

Ks. Piotr Mazurkiewicz: Brave New Disaster. Od Forda do Lorda i z powrotem

Skłonność do wiary w utopię „lepszego świata”, który znajduje się „przed” nami stale towarzyszy człowiekowi. Nawet katastrofa takich projektów jak rewolucja francuska, rewolucja październikowa, narodowy socjalizm czy należąca do nieco innej kategorii rewolucja seksualna, nie są w stanie wyleczyć ludzi z marzenia o doskonałym świecie – pisze ks. Piotr Mazurkiewicz w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Huxley. Nowoczesność jako dystopia”.

Religia „lepszego świata”

Świat nakreślony przez Aldousa Huxleya, co ciekawe, jest światem religijnym. Projekt polityczny nie ogranicza się do zamiaru budowy utopijnego państwa świeckiego. Utopia, aby mieć jakiegokolwiek szanse powodzenia potrzebuje religijnego oddania ze strony obywateli. O ile Platon mówi o konieczności religii w polis z uwagi na ryzyko buntu niesprawiedliwie traktowanych poddanych, o tyle Rousseau potrzebuje „autentycznej” postawy wiary w całość oświeceniowego projektu. Kto odmawia przyłgnięcia do credo świeckiej religii państwowej, zasługuje na karę śmierci. W Nowym Wspaniałym Świecie Ford zastępuje Lorda. Jedna litera to pozornie niewielka zmiana. W rzeczywistości jednak oznacza ona przejście od religii transcendentnej do wewnątrzświatowej, tzn. wytworzonej przez ludzi i poruszającej się wewnątrz widzialnego świata. Nie chodzi tu wyłącznie o kwestię absolutnego podporządkowania człowieka władzy doczesnej, ale także o powiązanie religijnej nadziei z realizacją ziemskiego, utopijnego projektu. Usunięcie Boga transcendentnego na margines życia społecznego nie oznacza rezygnacji z nadziei na ostateczne zbawienie, ale lokuje ją w sferze doczesnej. Królestwo Boże – jak zauważa Joseph Ratzinger – zostaje zredukowane do wiary w utopię „lepszego świata”, który nie znajduje się „ponad” nami, ale „przed” nami[1]. Ludzie i społeczeństwa poszukują swojego definitywnego spełnienia w doczesnym świecie, w postaci ostatecznego, doskonałego

społeczeństwa[2]. Spełnienie utożsamione zostaje ze stanem, w którym człowiekowi nie brakuje niczego[3] „oprócz może tego samego, tylko w większej ilości”. Nadzieja człowieka zostanie zaspokojona w przyszłości, która będzie teraźniejszością „tylko z większą liczbą opcji”[4]. Z punktu widzenia chrześcijaństwa oznacza to redukcję wiary do jakiejś formy „wewnątrzświatowej eschatologii”[5].

Skłonność do wiary w utopię „lepszego świata”, który znajduje się „przed” nami stale towarzyszy człowiekowi. Nawet katastrofa takich projektów jak rewolucja francuska, rewolucja październikowa, narodowy socjalizm czy należąca do nieco innej kategorii rewolucja seksualna, nie są w stanie wyleczyć ludzi z marzenia o doskonałym świecie. Marzenie to bowiem odwołuje się do jakiejś pra-tęsknoty tkwiącej w naturze człowieka stale poszukującego eliksiru młodości lub przynajmniej jego ekwiwalentu.

Zastanawiając się nad aktualnymi przejawami tej pokusy, na liście musimy umieścić m.in. pacyfizm, ekologizm, klimatyzm, migrancyzm, genderyzm, healthizm, posthumanizm czy wielki reset. Nie chodzi tu o podważanie wartości ludzkich działań na rzecz pokoju, środowiska, klimatu, migrantów czy zdrowia publicznego, ale o faktyczną ideologizację tych problemów. Ideologia zaś to uproszczona interpretacja skomplikowanych zjawisk, której towarzyszy przekonanie o możliwości ich rozwiązania z pomocą stosunkowo prostych, choć kosztownych środków. Nie chodzi o to, że zagrożenia dla pokoju, klimatu czy zdrowia publicznego nie istnieją. Chodzi jedynie o informowanie o nich w apokaliptyczny sposób, któremu towarzyszy przekonanie, że możliwe jest ich „ostateczne rozwiązanie”. Jeśli ktoś się źle czuje we własnej skórze, wystarczy go okaleczyć i od razu poczuje się lepiej. Jeśli się doprowadzi do rozbrojenia „przyzwoitych narodów” i zdelegalizuje się prawo do obrony, pokój już nigdy nie zostanie zakłócony najazdami barbarzyńców. Jeśli wprowadzi się światowe obywatelstwo, politykę „zero ubóstwa”, obowiązkowe szczepienia dla wszystkich przeciwko wszystkiemu, aborcję na życzenie, rozrodczość za sprawą technologii Ectolife i udoskonali genetycznie człowieka, nastanie cywilizacja sytych istot, znacznie doskonalszych od ludzi. Z ulic miast znikną biedni i bezdomni, ryzyko zakażenia zostanie zniwelowane do zera, rozrodczość odbywać się będzie bez uciążliwości brzemienności i bólów porodu, a *Mare Nostrum* nie pochłonie już żadnego imigranta. Ludzie genetycznie uwolnieni od niepokojów

sumienia i pokusy trwałego związku żyć będą długo i szczęśliwie pod władzą światowego rządu gwarantującego wieczny pokój. Gdy marzenia wydają się spełniać, na scenę wkracza Dzikus, który – z racji swojego prymitywizmu – nie potrafi docenić dobrodziejstw, jakie oferuje mu świat perfekcyjnie zorganizowany. Prosi o prawo do bycia nieszczęśliwym.

Byliśmy «połykani i trawieni»

Utopia ostatecznie upada, o czym przekonało się także nasze pokolenie, ale między początkiem jej realizacji a „piękną katastrofą” mamy 100 milionów ofiar wśród Dzikusów. Jeśli utopia „lepszego świata” wciąż nas kusi, choć nieco innymi barwami, czy nie wynika z tego, że ludzkość niewiele się uczy za sprawą historii? Wędruje od Forda do Lorda i z powrotem. Intrygujące pytanie dotyczy tego „z powrotem”. Dlaczego ludzkość raz odkrywszy prawdę o Bogu i człowieku jako stworzonym na Jego podobieństwo wciąż powraca do pogaństwa religii wewnątrzświatowej? Skąd bierze się powracający przynajmniej od czasu do czasu intelektualny i duchowy regres ludzkości? Skąd ciągłe popadanie w utopię? Ciągłe próby zrealizowania Królestwa Bożego na ziemi?

Dość charakterystyczne, że Ratzinger za główne zadanie religii w obszarze odpowiedzialności za politykę uznawał rozdzielenie tego, co eschatologiczne i tego, co polityczne, desakralizację państwa i polityki. Religia zatem, oferując eschatologiczny dystans w stosunku do wszelkich politycznych poczynań, miałaby chronić społeczeństwo przed zaangażowaniem po stronie utopijnych projektów politycznych, uwalniać politykę od nadmiernych w stosunku do niej oczekiwań, których nie tylko jej obecny kształt, ale których w ogóle nie jest ona w stanie wypełnić. Relacja między wiarą chrześcijańską a politycznym zaangażowaniem miałaby się dokonywać nie za sprawą eschatologii, lecz etyki politycznej. „Królestwo Boże nie stanowi wprowadzie normy politycznej tego, co polityczne, ale stanowi jego normę moralną – pisze Ratzinger. [...] Inaczej mówiąc: orędzie o Królestwie Bożym ma znaczenie dla polityki, jednakże nie poprzez eschatologię, ale poprzez etykę polityczną. Kwestia chrześcijańskiej odpowiedzialności za politykę nie jest sprawą eschatologii, lecz sprawą teologii moralnej i na tej drodze orędzie o Królestwie Bożym ma do przekazania polityce

decydujące treści. W polityce chodzi właśnie o to, co nieeschatologiczne” [6]. Etyka – w optyce Ratzingera - jest narzędziem, które pozwala ocenić zarówno wartość przychodzącego z przeszłości dziedzictwa kulturowego i w sposób odpowiedzialny zdecydować, co w nim zasługuje na twórczą kontynuację, jak i zachować wolność w stosunku do aktualnych projektów zmiany; wolność, której źródłem jest ludzka zdolność do wartościowania. Doskonale koresponduje to z zawartym w *Gaudium et spes* przypomnieniem, że obowiązkiem Kościół zawsze i wszędzie jest „głoszenie wiary z prawdziwą wolnością, pouczanie na temat swojej doktryny społecznej, efektywne wykonywanie swojego zadania wśród ludzi, a także wydawanie osądu moralnego, również o sprawach, które dotyczą porządku politycznego, zwłaszcza gdy wymagają tego fundamentalne prawa osoby albo zbawienie dusz, przy zastosowaniu tych wszystkich środków pomocniczych, które zgodne są z ewangelią i z dobrem wszystkich, stosownie do czasu i zmieniających się warunków” (GS 76).

Trudno osądzać przeszłość według aktualnego stanu naszej o niej wiedzy, ale jeśli także obecnie w świecie Zachodu, zdominowanym przez chrześcijaństwo, utopijne pokusy są kuszące dla szerokich rzesz ludzi, pojawia się podejrzenie, że Kościół nie wypełnia właściwie swojej roli społecznej. Dlaczego zatem Kościół nie potrafi dziś zdemitologizować rozmaitych politycznych ideologii, podających się często – podobnie jak czynił to marksizm - za naukowe? Wręcz przeciwnie, antychrześcijańskie idee i opracowaną na ich potrzebę terminologię coraz częściej słyszy się w Kościele. Mówiąc „antychrześcijańskie” nie mam na myśli przejawów wojującego ateizmu, jak za czasów sowieckich, ale idee, które łagodnie wnikają do ludzkich umysłów i zastępują wyobrażenia należące do chrześcijańskiego dziedzictwa. Dzieje się to za sprawą bezwiednie przejmowanej pseudonaukowej terminologii oraz toksycznych produktów politycznych i prawnych wprowadzanych do systemu, które eliminują tradycyjne pojęcia, silnie związane z chrześcijańską antropologią i wywołujące jednoznaczne konotacje moralne. Ich miejsce zajmują neologizmy, jak choćby zdrowie reprodukcyjne, transseksualizm, homofobia, małżeństwo dla wszystkich (*mariage pour tous*) czy inkluzja, które nie budzą żadnych intelektualnych czy moralnych skojarzeń, albo wręcz sugerują wartość etyczną odwrotną w stosunku do rzeczywistej [7].

Europa się sekularyzuje, ale oznacza to jedynie, że sekularyzują się europejscy chrześcijanie, z których część przechodzi na stronę złotego cielca. Nawet jeśli formalnie pozostają wciąż członkami Kościoła, to myślą, podejmują decyzje i żyją tak, „jakby Chrystus nie istniał”. Benedykt XVI posługuje się w tym kontekście pojęciem *Ecclesia pagana*:

Europa od czterystu lat to siedlisko nowego pogaństwa narastającego niepowstrzymanie w sercu Kościoła i grożącego mu drenażem od wewnątrz. (...) Dzieje się nie tak, jak dawniej, kiedy to doszło do powstania Kościoła z pogan, którzy stali się chrześcijanami, lecz Kościoła pogan, którzy zwą się jeszcze chrześcijanami, lecz w rzeczywistości są poganami. Obecnie pogaństwo osiadło w samym Kościele[8].

W podobnym duchu pisze Franciszek w *Evangelii gaudium*: „Nowe kultury rodzą się nadal w ogromnych skupiskach ludzkich, gdzie chrześcijanin nie jest już promotorem lub twórcą sensu, natomiast otrzymuje od nich inne języki, symbole, przesłania i paradygmaty, dające nowe ukierunkowania życia, często sprzeczne z Ewangelią Jezusa” (EG 73). „W następstwie tego – zauważa Franciszek - wielu pracujących w duszpasterstwie, chociaż się modli, to jednak pogłębia w sobie pewien rodzaj kompleksu niższości, prowadzący do relatywizowania lub ukrywania swojej chrześcijańskiej tożsamości i przekonań. [...] nie są zadowoleni z tego, kim są i z tego, co robią, nie utożsamiają się z misją ewangelizacyjną, [...] tłumią radość z misji w pewnego rodzaju obsesji, by być jak wszyscy inni i mieć to, co mają inni” (EG 79). Co ciekawe, Franciszek mówi o „poczuciu niższości wobec upadku moralnego i ludzkiego” (AL 35). Zamiast być znakiem sprzeciwu, starają się upodobnić do świata tak, aby nikt nie zauważył, że są chrześcijanami. To nie chrześcijanie kreują dzisiaj kulturę, ale świecka kultura określa sposób myślenia chrześcijan i postrzegania przez nich sensu własnego życia i misji. René Girard pisze:

Proces dechrystianizacji w świecie zachodnim toczy się od wieków i nie przestaje przyspieszać. Dzisiaj nie tylko pojedyncze jednostki porzucają Kościoły, ale całe Kościoły, kierowane przez duchownych, zmieniają swoją lojalność i przechodzą wraz z całym dobytkiem do obozu "pluralizmu". Pluralizm ten jest relatywizmem, który

twierdzi, że jest "bardziej chrześcijański" niż trzymanie się dogmatów, ponieważ jest "milszy" i bardziej "tolerancyjny" wobec religii niechrześcijańskich[9].

Amerykańscy biskupi piszą o podobnym procesie jaki miał miejsce przed laty w Stanach Zjednoczonych i o jego efektach. Katolicy starali się dostosować do amerykańskiego stylu życia, ale asymilując się „byliśmy «połykani i trawieni». Zostaliśmy zmienieni nadmiernie przez tę kulturę, a zarazem nie zmieniliśmy jej wystarczająco”[10]. Rzeczywistym skutkiem błędnie rozumianego *aggiornamento* była autosekularyzacja.

Rola teologii w dziele autosekularyzacji

Ernst-Wolfgang Böckenförde podaje dwie racje, dla których katolików opanował kompleks niższości w stosunku do tego „milszego” i bardziej „tolerancyjnego” świata. „Pierwszym powodem jest odczuwana przez Kościół potrzeba nadrobienia opóźnienia w uznawaniu zasady subiektywnej wolności” – pisze Böckenförde[11]. Katolicy zatem jako ci „opóźnieni”, wciąż muszą nadrabiać stracony czas w stosunku np. do protestantów. Biegąc zaś coraz szybciej niekiedy biegną na skróty. Na przykład, „[a]ni teologia, ani Urząd Nauczycielski nie zajęły się jak dotąd wyjaśnieniem sprzeczności istniejącej pomiędzy trwającym do końca XIX wieku odrzuceniem wolności religijnej, mającym oparcie w zasadzie pierwszeństwa prawdy nad wolnością, a prawnie-naturalnym uznaniem wolności religijnej przez Sobór Watykański II. Zamiast tego przeważa mniemanie, że najlepiej o sprawie zapomnieć [...]”[12]. Brak wyjaśnienia powstałej sprzeczności sprawia, że nie są gotowi do otwartej, racjonalnej debaty na równych prawach. Drugi powód jest jeszcze ciekawszy. Jest nim bowiem – zdaniem Böckenförde – „[...] widoczna w myśli Kościoła chęć dorównania nowoczesnym wzorcom racjonalności oraz dążenie do tego, by treść chrześcijaństwa ukazać w dzisiejszym zmodernizowanym i zsekularyzowanym świecie jako to, co powszechnie i w sposób naturalny rozumne, a przez to – każdemu dostępne”[13]. W podobnym duchu wypowiada się Ratzinger. Jego zdaniem oświecenie można postrzegać jako „proces tego, co naturalnie zrozumiałe przeciwko pozytywnemu porządkowi wiary”[14]. Systematyczne zawężanie obszaru obowiązywalności *lex evangelii* spowodowało, że Kościół, a wraz z nim teologia, „coraz bardziej szukał

ucieczki ku prawnonaturalnym kategoriom lub starał się przedstawiać coraz większe części przedkładanej nauki jako naturalnoprawnie obowiązujące” [15]. W efekcie w teologii mamy dominację metody dedukcyjnej i swoisty prawnonaturalny pozytywizm. Skutkiem było odwrócenie ról. O ile pierwotnie argumenty prawnonaturalne miały wspomagać nauczanie Kościoła, o tyle z czasem pojawiło się oczekiwanie, że to Kościół, jako autorytet religijny, będzie wspierać nieprzekonujące argumenty świeckiego rozumu. W stosunku do Kościoła wysuwa się zatem oczekiwanie, że będzie on wykorzystywał argument wiary do legitymizacji tez wywodzących się z myślenia oświeceniowego. Wycofanie chrześcijańskiej „pozytywności” z obszaru teologii i koncentracja teologii na obszarze natury była – zdaniem Ratzingera – niczym otwarcie tylnych drzwi, przez które „myślenie oświeceniowe [...] mogło mniej lub bardziej niezauważenie szerokim strumieniem wpłynąć do teologii, a tym samym stać się skuteczne aż do zabarwienia wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego” [16]. Próba adaptacji kościelnego przesłania do nowoczesnej, immanentnej światu i w istocie funkcjonalnej „racjonalności” – według Böckenförde – powoduje jego zubożenie i utratę autonomii. „Widać to zarówno na przykładzie współczesnej teologii moralnej – w każdym razie katolickiej teologii moralnej – jak też przy próbach określenia chrześcijańskich treści działania politycznego” [17].

Na ile sekularystyczną interpretacją wiary chrześcijańskiej skażeni są nie tylko pojedynczy wierni, ale także współczesna teologia? Ambicją oświecenia było wytworzenie kultury, w której Bóg nie byłby potrzebny. Sama hipoteza nieistnienia Boga w celu rozważenia genezy obowiązku moralnego – jak zaznacza John Finnis – była stosowana w teologicznej debacie przynajmniej od połowy XIV wieku [18]. Nowością oświecenia jest uczynienie hipotezy Boga całkowicie zbędną z punktu widzenia tak nauki, jak i życia codziennego. Efektem jest między innymi fakt, że nauki społeczne oparte są na ateistycznym paradygmacie [19]. Pomimo tego, do niedawna teologia była na tyle „silna”, że to ona proponowała paradygmaty i terminologię innym naukom, w tym także społecznym. Tutaj ma swoje źródło dobrze uzasadnione przekonanie, głoszone między innymi przez Erica Petersona, Carla Schmitta czy Rémi Brague’a, że niemal wszystkie terminy, jakimi posługujemy się w teorii i filozofii polityki są zsekularyzowanymi pojęciami teologicznymi [20]. Są one zrozumiałe w ramach społecznego dyskursu tylko dzięki ich asocjacji z przepowiadaniem, jakiego ludzie zwykli wysłuchiwać w

pierwszy dzień tygodnia z ust kaznodziejów. Dzisiaj, wydaje się, że jest odwrotnie. Znacznie „silniejsze” od teologii są nauki społeczne, co sprawia, że – nie tylko z powyższych dwóch powodów - kierunek zapożyczeń jest odwrotny. Szczególnie widać to w katolickiej nauce społecznej, ale nie tylko tam. Oznacza to, że katolicka nauka społeczna zapożycza ze świeckich nauk społecznych pojęcia wypracowane w ramach ateistycznego we rozumieniu Böckenförde paradygmatu.

Sam ten fakt ani nie jest nowy, ani też uświadomienie sobie, że pewne teologiczne terminy zapożyczone zostały z pogańskich tekstów filozoficznych nie jest wystarczającym powodem, aby postulować ich zarzucenie. Wszak systematyczna teologia, która jest specyficznie chrześcijańskim zjawiskiem, wypływa z pragnienia połączenia wiary biblijnej z greckim racjonalizmem[21]. Pomocą w zrozumieniu tej kwestii mogą być rozważania Ratzingera na temat natury katolickiej nauki społecznej. Może się ona nazywać katolicką, gdyż – jak na ogół sądzimy – zawiera w sobie zarówno element prawnonaturalny, jak i biblijny. Jednak Ratzinger stwierdza, że ukrywa ona w sobie jeszcze trzeci element. „Obserwatorowi nasuwa się przypuszczenie, że istnieje w niej chyba także coś takiego jak elementy «ideologiczne», czyli procesy myślowe, które tylko z pozoru są naturalnopravne lub teologiczne, w rzeczywistości zaś pochodzą z jednej odczuwanej jako «naturalna» historycznej struktury społecznej, która niezauważalnie wyjaśnia się jako normatywną”[22] (rys. 1).

element biblijny + element prawnonaturalny + element „ideologiczny”

Rys. 1. Elementy składowe zdań z zakresu katolickiej nauki społecznej

Niedostrzeganie ideologicznego składnika jest prawdopodobnie konsekwencją przyjęcia błędnego pojęcia „stanu czystej natury”, a zatem przekonania o możliwości istnienia faktów społecznych, które są wyłącznie naturalne, tzn. niezakorzenione w żadnej kulturze.

Tymczasem „w rzekomo pierwotnym wyjaśnieniu istoty dedukcyjnej systematyki prawa naturalnego tkwi [...] duża doza wyobrażeń zdeterminowanych czasowo: procesy myślowe oświecenia i wczesnego kapitalizmu, a do tego osobliwy świat średniowiecza, który w niemałej części opiera się na odnowieniu Starego Testamentu, który postrzegano jako księgę prawa świata chrześcijańskiego”[23]. Konkretna historyczna sytuacja ukształtowała także z pozoru czysto racjonalne wnioski końcowe, z których czerpie katolicka nauka społeczna. Wniosków tych nie da się wyabstrahować z historycznego kontekstu, w jakim przebiegały prowadzące do nich procesy myślowe. Katolicka nauka społeczna zawsze powstaje w konkretnym kontekście społecznym, a zarazem „dane” jakie zaciąga z nauk społecznych stanowią jej konieczny komponent. Tymczasem również naukom społecznym nie jest dostępny „stan nagiej natury” i „nagie fakty”. Także socjolog nie rozpoczyna swojego procesu badawczego „od punktu zerowego” jako wyizolowany podmiot myślący, nieskażony żadną uprzednią wiedzą i żadną kulturą. Każdy zabiera głos w wielkim dialogu mądrości, który toczy się w historii człowieka. Przyswaja sobie w sposób krytyczny dotychczasowy dorobek, a zarazem twórczo go rozwija[24]. Oznacza to, że również w naukach społecznych nie mamy do czynienia z neutralnym, pozbawionym wartościowania opisem faktów sporządzonym przez bezstronnego obserwatora życia społecznego. Ktoś, kto interpretuje np. zjawisko dysforii płciowej, czyni to zawsze z punktu widzenia przyjętej wcześniej antropologii. Niegdyś naiwny realizm czy bezkrytyczny pozytywizm zostały dziś zastąpione przez metodologiczną świadomość, że zawierają one także elementy światopoglądowe oraz pewien ogólny model rozumienia człowieka i świata. Nie da się prowadzić badań społecznych *more geometrico*. Nawet jeśli w trójelementowym schemacie (rys. 1) element „ideologiczny” zastąpimy „danymi” zaciągniętymi z zakresu nauk społecznych, nie zmienia to istoty problemu. Ów „ideologiczny” element wciąż pozostaje składnikiem argumentacji, gdyż stanowi integralną część każdej nauki społecznej. Problemem zatem nie jest samo zapożyczenie, ale sposób zapożyczenia.

Dwa źródła błędów

„Jeśli chrześcijańska nauka społeczna – pisze Ratzinger – opiera się na relacji, to oznacza, że mogą w niej wystąpić dwa źródła błędów: albo fakty mogą być niewystarczająco ocenione, albo też Ewangelia może być traktowana za mało poważnie” [25]. Pierwszego rodzaju błędów można próbować unikać czerpiąc „dane” na temat świata społecznego z właściwych źródeł. Potrzebne jest przy tym uwyrażnienie przednaukowych założeń na jakich ugruntowana jest dana teoria społeczna. Konieczne jest również, aby zasysaniu „danych” towarzyszyła świadomość, że nigdy nie są to źródła nieomyłne. Jeśli zaś święcąca dzisiaj triumfy naukowa teoria pewnego dnia zostanie uznana za błędną, co wówczas począć z wydedukowanymi z niej tezami katolickiej nauki społecznej?

Aby unikać drugiego rodzaju błędów konieczne jest odpowiednio poważne potraktowanie Objawienia. W zakresie zapożyczeń nowy bowiem – jak się wydaje – jest fakt, że do języka teologicznego wprowadza się pojęcia stworzone celowo po to, aby wyprzeć z nauki terminy o proveniencji chrześcijańskiej (np. zrównoważony rozwój, zdrowie reprodukcyjne, transseksualizm, skrót LGBT). Niektóre z nich nie mają charakteru naukowego, ale ściśle ideologiczny, stanowiąc część narracji opartej na tzw. post-prawdzie. Wprowadzając je do nauk teologicznych ryzykujemy, że, zamiast teologii uprawiać będziemy jakiś rodzaj post-teologii, skupioną na pewnych pożądanym praktycznych konsekwencjach teologię zarządzania masami wiernych. Z punktu widzenia tak rozumianej teologii funkcjonalnej tradycja czy prawda ewangeliczna są o tyle tylko ważne, o ile ich lekceważenie staje się dysfunkcyjne, np. prowadzi do nadmiernych napięć w Kościele. Główny cel uprawiania takiej teologii jest immanentny wobec świata. Jan Paweł II mówił w tym kontekście o horyzontalizacji idei zbawienia. Obserwowany kompleks niższości niektórych teologów wobec przedstawicieli innych nauk sprawia, że czasem zbyt wiele wysiłku naukowego poświęcają na to, aby dowieść, że są nie mniej zsekularyzowani od swoich kolegów z innych uniwersyteckich wydziałów. Konsekwencją tego kompleksu jest to, że Kościół, zamiast dokonywać ewaluacji danych pobieranych z nauk społecznych oraz teorii według których są one porządkowane, zajmuje się głównie

poszukiwaniem bezproblemowego sposobu dostosowania do nich swojego nauczania. Ów „trzeci element” w teologii moralnej i katolickiej nauce społecznej staje się dominujący. Stąd nawoływanie do „zmiany paradygmatu” w teologii czy do uczenia się antropologii z nauk humanistycznych czy społecznych, a nie z Objawienia. Podejście to czyni teologię służebniczką nauk społecznych, w tym politologii. Teologowie zaś określane niekiedy jako *nieuprawiający teologii z za biurka* przejmują z nauk społecznych, jak wspomniałem, język, koncepcje, horyzontalizm, funkcjonalizm, aż po polityzację samej koncepcji teologii. Przerysowując, ale nie aż tak bardzo, można powiedzieć, że tworzą teologię „tak, jakby Boga nie było”. Ostatnie zdanie wymaga drobnego komentarza. Benedykt XVI w tekście z 2014 r. wspomina sytuację, gdy przedłożono mu „szkic dokumentu [kościelnego], w którym pod koniec pojawiły się wprawdzie pobożne frazesy, ale w całym wywodzie argumentacyjnym nie tylko nie pojawił się Jezus Chrystus i Jego Ewangelia, ale również sam Bóg, i w ten sposób wydawali się zbyteczni” [26]. Odwrotnie niż w czasach św. Pawła, który starał się podobać Bogu, a nie ludziom (por. Gal 1,10), wielu duchownych stara się dziś przypodobać opinii publicznej, gdyż bycie popularnym stało się swoistym kryterium bycia dobrym pasterzem i dobrym teologiem [27]. Nie należy jednak zapominać, że także dzisiaj nietrudno znaleźć teologa, który ani nie uprawia teologii z za biurka, ani teologii populistycznej, mrugając porozumiewawczo okiem do ludzi na prawo i lewo.

Dlaczego zatem Kościół nie potrafi dziś zdemitologizować rozmaitych politycznych ideologii? Pojawia się podejrzenie, że jedną z głównych przyczyn jest fakt, że wielu ludzi Kościoła pociągają utopijne projekty i zamiast próby ich intelektualnej dyskredytacji, usiłują dopasować się do świeckiej utopi tworząc coś w rodzaju *Brave New Church*. Nam zaś pozostaje jako pociecha wspomniany gorzki optymizm.

ks. Piotr Mazurkiewicz

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury



[1] Por. J. Ratzinger, *Difficulties confronting the faith in Europe today*, Laxenburg, 2.05.1989, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_1989_ratzinger_en.html# (15.03.2019).

[2] Tamże.

[3] Por. J. Pieper, *Nadzieja a historia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1981, s. 49.

[4] T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 56.

[5] J. Ratzinger, *Powołanie i przeznaczenie Europy. Europa obietnicą czy zagrożeniem?*, Znaki Czasu, 19/1990, s. 4.

[6] J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1984, s. 76.

[7] W myśl definicji ONZ „inkluzja” odnosi się wyłącznie do włączenia do społeczności osób niebinarnych i uznania ludzkiej natury za niebinarną („Włączenie oznacza, że nie jesteśmy związani binarnymi definicjami płci, ale uznajemy wszystkie formy tożsamości i ekspresji płciowej. Osoby transseksualne, osoby o niebinarnej tożsamości płciowej i osoby niepotwierdzające płci muszą być uznane i mieć zapewnione takie same względy i dostęp do praw jak wszyscy inni”, International Day Against Homophobia, Transphobia, and Biphobia, UN Women, 17.05.2018,

<https://www.unwomen.org/en/news/stories/2018/5/statement-un-women-international-day-against-homophobia-transphobia-and-biphobia>).

[8] Benedykt XVI, Peter Seewald, *Ostatnie rozmowy*, Rafael, Kraków 2016, s. 297.

[9] R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Paris 1999, s. 163-164.

[10] *Living the Gospel of Life: A Challenge to American Catholics. A Statement by the Catholic Bishops of the United States*, <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/abortion/living-the-gospel-of-life.cfm>

[11] E.-W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 239.

[12] Tamże, s. 240.

[13] Tamże, s. 241.

[14] J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, Lublin 2017 (Opera omnia, t. 4), s. 694.

[15] Tamże.

[16] Tamże, s. 695.

[17] E.-W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, s. 241.

[18] Por. J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001, s. 52.

[19] Por. E.-W. Böckenförde, „Teoria polityki a teologia polityczna. Uwagi na temat ich wzajemnego stosunku”, *Teologia Polityczna* 3/2005-2006, s. 302.

[20] Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 60-61.

[21] J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Lublin 2018 (Opera omnia, t. 9, cz. 1, s. 302).

[22] J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, Lublin 2017 (Opera omnia, t. 4), s. 692.

[23] Tamże, s. 695.

[24] Benedykt XVI, *Poznanie Prawdy. Wykłady papieskie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, s. 74.

[25] J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, s. 697.

[26] J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu*, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2018, s. 14.

[27] G. Müller, *We are experiencing conversion to the world, instead of to God*, *The Catholic World Report*, 26.06.2018,
<https://www.catholicworldreport.com/2018/06/26/cdl-muller-we-are-experiencing-conversion-to-the-world-instead-of-to-god/>

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
