „zeświecczenia zbawienia”. Choć wciąż zabiega się tutaj o dobro człowieka, to jednak „człowieka pomniejszonego, sprowadzonego jedynie do wymiaru horyzontalnego”³⁵. Przyjęcie takiej perspektywy wyklucza zatem ostatecznie rolę Kościoła jako „zabezpieczenia transcendentnej godności osoby ludzkiej”.

c) Język i logika horyzontalna

Innym wymiarem powyższego problemu jest kwestia języka i stojącej za nim antropologii. Podkreślić należy, że współczesna przestrzeń publiczna jest przestrzenią walki o język. Walka ta odbywa się szczególnie intensywnie w obszarze moralności³⁶. Dość zauważyć, że język Katechizmu, mówiący o „skłonności homoseksualnej”, a zatem mogącej występować, ale nie mającej charakteru determinującego, predylekcji ku nienaturalnym pragnieniom emocjonalnym i seksualnym, jest ostatecznie nie do pogodzenia np. z językiem prawa Unii Europejskiej, mówiącego o „orientacji płciowej (seksualnej)”. Logika orientacji płciowej „na wejściu” zakłada bowiem ekwiwalentną naturalność „rozwinęcia głębokiego uczuciowego, emocjonalnego i seksualnego pociągu oraz intymnych i seksualnych związków z osobami innej płci, tej samej płci lub różnych płci”³⁷. W konsekwencji, twierdzenia Kościoła o nieuporządkowaniu moralnym osób dopuszczających się praktyk homoseksualnych czy biseksualnych traktuje się tutaj w najlepszym razie jako uprzedzenie, częściej jako chorobę – fobię, a konkretnie „LGBT-fobię”³⁸. Konsekwentnie dokonana „sekularyzacja” języka w ramach Kościoła i związana z nią reorientacja myślenia, prowadzić może do takich fenomenów, jak kampania „Przekażmy sobie znak pokoju”, w której przedstawiciele katolickich mediów występowali wprost przeciw nauce Katechizmu, uzasadniając niezgodę z jego treścią szacunkiem dla odmienności³⁹. Pojawia się pytanie czy nie stanowią one ostatecznie przejawu fenomenu, który Joseph kard. Ratzinger nazywał „pogaństwem Kościoła”. Jak tłumaczył, jego przejawem jest m.in. to, że „współczesnemu chrześcijaninowi trudno sobie wyobrazić, że chrześcijaństwo,

³⁴ Por. P. Mazurkiewicz, *Między kompromisem a kompromitacją*, [w:] *Ile Kościoła w polityce?...*

³⁵ Jan Paweł II, *Veritatis splendor...*, nr 41, s. 569.

³⁶ Szeroko na ten temat por. M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka...* s. 314-339.

³⁷ Agencja Praw Podstawowych Unii Europejskiej, *Homofobia i dyskryminacja z powodu orientacji seksualnej i tożsamości płciowej w państwach członkowskich UE. Część II Sytuacja społeczna*, Wiedeń 2009, s. 28. Raport dostępny na: <http://fra.europa.eu/en/publication/2011/homophobia-and-discrimination-grounds-sexual-orientation-and-gender-identity-eu> [24.02.2017].

³⁸ Por. Rada Unii Europejskiej, *Guidelines to promote and protect enjoyment of all human rights by lesbian, gay, bisexual, transgender and intersex (LGBTI) persons*, Luxembourg, 24 June 2013.

³⁹ Por. np. <https://www.youtube.com/watch?v=gHYrG6b0ZHc> [24.02.2017].

wprost Kościół katolicki, ma być jedyną drogą zbawienia”, gdy tymczasem „wyobrażenie, że wszyscy ‘dobrzy’ ludzie zostaną zbawieni” jawi się jako oczywiste⁴⁰.

Szukając źródeł ideowych powyższych wyobrażeń, warto dostrzec liberalny ideał moralny. Charles Taylor określił mianem „ideału autentyczności”. Jak zauważa, „przypisuje on kluczową rolę moralną nawiązaniu przez każdego z nas swobodnego kontaktu z samym sobą [...] Wierność samemu sobie oznacza wierność własnej oryginalności, tzn. temu, co tylko ja sam mogę odkryć i wysłowić. Artykułując to, zarazem określam siebie samego. Realizuję pewną potencję, która jest swoiście moja”⁴¹. Jest to w istocie odmienna argumentacja broniąca centralnego założenia antropologicznego liberalnego: przekonania o atomistycznym charakterze człowieka, pojmowanego jako indywiduum⁴². Choć ideał ten, po „ochrzczeniu” może przynosić dobre efekty w duszpasterstwie, czego dowodem jest choćby znana i istotna dla ewangelizacji uwaga Pawła VI o większej potrzebie świadków, niż nauczycieli, to jednak „nieochrzczony” może rodzić również pokusę porzucenia ortodoksji w imię „autentyczności” świadectwa chrześcijańskiego.

Ostatecznie bowiem pytaniem jest bowiem czy chrześcijanie ewangelizują świecki język czy też sekularyzują swój własny; czy chrystianizują świecką kulturę czy też laicyzują się. Przykładem pierwszej strategii może być propozycja Jana Pawła II złożona w *Veritatis splendor*. Papież, mając świadomość znaczenia autonomii dla współczesnej, poświeceniowej świadomości, szczycącej się wyeliminowaniem wszystkiego, co jej zdaniem „splamione jest heteronomią”⁴³, przywołał w swojej encyklice pojęcie „teonomii uczestniczącej”, będące sposobem przekroczenia liberalnej logiki autonomizacji sumienia i otwierające przestrzeń dla odkrycia obiektywnego wymiaru poznania moralnego. Ciężko nie zauważyć, że Papież nie zdecydował się na użycie kategorii „autonomii uczestniczącej”, choć można byłoby znaleźć pewne argumenty za takim sformułowaniem na gruncie chrześcijańskim⁴⁴, a dla liberalnego ucha brzmiałoby to znacznie atrakcyjniej. Ważnym pytaniem wydaje się zatem, czy stosowane szeroko współcześnie w języku Kościoła pojęcia nauk społecznych, jak integracja, inkluzja, tolerancja, etc. pomagają wyrazić specyficzną dla przesłania Chrystusa treść w języku zrozumiałym dla liberalnego świata czy też przyczyniać się będą w dłuższej perspektywie do, wspomnianego wyżej, „zeświecczenia zbawienia”. Ostatecznie, język nauk społecznych nie uwzględnia, sam z siebie, perspektywy wertykalnej.

⁴⁰ Joseph kard. Ratzinger, *Neopoganie i Kościół*, [w:] Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, Rafael, Kraków 2016, s. 301.

⁴¹ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Znak, Kraków 2002, s. 35.

⁴² Warto podkreślić, iż w ujęciu Taylora autentyczność, którą interpretuje on jako rzeczywistą ideę moralną, jest sprzeczna z ideą samostanowienia czy antropocentryzmu. Jak podkreśla: „Autentyczność – ostatecznie – nie może, nie powinna towarzyszyć aż do końca wolności samostanowienia. W ten sposób podkopuje siebie samą”. Ibidem, s. 69.

⁴³ R. Brague, *Prawo Boga*, Teologia polityczna, Warszawa 2015, s. 11.

⁴⁴ Por. Ks. Michał Drożdż, *Sumienie jako konieczna instancja medialna*, „Forum Teologiczne” VII, 2006.

W kontekście wyzwań związanych z tym, by „odpowiednie dać rzeczy słowo”, dostrzec można jeszcze inny wymiar opisywanego oddziaływania na Kościół dominujących prądów językowo-kulturowych liberalizmu. Mianowicie, cechą charakterystyczną wielu stosowanych współcześnie pojęć w życiu publicznym, zwłaszcza tych z obszaru kulturowego sporu, jest ich niejednoznaczność. W polityce odnoszącej się do kwestii moralnych służy ona zazwyczaj, w długiej perspektywie, reorientacji antropologicznej prowadzonej polityki: odejścia od logiki prawno-naturalnej w kierunku relatywistycznym/woluntarystycznym⁴⁵. Wydaje się, iż proces „uniejednoczniania” pojęć przenika również do Kościoła. W powyższym kontekście zwrócić warto choćby uwagę na współczesne, sprzeczne ze sobą, interpretacje, tak istotnej dla misji Kościoła, kategorii „miłosierdzia”⁴⁶, dochodzące zwłaszcza do głosu w odniesieniu do etyki małżeńskiej⁴⁷. Istotnym pytaniem wydaje się kwestia długofalowych konsekwencji tego zjawiska dla doktryny i misji Kościoła, a ostatecznie dla jego tożsamości i spójności. Sprawa wydaje się poważna. Jak zauważa Dietrich von Hildebrand, „posłuszeństwo wobec biskupa opiera się na niewzruszonej wierze w nauczanie Kościoła. Gdy tylko autorytet kościelny ulegnie pluralizmowi w sprawach wiary, utraci prawo do egzekwowania posłuszeństwa”⁴⁸.

Wyzwania „konserwatywne”

Wyzwania dla Kościoła związane z wpływem politycznego konserwatyzmu są bardziej niejednorodne. Przede wszystkim dlatego, że niejednorodny jest sam konserwatyzm. W przeciwieństwie do liberalizmu, nie niesie on ze sobą w sposób konieczny żadnej konkretnej treści ideowej. Patrząc od strony teoretycznej, istota *conservatio* nie przesądza o tym, co uznane zostanie za godne ochrony, nienaruszalne warunki ładu społecznego⁴⁹: może być to tak chrześcijańska doktryna moralna, jak i – w możliwym dziś zakresie – świecka władza Kościoła; idea narodowa, jak i pozytywny etos inteligencki; tradycyjne wartości, jak i ich zmodernizowane (ale już dziś nie mogące uchodzić za „progresywne”) wersje, etc.

⁴⁵ Szerzej na ten temat piszę w książce *Europejski spór o człowieka...*

⁴⁶ Por. np. dyskusja kard. W. Kaspera i ks. P. Mooleya <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/03/cardinal-kasper-responds-to-first-things-review-of-mercy> [24.02.2017].

⁴⁷ Por. Bp Mario Grech, *Balm of Mercy for the Family*, <http://ilsismografo.blogspot.it/2015/08/malta-pastoral-letter-santa-marija-2015.html> [27.02.2017] czy abp Charles J. Scicluna, Bp Mario Grech *Criteria for the Application of Chapter VIII of Amoris Laetitia*, January 2017, <http://ms.maltadiocese.org/WEBSITE/2017/PRESS%20RELEASES/Norms%20for%20the%20Application%20of%20Chapter%20VIII%20of%20AL.pdf> [27.02.2017].

⁴⁸ D. von Hildebrand, *Spustoszone winnica*, Fronda, Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2006, s. 32.

⁴⁹ Por. J. Szacki, *Konserwatyzm*, [w:] *Religia i konserwatyzm: sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, red. P. Mazurkiewicz, S. Sowiński, Ossolineum, Wrocław 2004, s. 14.

a) Sojusz i jego granice

Niejako w sposób naturalny, w Kościele stanowisko konserwatywne znajduje się zdaje zrozumienie. Ostatecznie, to Kościół stał się u zarania nowoczesności „przedmiotem ataku rewolucji. Nic więc dziwnego, że polityczny ruch konserwatywny, który powstał jako reakcja na rewolucję, okazał się jego naturalnym sprzymierzeńcem”⁵⁰ w ochronie dziedzictwa chrześcijańskiego. Tym niemniej, ten historycznie ukształtowany i wciąż istotny sojusz, wcale nie musi oznaczać ideowej tożsamości. Oczywiście, konserwatyści dążą nierzadko do zachowania wartości istotnych dla Kościoła. Jednak wśród konserwatywnych ugrupowań politycznych w Europie, nierzadko konserwatyizm oznacza przywiązanie do tradycyjnie liberalnego (wolnościowego) stanowiska ekonomicznego (wbrew współczesnemu liberalizmowi pogodzonemu z ideą interwencjonizmu), ale już niekoniecznie do chrześcijańskiej doktryny moralnej⁵¹. Mówiąc inaczej, o ile liberalizm próbuje „wyrzucić” chrześcijaństwo poza obszar publicznego forum, o tyle wyzwaniem związanym z konserwatywizmem jest próba utożsamienia celów Kościoła w życiu publicznym z politycznymi czy chociaż światopoglądowymi celami partii konserwatywnej. Te ostatnie jednak, zwłaszcza w rzeczywistości demokratycznej, wyznaczane są nie tylko przez obiektywne normy moralne, ale również np. sondaże społeczne. Nieoczywistym pytaniem pozostaje czy Kościołowi uda się być duchowym i aksjologicznym źródłem dla konserwatyizmu.

Wydaje się, że szczególnym testem aksjologicznej zgodności/rozbieżności jest stosunek do ochrony życia ludzkiego. Dla Kościoła, mówiącego – za Janem Pawłem II – o Ewangelii życia sprawa ma charakter fundamentalny. Dla współczesnych partii konserwatywnych – to zależy. Przykładowo, Frakcja Europejskich Konserwatystów i Reformatorów unika w ogóle agendy aksjologicznej w tym obszarze, w *Deklaracji Praskiej*, stanowiącej fundament programowy ECR, prezentując jedną materialną deklarację w sferze podstawowych: znaczenie rodziny jako fundamentu społeczeństwa. Z drugiej strony, Fidesz określił tę kwestię jednoznacznie w węgierskiej konstytucji. A zatem, wiele zależy od kontekstu danej wspólnoty politycznej. W polskim kontekście, zauważyć można, że np. prezydent Bronisław Komorowski, który uznawany był za bliskiego Kościołowi przedstawiciela konserwatywnej części PO i był promotorem cennych rozwiązań w ramach polityki rodzinnej, reprezentował poglądy sprzeczne z nauczaniem moralnym Kościoła na temat *in vitro*. Zgodnemu z nauczaniem Kościoła stanowisku Prezydenta Andrzeja Dudy w tej sprawie towarzyszy tymczasem zdecydowanie niejednoznaczne stanowisko w sprawie regulacji dopusz-

⁵⁰ Z. Stawrowski, *Konserwatyzm a religia chrześcijańska*, [w:] *Religia i konserwatyzm...* s. 38.

⁵¹ Por. M. Gierycz, *Chrześcijańscy politycy...*

czalności aborcji⁵². Patrząc z perspektywy partyjnej, zauważyć trzeba również, że Prawo i Sprawiedliwość, przy całym akcentowaniu przywiązania do ochrony życia⁵³, okazała się ostatecznie partią, która powstrzymała w Polsce dwa najważniejsze (w sensie: mające realne szanse powodzenia) inicjatywy z ostatnich 10 lat na rzecz konstytucyjnego/ustawowego wzmocnienia zasad ochrony życia ludzkiego w fazie prenatalnej (projekt poselski z 2006 r. i obywatelski z 2016 r.). Podkreślić zatem trzeba, że bliskość poglądów, nawet w wielu sprawach, nie przekreśla radykalnej odmienności celów politycznych i celów Kościoła, które powinny mieć swoje konsekwencje dla obecności obu podmiotów w sferze publicznej.

Kwestia relacji do konserwatystów dotyczy zresztą nie tylko podejścia do podstawowych wartości. Jak zauważa Zbigniew Stawrowski, „to, co specyficznie chrześcijańskie, nie jest zamkniętym systemem norm, domagającym się nieustannej ochrony, lecz otwarciem na nieskończenie bogatą rzeczywistość pełną nadmiaru sensu... Etos chrześcijanina jest czymś dynamicznym, czymś, co nie zostało mu w gotowej postaci raz na zawsze dane, lecz zadane jako droga, którą ma kroczyć i na której czekają go nowe wyzwania”⁵⁴. W tym kontekście, zauważyć trzeba, że logika konserwatywna, poprzez skoncentrowanie na tym, co jest przedmiotem ochrony, grozi swoistą twardością serca, a zatem czymś, co jest dokładną odwrotnością wezwań Papieża do „rewolucji czułości”, którą mają nieść chrześcijanie⁵⁵. Jak się wydaje, recepcja nauczania papieskiego względem kryzysu migracyjnego wskazuje, że etos chrześcijański domaga się więcej, niż potrafi współczesna polityka⁵⁶.

Wreszcie, podkreślić trzeba specyficzne ryzyko sojuszu, związane z rzeczywistością demokratyczną. Choć z perspektywy chrześcijańskiej zasadne jest odczytywanie znaków czasu, a zatem również działania Boga również poprzez procesy polityczne⁵⁷, publiczne, jednoznacznie afirmatywne podejście do jakiegokolwiek

⁵² Por. <http://www.gazetalubuska.pl/polska-i-swiat/a/magierowski-prezydent-andrzej-duda-jest-przeciwko-calkowitemu-zakazowi-aborcji,10776278/> [27.02.2017] czy <http://www.pch24.pl/prezydent-mglicie-o-projekcie-ustawy-zakazujacej-aborcji--jako-andrzej-duda-bylem-za-ochrona-zycia--ale-jestem-prezydentem,42420,i.html> [27.02.2017].

⁵³ Por. np. <http://wpolityce.pl/polityka/311072-antoni-macierewicz-o-debacie-ws-aborcji-front-nienawistnikow-przygotowal-prowokacje-i-pulapke-na-pis-obroncow-zycia-i-kosciol-wideo> [27.02.2017].

⁵⁴ Z. Stawrowski, *Konserwatyzm a ...*, s. 38-39.

⁵⁵ Por. Franciszek, *Wywiad udzielony Tv2000 i Radiu InBlu*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” No 12 (388) 2016, s. 27-31.

⁵⁶ Proste zaaplikowanie idei chrześcijańskiej gościnności, poprzez przyjmowanie wszelkich napływających uchodźców, *vide* Niemcy, jest w dłuższej perspektywie destrukcyjne dla pokoju społecznego i bezpieczeństwa wspólnoty, wzbudzając nastroje ksenofobiczne (por. M. Sulkowski, *Polityczne konsekwencje kryzysu imigracyjnego w Niemczech*, „Chrześcijaństwo-Swiat-Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła” No 20, 2016, s. 59-72); z drugiej strony, politykę odgradzania się szaniami i murami od nadciągających ludzi, *vide* Węgry, również ciężko potraktować za kwintesencję chrześcijańskiej polityki (o dylematach z tym związanych por. Ch. Delsol, *Wielkie migracje a przyszłość Europy*, „Chrześcijaństwo-Swiat-Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła” No 20, 2016, s. 9-14).

⁵⁷ Dość wspomnieć papieską analizę przemian roku 1989 w Centesimus annus.

konkretnej władzy politycznej jest dla Kościoła strategią w dwójnasób ryzykowną. Po pierwsze, ze względu na jego misję. Tego typu zaangażowanie – chcąc nie chcąc – czyni z Kościoła, w publicznym odbiorze, stronę polityki partyjnej, co szkodzi jego właściwej misji⁵⁸. Jan Paweł II zwracał uwagę, że „posiadane przez kapłana prawo do wyrażania własnych poglądów jest ograniczone wymogami jego kapłańskiej posługi. Także to ograniczenie może stanowić pewien wymiar ubóstwa, do którego, na wzór Chrystusa, kapłan jest wezwany. W samej rzeczy może on nieraz być zobowiązany do tego, by powstrzymywać się od korzystania z własnego prawa w tym celu by być wartościowym znakiem jedności i dzięki temu głosić Ewangelię w całej jej pełni”⁵⁹. Logika partyjna jest bowiem, *ex definitione*, logiką podziału. Drugi powód jest bardziej utylitarny. Jeśli można być czegokolwiek pewnym w rzeczywistości demokratycznej, to tego, że władza się – wcześniej czy później – zmieni. Wbrew pozorom, nie ma polityków „teflonowych”, a nastroje społeczne ulec mogą szybkim i niespodziewanym fluktuacjom. Logika politycznego sojuszu stawia Kościół w trudnej sytuacji w przypadku zmiany u władzy.

b) Instrumentalizacja

Bliska relacja sił politycznych i Kościoła sprzyja bezpośredniej instrumentalizacji tego ostatniego w procesie pozyskiwania poparcia społecznego. Najprostszym przejawem instrumentalizacji jest instrumentalizacja wizerunkowa, polegająca na wykorzystywaniu obdarzonych powszechnym autorytetem ludzi Kościoła do promocji własnego ugrupowania. Widoczne jest to szczególnie w toku kampanii wyborczej, gdy politycy prześcigają się w dokumentowaniu spotkań z kościelnymi dygnitarzami⁶⁰. Jej głębokim celem jest jednak próba wykazania, iż właśnie „partia X”, w odróżnieniu od wszystkich innych, jest właściwą polityczną ekspozyturą osób wierzących.

Instrumentalizacja może przybrać również inny, bardziej chyba kłopotliwy dla Kościoła charakter – legitymizowania problematycznych z perspektywy nauki i misji Kościoła działań politycznych jego wypowiedziami. Warto zwrócić uwagę, że za kluczowe alibi usprawiedliwiające utracenie przez posłów obywatelskiego projektu „Stop aborcji” w październiku 2016 posłużyła wypowiedź rzecznika Konferencji Episkopatu Polski. W dniu głosowania w Komisji Parlamentarnej obywatel-

⁵⁸ Por. M. Zięba OP, *Kościół wobec liberalnej demokracji*, [w:] M. Novak, A. Rauscher SJ, M. Zięba OP, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, W drodze, Poznań 1993.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Kapłan i polityka. Przemówienie w czasie audiencji generalnej*, Watykan, 28 lipca 1993 roku.

⁶⁰ Kwestia ta nie jest „nowością” ostatnich lat. W roku 2005 gazety donosiły o tym, przykładowo, jak Lech Kaczyński podkreślał podczas konferencji prasowej, iż mimo napiętego terminarza udało mu się na Śląsku spotkać z dwoma ordynariuszami. Sztabowcy Donalda Tuska stawiali sobie za cel pokazanie, iż ma on poparcie Kościoła i organizowali mu kolejne spotkania z biskupami w toku jego podróży po kraju, *Kandydaci idą do Kościoła*, <http://wyborcza.pl/1,75248,2970269.html> [25.05.2008]. Warto podkreślić, iż podobne zabiegi czynili przedstawiciele lewicy.

skiego projektu i szczyście „czarnych marszy”, cytując fragment październikowego komunikatu KEP, stwierdził on, że „biskupi przypominają, że nie popierają projektów zapisów prawnych, które przewidują karanie kobiet, które dopuściły się aborcji”. Choć rzeczywiście w komunikacie z kwietnia 2016 roku biskupi stwierdzili, że „nie popierają karania kobiet, które dopuściły się aborcji”, to sformułowanie o niepopieraniu „projektów zapisów prawnych” pojawiło się dopiero w komunikacie z października. Nowe sformułowanie, podane w szczyście pełnego emocji, publicznego sporu natychmiast wykorzystane zostało przez polityków prawicy jako moralne usprawiedliwienie odrzucenia projektu *Stop aborcji*, choć mógłby on zostać zmodyfikowany w toku dalszej procedury parlamentarnej, zgodnie z postulatami KEP z kwietnia 2016. Temat ustawowego wzmocnienia ochrony życia dzieci w fazie prenatalnej został w ten sposób – jak się wydaje, na długi czas – zdjęty z politycznej agendy. W odbiorze przynajmniej części opinii publicznej stało się to ze wsparciem Kościoła.

c) biurokratyzacja i kryteria światowe

Innego rodzaju wyzwaniem związanym z oddziaływaniem idei konserwatywnej jest kwestia biurokratyzacji, a zatem Kościoła, który próbuje być skoncentrowany jest na urzędzie i jego autorytecie, tak, jak to „niegdyś” bywało. Prowadzić to może – jak zauważa Otto Neubauer – do traktowania „świata z pozycji władzy i z poczuciem moralnej wyższości”, zniekształcając oblicze Chrystusa służącego⁶¹.

Powyższa kwestia jest, w sposób oczywisty, istotna w nauczaniu obecnego Papieża, czego symbolicznym znakiem jest decyzja o zamieszkaniu w Domu Św. Marty i wypowiedziane na pierwszym spotkaniu z dziennikarzami pragnienie „ubogiego Kościoła dla ubogich”. Problem ten jednak precyzyjnie wyartykułował jeszcze Benedykt XVI we Freiburgu. Zadając pytanie: „Czy Kościół nie musi się zmienić? Czy nie powinien w swych urzędach i strukturach przystosować się do naszych czasów, aby dotrzeć do dzisiejszych ludzi poszukujących lub wątpliwych?”, udzielił na nie jednoznacznej odpowiedzi: „Tak, jest powód do zmiany i jej potrzeba... Kościół znajduje swój sens wyłącznie w tym, że jest narzędziem odkupienia, przenikania słowem Bożym świata i przemieniania go w jedność miłości z Bogiem... gdy Kościół przystosowuje się do tego świata, do jego kryteriów i staje się samowystarczalny, [...przywija] większą wagę do organizacji i instytucjonalizacji niż do swego powołania do otwartości na Boga, na świat, na innych”⁶². Z jednej strony, zaczyna się wówczas bardziej troszczyć o siebie, niż o świadectwo braterskiej miłości i głoszenie Dobrej Nowiny⁶³. Z drugiej strony, zaczyna przesiąkać logiką korporacyjną. Warto zwrócić uwagę, że tak Benedykt XVI, jak i Franciszek piętują koncentrację Kościoła

⁶¹ Otto Neubaer, *Zejsć z wysokiego rumaka. O wspólnej misji duchownych i świeckich*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła”, No 1 [10] 2010, s. 17-26.

⁶² <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=39521&s=opoka> [27.02.2017].

na skuteczności. Benedykt XVI w Warszawie mówił do księży: „Nie ulegajmy pokusie pośpiechu, a czas oddany Chrystusowi w cichej, osobistej modlitwie niech nie wydaje się czasem straconym. To właśnie wtedy rodzą się najwspanialsze owoce duszpasterkiej posługi. Nie trzeba się zrażać tym, że modlitwa wymaga wysiłku, że podczas niej zdaje się, że Jezus milczy. On milczy, ale działa... Wierni oczekują od kapłanów tylko jednego, aby byli specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem. Nie wymaga się od księdza, by był ekspertem w sprawach ekonomii, budownictwa czy polityki”⁶⁴.

Kwestia logiki biurokratycznej wiąże się również z klerykalizmem i jej skutkami dla wspólnotowości. Być może w odniesieniu do tego wyzwania pewną lekcję wyciągnąć można z doświadczeń zsekularyzowanych Kościołów Europy Zachodniej. Ciekawe wydaje się, że po pobycie w Anglii w jednym z kościelnych periodyków właśnie duchowny zwrócił uwagę na „jedną wspólną cechę” poznanych przezeń brytyjskich księży: „pokorę wobec tych, którym służą”. Drugim zaś jego spostrzeżeniem było to, że „duży szacunek” wiernych do kapłanów był „innego rodzaju niż w Polsce”: „że kapłan jest tam w dużo większym stopniu bratem między braćmi”⁶⁵.

* * *

Omówione przykłady dokumentują istotne znaczenie oddziaływania idei politycznych na Kościół, potwierdzając słuszność uwag Dietricha von Hildebranda, który niemal pół wieku temu ostrzegał, że Kościołowi nie wolno „lekceważyć siły idei kształtujących atmosferę naszych czasów”, gdyż grozi mu zubożenie „wskutek przyzwyczajenia”⁶⁶, a następnie zarażenie się nimi. Niewątpliwie, oddziaływanie idei tak liberalnych, jak konserwatywnych – jak to zostało wskazane – powoduje lub może powodować temporalne, a niekiedy nawet trwałe modyfikacje w pojmowaniu tożsamości i definiowaniu swej roli przez Kościół. Niebezpieczeństwo płynące z tych idei dla Kościoła jest różne. Niektóre, jak prywatyzacja i instrumentalizacja religii czy „horyzontalizacja” misji Kościoła stoją w wyraźnej sprzeczności z *depositum catholice fidei*. Podważając specyficzny cel i tożsamość Kościoła, prowadzą one ostatecznie do zanegowania wyjątkowej publicznej roli Kościoła jako obrońcy transcendentnej godności człowieka. Inne, jak biurokratyzacja czy klerykalizacja, pozostając

⁶³ Jak mówił Papież: „Nie możemy stać się chrześcijanami sztywnymi, owymi chrześcijanami doskonale wychowanymi, mówiącymi spokojnie o kwestiach teologicznych popijając herbatę. Nie! Musimy stawać się chrześcijanami odważnymi i wychodzić poszukując tych, którzy są właśnie ciałem Chrystusa, którzy są ciałem Chrystusa” <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/przemowienia-papieskie/art,8,kosciol-ubogi-i-dla-ubogich-franciszek-wyjasnia-co-to-znaczy.html> [27.02.2017].

⁶⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie Benedykta XVI podczas spotkania z duchowieństwem*, Warszawa 25.05.2006, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/pl_20060525_2.html [27.02.2017].

⁶⁵ Ks. R. Kobiałka, *Angielskie impresje – o Kościele w cywilizacji konsumpcyjnej myśli kilka*, „Powołanie. Pismo alumnów WSD Sandomierz”, Nr 78 rok XXVI, s. 18.

⁶⁶ D. von Hilderband, *Spustoszona winnica*, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2006, s. 282.

wykrzywieniem właściwego oblicza Kościoła, nie podważają jego specyficznej misji, choć utrudniają jej wypełnienie. W tym sensie pozostają problemem dla Kościoła, ale raczej w sensie ograniczonej postawy, niż poglądu sprzecznego z przekazem wiary.

Rodzi się pytanie czy opisanym, jak i innym, nie opisanym wyżej, wyzwaniom płynącym z dominujących idei publicznego dyskursu Kościół można stawić czoła? Biorąc pod uwagę, że w istocie wyrażają one przecież, w różny sposób, pokusę światowości, wydaje się, że zależy to jedynie od siły wiary Kościoła. Zasadniczo, opisane „pokusy” powinny być dla Kościoła nieatrakcyjne, gdyż redukują właściwe jemu perspektywy działania, immanentyzując – ze swej natury wykraczającą poza doczesność – jego misję. Jak pisał Joseph kard. Ratzinger, „Kościół musi pozostać wierny swemu specyficznemu powołaniu. Tylko gdy szanuje on swoje granice, pozostaje bezgraniczny i tylko wtedy jego służba miłości i świadectwa może stać się wezwaniem do wszystkich”⁶⁷. Tak liberałów, jak i konserwatystów.

⁶⁷ J. kard. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, m, Kraków 2001, s. 52-53.

