

## Michał Gierycz: „Nowy paradygmat katolicyzmu” a katolicka teoria polityki

Zestawienie posoborowego podejścia do polityki i roli Kościoła z „nowym paradygmatem” odsłania nieusuwalne sprzeczności. Nowy paradygmat stanowi odejście od logiki „dostosowania życia” do obiektywnych zasad wypływających z prawa naturalnego i Objawienia. Proponuje w zamian dialektyczną logikę rozeznawania, w której Boże wymagania mają charakter relatywny – pisze Michał Gierycz w książce „Mała pochwała katolicyzmu. Kościół i polityka w późnej nowoczesności”, której fragment publikujemy w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Co po Konstancji?”.

Książka Michała Gierycza *Mała pochwała katolicyzmu* dostępna jest w naszej księgarni

Punktem wyjścia tego szkicu są dwa fenomeny. Pierwszym jest, dostrzegalne wyraźnie od początku pontyfikatu Franciszka, znacznie mocniejsze zaangażowanie Ojca Świętego w problematykę polityczną od któregośkolwiek z posoborowych Papieży. Począwszy od wystąpienia na temat niedopuszczalności stosowania kary dożywotniego więzienia, poprzez wspieranie konkretnych rozwiązań w ramach walki ze zmianami klimatycznymi, szczegółowe polityczne wskazania dla polityki migracyjnej, po potępienie posiadania broni atomowej, oczekiwanie przyjęcia zasady *ius soli* jako fundamentu polityki obywatelstwa czy postulat wprowadzenia płacy

podstawowej Franciszek artykułuje bezprecedensowo konkretne oczekiwania względem władz publicznych. Drugim jest stwierdzenie Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej ze stycznia AD 2018. Kard. Pierro Parolin, komentując napięcia powstałe w Kościele w konsekwencji publikacji Adhortacji *Amoris Laetitia*, stwierdził, że Papież Franciszek “z mądrością, ostrożnością i także z cierpliwością” wdraża w Kościele nowy paradygmat. Wydaje się, że to szeroko komentowane stwierdzenie może być istotne również dla zrozumienia wskazanych przejawów zaangażowania Kościoła hierarchicznego w sprawy polityczne.

Celem niniejszego rozdziału jest zatem odpowiedź na pytanie o potencjalne konsekwencje zaistnienia „nowego paradygmatu” dla katolickiej teorii polityki. Został on podzielony na cztery części. W pierwszej zastanawiam się nad istnieniem wystarczająco przekonujących przesłanek uzasadniających w ogóle rozważanie paradygmatycznej zmiany w nauczaniu Papieża. Następnie próbuję wniknąć w jej ewentualną istotę, w świetle istniejących wyjaśnień bliskiego współpracownika Papieża, kard. Blaise Cupicha. W trzeciej przypominam w zarysie, omówioną szerzej w pierwszym eseju, katolicką teorię polityki i, wynikającą z niej, rolę Kościoła w stosunku do państwa. W czwartej, podsumowującej, łącząc ze sobą konkluzje wcześniejszych części, próbuję ustalić teoretyczne konsekwencje „nowego paradygmatu katolicyzmu” dla katolickiej teorii polityki i politycznego zaangażowania Kościoła.

Zastrzec należy, że wszystkie przedstawione tutaj ustalenia mają, co oczywiste, charakter wstępny i hipotetyczny, gdyż nie ma dziś wystarczających przesłanek, by orzec definitywnie, że dokonywana przez współpracowników Franciszka interpretacja jego pontyfikatu,

jako promotora paradygmatycznej zmiany, jest adekwatna. Przeczy jej, warto podkreślić, głos Benedykta XVI, wskazując na „wewnętrzną łączność” między własnym pontyfikatem i swojego następcy, niezależnie od różnic „w stylu i temperamencie”.

### **Czy Papież może dokonać „paradygmatycznej zmiany”?**

Wyjść wypada od spostrzeżenia, że teza o „paradygmatycznej zmianie” wywołuje istotną konsternację w Kościele. U poważnych komentatorów pojawiają się wręcz domniemania, że kard. Parolin niewłaściwie rozumiał pojęcia, które stosował. Tym niemniej, takie domniemanie nie tylko poddawałoby bezzasadnie w wątpliwość intelektualne możliwości drugiej po samym Papieżu osoby w Kościele, ale również niejako ignorowało fakt, że teza ta nie jest odosobnionym twierdzeniem jednego hierarchy. Wątkowi zmiany paradygmatycznej w nauczaniu papieskim, a wręcz „nowemu paradygmatowi katolicyzmu” cały wykład poświęcił niecały miesiąc po wypowiedzi kard. Parolina inny bliski współpracownik Ojca Świętego, kard. Blaise Cupich. Wydaje się zatem, że poszukać wypada innego wytłumaczenia.

Zanim je znajdziemy, wskazać warto przyczyny konsternacji części środowisk Kościoła związanej z użyciem przez Sekretarza Stanu kuhnowskiej frazy do scharakteryzowania nowości nauczania Papieża. Z jednej strony, rodzić się ona może wskutek delegitymizacji przez kard. Parolina, i to niejako „u samych podstaw”, krytyki adhortacji *Amoris Laetitia*. Trzeba bowiem mieć świadomość, że opublikowana przez Papieża Franciszka w 2016 roku adhortacja wzbudziła potężny podział w Kościele, m.in. wskutek niejasności wspomnianego dokumentu odnośnie do możliwości udzielania Komunii Świętej

osobom po rozwodzie żyjącym w kolejnych związkach, co jednoznacznie odrzuca tradycja Kościoła Katolickiego. Rozwiązania duszpasterskie sprzeczne z nauczaniem Katechizmu Kościoła Katolickiego przyjęły w konsekwencji *Amoris Laetitia* m.in. episkopaty Niemiec czy Malty. Wielu teologów i pasterzy (w tym czterech kardynałów w ramach dubia) Kościoła prosiło Papieża o sprecyzowanie pisemne lub ustne *Amoris Laetitia*, czego jednak Papież nie uczynił. Przeciwnie, na jesieni 2017 roku uznał za autentyczne nauczanie Kościoła niejednoznaczne reguły rozeznania biskupów regionu Buenos Aires przyjęte po publikacji *Amoris Laetitia*. Decyzja ta, powodując nieskrywaną radość u niektórych kardynałów, spowodowała pojawienie się nowych próśb o sprecyzowanie papieskiego nauczania ze strony innych. Biskupi Kazachstanu napisali ostatecznie Wyznanie wiary stanowiące de facto korektę nauczania papieskiego zawartego w *Amoris Laetitia*.

Tymczasem, w świetle wypowiedzi kard. Parolina o „nowym paradygmacie”, wszystkie następujące kolejno po publikacji *Amoris Laetitia*, próśby o sprecyzowanie nauczania do Papieża uznać należy za – jak to określił – „trudności” oparte ostatecznie o – jakkolwiek nieprzyjemnie to brzmi – intelektualnie krępujące nieporozumienie. Skoro bowiem postulaty precyzji, ujednoznacznienia nauczania papieskiego wychodziły z odmiennego paradygmatu od paradygmatu samego Franciszka, oczywistym jest, że nie mogły zostać spełnione. To trochę tak, jakby żądać wytłumaczenia zawiłości fizyki kwantowej w kategoriach fizyki newtonowskiej. Tego nawet Einstein nie dałby rady zrobić, zdaje się komunikować Sekretarz Stanu zaniepokojonym teologom i hierarchom, podkreślając wielkodusznie „zrozumiałość” ich „trudności” z recepcją nowego paradygmatu.

*Teza o „paradygmatycznej zmianie” wywołuje istotną konsternację w Kościele. U poważnych komentatorów pojawiają się wręcz domniemania, że kard. Parolin niewłaściwie rozumiał pojęcia, które stosował*

Tym niemniej, poza konsternacją wynikającą z dezawuacji krytycznych głosów, istnieją głębsze źródła poważnych wątpliwości odnośnie do możliwości „paradygmatycznej zmiany” w Kościele.

W sposób syntetyczny wyłożył je George Weigel. Jak zauważa, kategoria zmiany paradygmatu, powszechnie stosowana w nauce od czasu przełomowej pracy Thomasa Kuhna, sygnalizuje „dramatyczne, nagłe i niespodziewane zerwanie w ludzkim pojmowaniu – a w konsekwencji coś na kształt nowego początku”. Niewątpliwie, historia katolicyzmu zna takie doświadczenia. Przykładowo, można za taki moment uznać chwilę, gdy w łonie chrześcijaństwa zrozumiano, że zbawienie obiecane Narodowi Wybranemu zostało ofiarowane również poganom. Tym niemniej, jak zauważa G. Weigel, wszystkie momenty, które można uznać za chwile paradygmatycznych przełomów stanowią element Bożego Objawienia, a „jak Kościół od dawna naucza i wierzy, objawienie zostało zakończone wraz ze śmiercią ostatniego apostoła. W konsekwencji, ewolucja w kościelnym rozumieniu ewangelii na przestrzeni wieków nie stanowi przedmiotu “paradygmatycznych zmian”... tudzież radykalnych zerwań i nowych początków; jest natomiast pytaniem o to, co teolodzy zważają rozwojem doktryny. Tymczasem, jak nauczał bł. John Henry Newman, autentyczny doktrynalny rozwój jest organiczny i przebiega w ciągłości z „wiarą

raz...przekazaną świętym (Jud 1,3)". W konsekwencji, „Kościół Katolicki nie dokonuje zerwania: tego spróbowano 500 lat temu, z katastrofalnymi rezultatami dla chrześcijańskiej jedności i sprawy Chrystusa". Jeśli współcześnie ktoś dokonuje czegoś na kształt „paradygmatycznej zmiany” to nie tyle Papież, ile – twierdzi Weigel – niektóre lokalne kościoły, które dokonują liberalnej recepcji *Amoris Laetitia*, jak np. Niemcy czy Malta, wprowadzając – obcą katolicyzmowi – fragmentaryzację do Kościoła i prowadząc do jego „anglikanizacji”.

Teologiczne argumenty Weigla są trudne, a prawdopodobnie wręcz niemożliwe do odparcia. Jak jednoznacznie stwierdza kard. Gerhard Mueller, były prefekt Kongregacji Nauki Wiary, „nie może być żadnych „paradygmatycznych zmian” w katolickiej wierze. Ktokolwiek mówi o kopernikańskim przewrocie w teologii moralnej, zmieniającej bezpośrednio naruszenie Bożych przykazań w godną pochwały decyzję sumienia, wyraźnie przemawia przeciwko katolickiej wierze”. W nawiązaniu do bł. kard. Newmana należałoby zatem powiedzieć, że „zmiana paradygmatu” byłaby nie tyle rozwojem doktryny, ile jej wypaczeniem.

Tym niemniej, wnioski G. Weigla odnośnie do rzeczywistości wcale nie wydają się tak proste i oczywiste, jak chciałby autor. Zauważyć bowiem trzeba, że jednym z kościołów lokalnych, które dokonują, problematycznej zdaniem Weigla, gdyż naznaczonej „paradygmatyczną zmianą”, recepcji *Amoris Laetitia* jest Kościół w regionie Buenos Aires. To tam właśnie biskupi uznali, że „jeśli dochodzi się do rozpoznania, że w konkretnym przypadku [związku niesakramentalnego] istnieją okoliczności łagodzące odpowiedzialność i winę (por. AL 301-302), szczególnie jeśli bierze się pod uwagę dobro dzieci z nowego związku, *Amoris Laetitia* otwiera możliwość przystąpienia do sakramentów:

pojednania i Eucharystii (por. AL przypisy 336 i 351)”. Stoi to w ewidentnej sprzeczności z Katechizmem Kościoła Katolickiego, który stwierdza: „Akt płciowy powinien mieć miejsce wyłącznie w małżeństwie; poza nim stanowi zawsze grzech ciężki i wyklucza z Komunii sakramentalnej”. Tym niemniej, stanowisko Papieża Franciszka względem propozycji argentyńskiej było afirmatywne. W prywatnym liście do biskupów tego regionu, który w 2017 roku uznany został przez Papieża za element autentycznego nauczania Kościoła powszechnego i opublikowany razem ze wskazaniem biskupów z Buenos Aires w *Acta Apostolicae Sedes*, ocenia on jednoznacznie kryteria argentyńskie: „Pismo jest bardzo dobre i w pełni wyjaśnia sens ósmego rozdziału *Amoris Laetitia*. Nie ma innych interpretacji”. Jeśli zatem zgodzimy się z Weiglem, że problematyczna recepcja AL w niektórych krajach ma charakter „paradygmatycznej zmiany”, ciężko – wobec jednoznacznej deklaracji Papieża wspierającej taką interpretację – negować twierdzenia kard. P. Parolina. To jednak robi, w oparciu o powyżej przytoczone rozstrzygnięcia natury teologicznej, tenże Weigel.

Czy zatem Weigel przeczy sam sobie? Nie. Zrozumienie jego stanowiska będzie łatwiejsze, jeśli rozróżnimy poziom analizy normatywnej (dogmatycznej) i empirycznej. Z punktu widzenia normatywnego (ortodoksja), niedopuszczalna jest zmiana paradygmatu w Kościele, twierdzi Weigel. Z perspektywy empirycznej jednak, jak sam zauważa, coś w rodzaju paradygmatycznej zmiany dokonuje się na naszych oczach. Poszukując odpowiedzi na postawione w tytule niniejszego paragrafu pytanie, stwierdzić zatem należy, że tezy Weigla nakazują dostrzec różnicę między tym, co wolno uczynić w Kościele, a tym, co może się dziać w Kościele. Mówiąc inaczej, o ile analiza dedukcyjna wyklucza możliwość paradygmatycznej zmiany, o tyle analiza indukcyjna nie wyklucza takiej ewentualności, nawet jeśli rodzi

ona poważne teologiczne problemy, a nawet potencjalnie godzi w tożsamość Kościoła. W tej drugiej, indukcyjnej, perspektywie nie ma zatem powodów, by podważać a priori dobór słów kard. Pierro Parolina.

### **Istota „nowego paradygmatu katolickości”**

Co zatem miałyby się składać na istotę nowego paradygmatu? Kwestię tę wyłożył szczegółowo w swoim wystąpieniu kard. Blaise Cupich. Po pierwsze, zwraca on uwagę na fakt, że chodzi tutaj o „nowy paradygmat katolickości”, a zatem redefinicję Kościoła. Oznacza ona “bardziej całościowe podejście do bycia kościołem, które bardziej w pełni łączy to, co wiemy i praktykujemy w ramach naszej tradycji [...] Innymi słowy, chodzi tutaj o holistyczne połączenie między naszą wiedzą i naszymi działaniami, naszymi ideami i naszymi doświadczeniami, które muszą się wzajemnie przenikać”. Konkretnie, zdaniem kardynała, nowy paradygmat wyraża się właśnie w adhortacji *Amoris Laetitia*, u serca której leży “dwukierunkowe podejście inkarnacyjne”: „z jednej strony, Kościół przyjmuje rodziny z przesłaniem Ewangelii. Jednocześnie, skoro rodzina jest już sama w sobie Ewangelią, Ewangelią rodziny, istnieje wzajemność w ramach tego inkarnacyjnego podejścia, które rozpoznaje wkład, jaki rodziny wnoszą do kościelnego rozumienia i głoszenia Ewangelii”. Chodziłoby tutaj zatem o równowagę między metodą dedukcyjną i indukcyjną. O ile ta pierwsza, specyficzna dotychczas dla teologii, wychodzi od Objawienia, o tyle ta druga wychodzi „od refleksji nad rzeczywistością, aby zrozumieć, w jakim się jest stanie, czego się potrzebuje i aby potem według tego postępować”. W tym drugim ujęciu, wola Boga jest odczytywana zatem z doświadczenia konkretnych rodzin, które – jak zauważa kard. Cupich – są „same w sobie Ewangelią”.

Takie podejście do pojmowania holistyczności katolicyzmu jest o tyle nowe, że choć zawsze kwestia doświadczenia odgrywała istotną rolę w kształtowaniu nauczania Kościoła, to jednak jego zasadnicze linie wyznaczone były przez Objawienie. Nie było zatem dwukierunkowości, która sugeruje równoważność metody dedukcyjnej i indukcyjnej. Powiedzieć trzeba więcej: dotychczas w Kościele uznawano, że taka dwukierunkowość jest niewskazana, gdyż jedynie pierwsza ze wspomnianych dróg pozwala zawiązać, zgodne z katolicyzmem, ortodoksyjne przymierze między tradycją i aktualnością. Jak zauważał Jean Guitton, pierwsza metoda „polega na ustaleniu najpierw i przede wszystkim tradycji (która jest w sumie historią tożsamości prawdy), żeby ją dobrze pojąć i dobrze zrozumieć [...], a dopiero potem na zwróceniu się ku myśli świata, [...w celu] wyróżnienia w niej tego, co w niej jest zgodne i tego, co w niej jest przeciwstawne duchowi tradycji – wychwalając pierwszy element, który jest treściwy, a odrzucając drugi, który jest zepsuty. Druga metoda polega na ustaleniu najpierw i przede wszystkim aktualnej myśli, na przyswojeniu sobie jej języka, na wykarmieniu się jej zasadami, na przeniknięciu się jej duchem, a dopiero potem na zwróceniu się ku tradycji, wreszcie na odrzuceniu tego wszystkiego, co w niej jawi się jako sprzeczne z myślą aktualną i przyjęciu reszty”. Jak zauważał Yves Congar OP, w zależności od tego czy orientujemy swój wysiłek na element zewnętrzny czy na rzeczywistość Kościoła uzyskamy albo „adaptację mechaniczną, która może doprowadzić do nowinkarstwa i reformy schizmatycznej, albo też prawdziwą „odnowę”, prawdziwy „rozwój”, to znaczy reformę w Kościele, reformę Kościoła, reformę bez schizmy”. Mówiąc inaczej, dotychczas w Kościele uznawano, że indukcyjna metoda, charakterystyczna dla nauk społecznych, stawia Kościół wobec poważnej „pokusy dostosowania teologii do potrzeb socjologii”. Jako że ulegnięcie tej pokusie przynosi nie tyle rozwój, ile raczej transformację,

„stopniowe przekształcanie się dzięki wkładom zewnętrznym względem jego własnej danej: a to jest zupełnie czym innym, niż rozwój”, przyjmowano nadrzędność metody dedukcyjnej (teologicznej). Zmiana tego stanowiska i uznanie równowartości stanowiska dedukcyjnego i indukcyjnego miałyby zatem faktycznie charakter paradygmatycznej zmiany.

*Jak zauważał Yves Congar OP, w zależności od tego czy orientujemy swój wysiłek na element zewnętrzny czy na rzeczywistość Kościoła uzyskamy albo „adaptację mechaniczną, która może doprowadzić do nowinkarstwa i reformy schizmatycznej, albo też prawdziwą „odnowę”, prawdziwy „rozwój”*

Inkarnacyjna dwukierunkowość, zdaniem kard. Cupicha, przekłada się na szereg konkretnych i powiązanych ze sobą dyrektyw składających się „nowy paradygmat katolickości”. Po pierwsze, jeśli indukcyjnie stwierdzamy różnorodność form

współżycia ludzi w ramach rodzin, a dedukcyjnie stwierdzamy, że „Bóg wybrał rodzinę jako uprzywilejowane miejsce swojego działania”, to ma to – podkreśla kard. Cupich – „olbrzymie (*enormous*) konsekwencje. Jeśli bowiem jesteśmy na poważnie gotowi w pełni uznać, że konkretne życie rodzin i par stanowi część historii zbawczej [...] wówczas przynajmniej musi to oznaczać odejście od prezentowania abstrakcyjnego i wyidealizowanego obrazu małżeństwa”, które kardynał utożsamiać się zdaje z standardem normatywnym Kościoła. Dwukierunkowość dedukcji i indukcji każe bowiem uznać, że

“gdziekolwiek jest rodzina dążąca do życia razem i kochania się wzajemne, tam Duch jest już obecny”, niezależnie od tego jaką formę ta rodzina przyjmuje: czy opiera się o związek sakramentalny, naturalny, powtórny, monogamiczny, poligamiczny, etc. Kardynał nie odnosi się wprost do rodzin opartych o związki jedнопłciowe, ale – logicznie rzecz biorąc – nie widać powodu dlaczego miałyby być dyskryminowane w łonie indukcyjnie orientowanego paradygmatu, który unika, by tak rzec, wieloznaczności koncentracji na sakramentalnym małżeństwie. W istocie oznacza to zatem zmianę antropologiczną: w miejsce rodziny i małżeństwa w liczbie pojedynczej (nierozwalny związek jednej kobiety i jednego mężczyzny jako podstawa rodziny), nowy paradygmat nakazywać się zdaje uwzględnienie rodzin i małżeństw w liczbie mnogiej (różne formy par i rodzin, niekoniecznie opartych o małżeństwo).

Drugą dyrektywą nowego paradygmatu jest zmiana duszpasterska. Kard. Cupich nie ma wątpliwości, że należy „odrzuć autorytarne i paternalistyczne sposoby podejścia do ludzi, które przedkładają prawa i pretendują do posiadania wszystkich odpowiedzi lub łatwych odpowiedzi na skomplikowane problemy, tudzież sugerują, że generalne zasady gładko przyniosą natychmiastową jasność, albo że nauczania z naszej tradycji mogą być zapobiegawczo zastosowane w szczególnych wyzwaniach, z jakimi konfrontowane są pary i rodziny”. W miejsce tej, dedukcyjnej (i przedstawionej przez kardynała w formie negatywnego typu idealnego) logiki, wprowadzić należy logikę indukcyjną, w której kluczowe jest towarzyszenie, opierające się o „wrażliwość duchowego przewodnika albo bliskiego przyjaciela, który potrafi pokornie słuchać doświadczeń drugiego, nie pretendując do posiadania wszystkich odpowiedzi, oraz zawsze jest gotowy pomóc rozeznaczyć poruszenia Ducha w tym określonym momencie”. Takie, znów przedstawione w formie typu idealnego, tyle, że pozytywne,

towarzystwo jest – zdaniem kardynała – nie tyle aktem formacji małżonka, ile aktem „formowania nauczania Kościoła”, zgodnie z regułami indukcyjnymi. Proces duszpasterstwa otrzymuje tutaj zatem nowy zwrot.

Nowa wizja duszpasterstwa zakłada przy tym nową wizję sumienia. To trzecia dyrektywa. Jak tłumaczy kard. Cupich chodzi tutaj o nową hermeneutykę *Gaudium et Spes*, a zatem wzięcie na serio faktu, że sumienie jest miejscem, gdzie człowiek jest sam z Bogiem. Oznacza to, zdaniem kardynała, że decyzje sumienia małżonków reprezentują „Boże osobiste prowadzenie” w konkretności ich życia. Jako, że – zgodnie z drugą dyrektywą – rolą duszpasterza nie ma być przedkładanie prawa, tudzież wskazywanie generalnych zasad wypływających z tradycji jako wskazówek dla sumienia, głos sumienia uzyskuje tutaj status autonomiczny. Może, wskazuje kardynał, „bardzo słusznie afirmować konieczność życia na pewien dystans od kościelnego rozumienia ideału [małżeństwa], a mimo to wzywać osobę do „nowych etapów wzrostu”, w których rozeznaniu – biorącym pod uwagę całą złożoność sytuacji – mają pomóc towarzyszący duchowni. Jak podkreśla kardynał (i trudno się z nim nie zgodzić), ciężko przecenić znaczenie tej hermeneutycznej zmiany.

Konsekwencjami trzech powyższych dyrektyw są dwie ostatnie, związane z pojmowaniem nauczania Kościoła. Czwarta wskazuje, że „dla Kościoła konieczne jest włączenie wglądu wiernych nie tylko ogólnie, ale szczególnie do nauczania o małżeństwie i rodzinie”, gdyż – zgodnie z logiką indukcyjną – „nie może być lepszego nauczyciela dla Kościoła niż wierny, który aktywnie wędruje swoją drogą osobistego rozwoju”. Piąta, w konsekwencji, uznać musi, że duszpasterskie podejście w różnych częściach świata może się różnić. Ostatecznie,

drogi i możliwości rozwoju są różne w różnych krajach, jak i kontekst życia i kształtu rodzin. Kardynał zauważa, że “Papież podkreśla znaczenie lokalnych odmian w naszym globalnym Kościele”, przyznając, że „różne kulturalne rzeczywistości wymagają różnych pastoralnych konkluzji”. Ta dyrektywa, będąca – jak się wydaje – logiczną konsekwencją nowego paradygmatu afirmowanego przez kardynała i trafnie przezeń unaoczniona, stanowi jednocześnie pewien problem w optyce hierarchy. Jak zauważa, nie należy odczytywać jej jako sugestii, że „istnienie istotnie różniących się nauczania pomiędzy regionami (czy diecezjami) stanowi pozytywny element w życiu Kościoła. To jest wciąż dylemat, który wymaga dalszej uwagi i studiów”. Wydaje się, że w tym miejscu kardynał musi przyjmować jakieś inne, związane prawdopodobnie ze wcześniejszym paradygmatem, założenia, których ważność chciałby utrzymać również w ramach nowego paradygmatu. Problem jednak w tym, że nowy paradygmat nie pozwala na ich utrzymanie.

### **Katolicka teoria polityki – stanowisko posoborowe (*resume*)**

By zrozumieć znaczenie opisanej wyżej potencjalnej, paradygmatycznej zmiany dla katolickiej teorii polityki, przypomnieć należy jej zręby, omówione szerzej w pierwszym eseju. Specyficznym rysem tej teorii, wyróżniającym ją wyraźnie od innych wielkich tradycji religijnych jest stosunek do prawa i legitymizacji władzy. O ile „w historii przepisy prawne były niemal zawsze uzasadniane religijnie: to, co między ludźmi jest słuszne, rozstrzygano na gruncie odniesienia do Bóstwa”, o tyle w chrześcijaństwie nie potrzeba było religijnej legitymizacji dla uznania legalności prawnego rozporządzenia, a nawet uznania boskiej proveniencji władzy. Wspólnota polityczna i władza jako taka jest traktowana przez katolików jako pochodząca od Boga, reprezentując

porządek wynikający ze stworzenia, zasadzający się na naturze ludzkiej. Jak głosi *Gaudium et spes*, „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”.

Katolicy zakładają, że prawo i porządek mogą być zapewniane przez każde państwo, niezależnie od znajomości prawa Objawionego, gdyż wierzą oni, że – w związku z rozumną naturą człowieka – każdy jest zdolny do rozpoznania dobra i zła i wyboru dobra. Jak zauważa Jan Paweł II w *Veritatis Splendor*, choć „tylko Bóg może odpowiedzieć na pytanie o dobro, bo sam jest Dobrem”, to „Bóg już dał odpowiedź na to pytanie: uczynił to, gdy stworzył człowieka i gdy w swej mądrości i miłości nadał jego istnieniu cel, wpisując w jego serce prawo (por. Rz 2, 15) - „prawo naturalne”, pozwalające rozróżnić dobro od zła.

Odkrycie specyfiki prawa naturalnego, łączącego ściśle ludzki i boski wymiar, stwarza podstawy dla zaistnienia świeckiej polityki gwarantującej „podstawowe prawa pojedynczego człowieka i całej ludzkiej społeczności”. Prawo naturalne artykułując „obiektywne normy, określające słuszne działanie”, wyraża bowiem godność ludzkiej osoby, „kładzie podwaliny jej fundamentalnych praw i obowiązków”. Jest to możliwe, bo właściwa zasadam prawa naturalnego „bezpośrednia oczywistość ich treści”, sprawia, że „każdy normalnie rozwinięty człowiek łatwo może uchwycić nie tylko sens podstawowych terminów, ale także ich logiczny związek”. Prawo naturalne nie stanowi zatem trudnego do osiągnięcia „ideału”, ale możliwy do realizacji dla każdego moralny standard działania.

W kontekście politycznym tak pojmowane prawo naturalne pozwala stanowić prawo i porządek społeczny realizujący zasadę sprawiedliwości, a zatem pojmować politykę jako działanie na rzecz sprawiedliwości i pokoju. Oczywiście, owa realizacja zawsze będzie niedoskonała. W związku ze swą pozytywną dynamiką (ku dobru człowieka i jego rozwojowi) prawo naturalne nie wyznacza w sposób definitywny górnej granicy realizacji odkrywanego dobra. Stwarza to szerokie pole dla pluralizmu politycznego, odmiennych wizji gospodarczych, etc. Tym niemniej, i to jest politycznie niezmiernie doniosłe, prawo naturalne określa wyraźnie granicę dolną. Granicę, której przekroczenie oznacza popełnienie zła, wynikającego z wykroczenia przeciw swojej naturze. Uwzględnienie tego w obszarze polityki oznacza uznanie, że istnieją nieprzekraczalne antropologiczne granice w sprawowaniu władzy politycznej i stanowieniu prawa. Istnieją polityczne czyny wewnętrznie złe (*intrinsece malum*), które „zakazają cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy”, których żadnej władzy w żadnych okolicznościach nie wolno czynić. Do takich czynów zaliczyć można z pewnością działania przeczące pierwszym *inclinationes naturales*, do których święty Tomasz zaliczał ochronę życia ludzkiego czy małżeństwa i rodziny. Przyjmowanie prawa podważającego wartość życia każdego człowieka (jak np. aborcja, eutanazja, tworzenie hybryd ludzko-zwierzęcych), jak i praw negujących antropologiczne znaczenie komplementarności płci (jak np. redefinicja małżeństwa i rodziny w duchu postulatów LGBTIQ) przynależałyby w tej perspektywie do obszaru *intrinsece malum*.

Choć wydawać się może, iż przywołanie prawa naturalnego w pewnym sensie czyni religię zbędną dla przestrzeni politycznej, to – jak już podkreślałem w pierwszym rozdziale tej książki - tradycja

*Katolicy zakładają, że prawo i porządek mogą być zapewniane przez każde państwo, niezależnie od znajomości prawa Objawionego, gdyż wierzą oni, że – w związku z rozumną naturą człowieka – każdy jest zdolny do rozpoznania dobra i zła i wyboru dobra*

chrześcijańska nie utraciła świadomości wolności człowieka w pogwałceniu czy wręcz zamazaniu w sobie poczucia prawa naturalnego. Choć, jak zauważał Akwinata, „prawo naturalne, co do ogólnej ważności, żadnym sposobem nie może zaniknąć w sercach ludzi”, to „może jednak

zaniknąć w danym poszczególnym postępku: gdy rozum doznaje przeszkody w stosowaniu ogólnej zasady do danego poszczególnego postępku, a to [...] z powodu pożądlivości lub jakiejś innej namiętności [...], albo na skutek złej namowy [... albo wreszcie...] na skutek grzechów przeciw naturze”. W tym miejscu odkrywamy szczególne znaczenie Kościoła w katolickiej teorii polityki.

Choć katolicy 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”, a wreszcie postawić tamę utopijnym projektom politycznym. Kościół wchodzi zatem w relację z polityką nie tyle na poziomie politycznym, partyjnym (ten traktowany jest jako sfera autonomii „rzeczy świeckich”), ale etycznym: strzegąc depozytu prawdy transcendentnej,

„przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość”. Oznacza to, jak już szerzej zostało to omówione, z jednej strony rolę krytyczną religii, a z drugiej, formacyjną.

Reasumując, ugruntowana w nauczaniu soborowym i posoborowym katolicka teoria polityki, pojmującą ją jako przestrzeń niedoskonałej, acz dostatecznie dobrej realizacji zasady sprawiedliwości, zachęcając świeckich do politycznego zaangażowania, konstytuowała Papieża i – szerzej – hierarchię Kościoła jako aktorów metapolitycznych. Ich zadaniem było głoszenie moralnej prawdy i, w konsekwencji, formowanie sumień obywateli, jak również obowiązek wyrażania sprzeciwu wobec idei politycznych, które niszczyłyby obraz Boży w człowieku. Fundamentem tego zaangażowania było przekonanie o wynikającym z natury ludzkiej, a zatem powszechnie i bezapelacyjnie obowiązującym, prawie moralnym, którego przestrzeganie „jest ludziom konieczne do zbawienia”. Istnienie, wynikającej z natury człowieka, prawa prawdy moralnej, której autorytatywnym nauczycielem jest Kościół, otwierało drogę do jego szczególnej, metapolitycznej pozycji we wspólnocie politycznej. Jasne określenie zadań Kościoła jako obrońcy transcendentnej godności człowieka pozwalało Kościołowi, z jednej strony zachować hierarchii dystans wobec bieżącej polityki, z drugiej odgrywać w niej istotną i niezastępowalną rolę, zwłaszcza gdy władza polityczna zaczynała rościć sobie kompetencje do onnipotencji. To specyficzne, dostrzegane również w niektórych porządkach konstytucyjnych, miejsce Kościoła określano niekiedy mianem „niepolitycznej polityczności”.

## **Nowy paradygmat a katolicka teoria polityki**

Zestawienie posoborowego podejścia do polityki i roli Kościoła z „nowym paradygmatem” odsłania nieusuwalne, jak się wydaje, sprzeczności. Ujmując kwestię w największym skrócie, nowy paradygmat stanowi – jak wykazano szczegółowo wyżej – odejście od logiki „dostosowania życia” do obiektywnych zasad wpływających z prawa naturalnego i Objawienia. Proponuje w zamian dialektyczną logikę rozeznawania, w której Boże wymagania moralne i sakramentalne mają charakter relatywny i podlegają subiektywnej wykładni. Jako, że ich rozeznanie opiera się o prymat indywidualnego sumienia i doświadczeń wierzącego, który staje się „nauczycielem dla Kościoła”, prowadzi to do „różnych pastoralnych konkluzji”, a zatem, w konsekwencji, dywersyfikacji nauczania, które nie pozwala już na uniwersalizujące twierdzenia odnośnie dobra i zła, łaski i grzechu, jedynie na podstawie materii danego czynu.

*Nowy paradygmat stanowi odejście od logiki „dostosowania życia” do obiektywnych zasad wpływających z prawa naturalnego i Objawienia*

Pojawia się zatem pytanie, czy jeśli na gruncie moralnej nauki Kościoła „nie można już powiedzieć, że wszyscy, „którzy są w sytuacji tak zwanej „nieregularnej” [a

zatem żyją jak mąż z żoną, mimo, że nie są małżonkami - MG] żyją w stanie grzechu śmiertelnego”, jak twierdzi – najwyraźniej oparty o stary paradygmat – Katechizm Kościoła Katolickiego, to czy można jeszcze twierdzić, że istnieją „czyny wewnętrznie złe (intrinsic malum)”? Jeśli sumienie może – jak twierdzi kard. Cupich – „bardzo słusznie” afirmować „konieczność życia na pewien dystans” od

małżeństwa, pomimo życia jak mąż z żoną, a zatem odkrywać, że – w konkretnej sytuacji danej pary – działanie sprzeczne z przykazaniem Bożym stanowi w rzeczywistości Boże wymaganie, to czy czysta logika nie nakazuje uznać, że „eutanazja, samobójstwo czy pomoc w nim, kłamstwo, kradzież...morderstwo, w pewnych sytuacjach i po odpowiednim ‘rozeznaniu’ mogą być dobre i godne pochwały”?

Przyjęcie nowego paradygmatu, podminowując logikę wartości absolutnych, rodzi konieczność redefinicji posoborowej, katolickiej teorii polityki, w tym politycznej roli Kościoła katolickiego. Jego rola względem państwa polegała bowiem właśnie na obronie tychże, wypływających z prawa naturalnego, absolutnych wartości. Jeśli jednak takich wartości nie ma; jeśli prawo naturalne nie jest już – jak twierdził św. Paweł VI – „wyrazem woli Bożej”, którą od teraz odkrywa się jedynie w indywidualnym sumieniu, to jaki mandat ma Kościół do roszczeń zachowania zasad prawa natury jako podstawy prawa publicznego? Dlaczego – można zapytać - w ogóle miałyby stać na straży takiego abstrakcyjnego ideału?

Konieczność redefinicji katolickiej teorii polityki wypływać się zdaje również z indukcyjnej logiki nowego paradygmatu. Jeśli rzeczywiście „nie może być lepszego nauczyciela dla Kościoła niż wierny, który aktywnie wędruje swoją drogą”, dlaczego – przy dobrych racjach – Kościół nie miałby angażować się w sprawy poprawy tego świata, zgodnie ze wskazaniem wiernych? Dlaczego nie miałyby, przykładowo, proponować lub wspierać konkretnych, najlepszych jego zdaniem, rozwiązań problemów ocieplenia, migracji czy rozbrojenia?

Inkarnacyjna dwukierunkowość nie stawia żadnych przeszkód przed, by tak rzecz, bardziej politycznie wyrazistym zaangażowaniem Kościoła w sprawy świata. W świetle nowego paradygmatu, Kościół wytracając metapolityczny mandat, odzyskuje go niejako na płaszczyźnie politycznej, co mogłoby tłumaczyć, wskazane na początku tekstu,

zasadniczo bezprecedensowe oczekiwania Papiestwa wobec władzy politycznej, jak również inne, szeroko ostatnio komentowane, posunięcia Sekretariatu Stanu czy stwierdzenia watykańskich hierarchów.

\*\*\*

Rozstrzygnięcie czy jest możliwy „nowy paradygmat” w Kościele pozostawić pozwolę sobie teologom. Warto jednak, wobec narastającej publicznej dyskusji w związku z jego promocją przez znaczących katolickich hierarchów, nazwać konsekwencje potencjalnej „paradygmatycznej zmiany” dla katolickiej teorii polityki. Podkreślić zatem należy, że wydaje się ona destrukcyjna dla całej, pieczołowicie wypracowanej, posoborowej koncepcji metapolitycznego zaangażowania Kościoła. Oczywiście, mogłaby przynieść również pewne korzyści, wynikające z faktu, że rezygnacja z obrony wartości absolutnych niewątpliwie uczyniłaby Kościół bardziej zintegrowanym z duchowo-intelektualnym klimatem współczesności. Skoro „trudno dziś znaleźć filozofa, który twierdziłby, że istnieje coś takiego jak absolutna moralność, obiektywna prawda czy prawa naturalne”, przyjęcie „nowego paradygmatu” zniosłoby zatem istotne i momentami bolesne napięcie między Kościołem i światem. Podobnie stałoby się, jeśli Kościół by uznał, że w obszarze troski o dobro wspólne ma do zaproponowania konkretne i ważne ogólnoludzko cele polityczne. Stając, ramię w ramię, z innymi organizacjami politycznymi i społecznymi do walki o lepszy świat (np. świat bez broni nuklearnej, kary śmierci i dożywocia, a nawet gospodarek opartych na węglu, za to z płacą podstawową dla każdego), Kościół niewątpliwie byłby (przynajmniej przez pewien czas) widocznym i istotnym graczem na arenie społecznej i politycznej. Pozostają tylko dwa kłopotliwe pytania.

Pierwsze dotyczy konsekwencji tej strategii dla ewangelizacyjnej i zbawczej misji Kościoła zleconej mu przez Jezusa Chrystusa. W jej bowiem ramach powinien on „troszczyć się przede wszystkim o przepowiadanie wszystkim ludziom prawdy, objawionej w sposób definitywny przez Pana, oraz o głoszenie konieczności nawrócenia się do Jezusa Chrystusa i zjednoczenia się z Kościołem”. Drugie dotyczy konsekwencji zmiany tego priorytetu dla świeckiej polityki. Jak wskazano już wielokrotnie w toku prowadzonych w tej książce rozważań, dla istnienia zdrowego profanum potrzeba prawdziwego sacrum.

*Michał Gierycz*

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu celowego.*



Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego