

Tomasz Rowiński: Katoliku, nie podążaj tą drogą

Polska i wierni Kościoła w Polsce nie są wcale wyjęci spod płaszcza sekularyzmu, szczególnie w polityce



Polska i wierni Kościoła w Polsce nie są wcale wyjęci spod płaszcza sekularyzmu, szczególnie w polityce

FRONDA *Tekst ukazał się w najnowszej "Frondzie".*

Katoliku, nie podążaj tą drogą. Glossa do tekstu arcybiskupa Martíneza

I

We „Frondzie” (nr 61) ukazał się bardzo ważny esej arcybiskupa Granady Francisco Javiera Martíneza *Przewyciężyć rozum sekularny*. Ponieważ dla myśli hiszpańskiego hierarchy szczególnie ważnym przewodnikiem wydaje się być Alasdair MacIntyre[1], chciałbym przywołać na wstępie obszerny akapit zamykający najbardziej wpływowe z dzieł szkockiego filozofa, mianowicie *Dziedzictwo cnoty*. Oto on:

„Przeprowadzenie zbyt ścisłych paraleli pomiędzy dwoma różnymi okresami historycznymi zawsze jest niebezpieczne; do najbardziej mylących należą paralele pomiędzy naszą własną epoką w Europie i Ameryce Północnej a epoką historyczną, w której imperium rzymskie uległo przeobrażeniu w średniowieczny okres ciemnoty. Mimo to, pewne paralele dadzą się przeprowadzić. Punktem zwrotnym w tamtej historii był moment, w którym ludzie dobrej woli zarzucili próby ocalenia imperium rzymskiego i przestali utożsamiać już obyczajowość i wspólnotę moralną z zachowaniem tego imperium. Zamiast tego postawili sobie – nie zawsze zdając sobie w pełni z tego sprawę – zadanie budowy nowych form wspólnoty, w ramach której moralność i

dobrze obyczaje mogłyby przetrwać nadchodzące wieki barbarzyństwa i ciemnoty. Jeżeli moja interpretacja naszych warunków moralnych jest słuszna, należy także wyciągnąć wniosek, że my również już jakiś czas temu osiągnęliśmy taki sam punkt zwrotny. Na obecnym etapie sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi. A jeżeli tradycja cnót zdołała przetrwać okropność minionego okresu ciemnoty, nasze nadzieje nie są całkowicie bezpodstawne. Tym razem jednak barbarzyńcy nie gromadzą się u naszych granic; oni od pewnego już czasu sprawują nad nami władzę. Fakt, że nie uświadomiamy sobie tego, stanowi element naszej skomplikowanej sytuacji. Nie czekamy na Godota, lecz na kogoś innego, na kolejnego – bez wątpienia bardzo odmiennego – świętego Benedykta”.[2]

Najsilniej oddziałującym elementem powyższego podsumowania obszernego dzieła o przemianach myślenia i działania moralnego w dziejach cywilizacji europejskiej jest bez wątpienia wezwanie do tworzenia nowych form wspólnotowości, które pozwoliłyby zachować trzon tradycji naszej kultury, obecny zarówno w antyku, jak i wiekach średnich, a ulegający erozji w nowożytności. Niektórzy z myślicieli chrześcijańskich, w tym także arcybiskup Martínez, dołączają się do tego istotnego głosu, jakim niewątpliwie stał się w naszych intelektualnych sporach MacIntyre.

Inny hiszpański autor, wybitny matematyk *Sebastián Montiel Gómez*, w taki oto sposób rozwija myśl MacIntyre'a: „Przypominam sobie o końcu Imperium Rzymskiego i reakcji św. Benedykta. Nadszedł (...) moment, gdy chrześcijanie przestali się troszczyć o utrzymanie imperium. Przyszła chwila, że pogodzili się z upadkiem imperialnego systemu politycznego i poświęcili się życiu Kościoła. Tworzyli zakony, a zakonnicy szli z rodzinami żyć życiem Kościoła w małych wspólnotach. I stał się cud: z tego zapomnienia o imperium i poświęceniu się życiu Kościoła powstała nowa struktura polityczna, która zachowała to, co najlepsze z Rzymu, ale stworzyła nową Europę. Myślę, że być może dziś, my chrześcijanie jesteśmy wzywani w ten sposób do odzyskania bardziej intensywnego życia Kościoła”[3].

Perspektywa, jaką prezentuje nam *Sebastián Montiel*, jest niezwykle pociągająca, pomija jednak, przynajmniej w przytaczanej wypowiedzi, określone zagrożenia, na które zwraca uwagę sam MacIntyre. Analogie historyczne mają swoją chytrość i choć bywają pomocne w analizie rzeczywistości, równie, a może nawet jeszcze częściej, potrafią wprowadzać w błąd. Szczególnie jeśli zbyt szybko zadowolimy się pozornie z nich wynikającymi, oczekiwanymi przez nas wnioskami, zaniedbując analizę różnorodności przesłanek.

Jeśli chodzi o analogię pomiędzy czasami współczesnymi a schyłkowym okresem istnienia Cesarstwa Rzymskiego na Zachodzie trzeba uwzględnić dwie sprawy. Pierwszą podejmuje autor *Dziedzictwa cnoty*, zauważając, że barbarzyńcy przychodzą do nas dziś nie z

zewnątrz, ale z wewnątrz, a nawet mają nad nami (w domyśle chrześcijanami i ludźmi odwołującymi się do klasycznych tradycji) władzę. Jest jednak także druga trudność z utrzymaniem zasadności tej analogii. Wynika ona z zupełnie odmiennej kondycji, w jakiej znajduje się współczesna polityczność, odmiennej od tej, jaką widzieli ludzie u kresu starożytności. Antyczny Rzym rozpadał się na oczach jego obywateli, władza stawała się coraz słabsza, kontrola zanikała, a upadek etosu moralnego bywał postrzegany nie tylko przez chrześcijan, ale i pogan jako element ogólniejszego rozkładu rzeczywistości. Do tego trzeba dodać, że barbarzyńcy, którzy wnikali w Cesarstwo, dość szybko stawali się chrześcijanami, widząc w chrześcijaństwie żywotną część wielkiej i potężnej kultury, która choć chwiała się i padała ich łupem, to jednak wywierała wciąż ogromne wrażenie. Sytuacja, w której możliwości techniczne władzy były mocno ograniczone, pozwalała chrześcijanom dość łatwo, jeśli chcieli, usuwać się poza obręb spraw publicznych bez konsekwencji karnych czy politycznych, by na tej bazie dokonać zasadniczej przebudowy cywilizacji.

Nie możemy też zapominać, że Cesarstwo w chwili swojego upadku było chrześcijańskie i nie utrudniało katolikom życia religijnego. Równocześnie jednak upadek Rzymu można było interpretować jako dekadencję spuścizny pogańskiej, którą chrześcijaństwo przywdziało na moment, by teraz z łatwością ją zrzucić, organizując się wokół tego, co nowe, czyli choćby wokół ruchu monastycznego. Rodząca się nowa wspólnotowość chrześcijańska tworzyła się w pewnej mierze wobec coraz wyraźniejszej, jeśli nie pustki, to zamieszania politycznego i kulturowego. Nie należy też zapominać, że nigdy nie nastąpiło całkowite odsunięcie się chrześcijan od spraw politycznych i dbałości o

porządek doczesny jako porządek chrześcijański. Ostatecznie pewną epokę w dziejach politycznych nieprzerwanie liczymy od czasów cesarza Konstantyna.

III

Dziś sytuacja wygląda jednak odmiennie. Państwo, choć wiele mówimy o jego słabości (co mogłoby się stać przedmiotem osobnych rozważań), wydaje się reprezentować potężną mechaniczną siłę, aparat przymusu uniemożliwiający osobom, obywatelom i wspólnotom prosty proces odwrócenia się plecami w kierunku tego, co uważają za nieprawomocne lub niewarte wsparcia. Do tego dochodzi ogólnoswiatowe zespolenie sił różnorodnych korporacji i ideologii, które tylko wzmacniają ten obraz rzeczywistości. Łatwo zauważyć, że jeśli to, co nieludzkie, niemoralne staje się wyznacznikiem działania dla skutecznych mechanizmów politycznych, to jesteśmy o krok od tego, czym dla tradycji politycznej byłaby antyteza republiki.

Choć nie zniknęło zupełnie przekonanie o prostym przełożeniu pomiędzy rozkładem porządku moralnego i politycznego[4], to jednak znacznie skrócił się okres zdolności do przetrwania osoby wobec *nieporządku* przeciwstawiającego postawę dobrego obywatela i dobrego człowieka. Skrajnym, ale nie marginalnym przykładem nowoczesnej kondycji politycznej stały się państwa totalitarne, które choć

obiektywnie istniały dość krótko, to jednak przy osiągniętej skuteczności w sprawowaniu władzy pokazały jak niewielkie znaczenie może mieć nie-działanie jednostek i grup pozbawionych politycznego oddziaływania lub chociaż możliwości publicznego określania swojej niezależności. Oczywiście nie chodzi tu o zwykłe moralizowanie, ale raczej o wykazanie, że polityka i działalność publiczna są koniecznym elementem chrześcijańskiej racjonalności.

IV

Nasze trudności polegają jeszcze na czymś innym. Kondycja, w jakiej żyjemy, wyrodziła się z samej kultury chrześcijańskiej, nawet jeśli ona sama zatraciła zasadnicze elementy, które rozpoznalibyśmy jako takie. W dalszym ciągu rządzą tą kulturą procesy zapoczątkowane w ramach średniowiecznej *Christianitas* i wczesnonowożytnego humanizmu. Co więcej, chrześcijaństwo nie sprawia już wrażenia witalnego i odrębnego. Dzieje się tak w znacznej mierze dlatego, że zagubiona została, o czym pisze także arcybiskup Martínez, właściwa mu racjonalność, ów *sensus catholicus*. *Chrześcijańskimi* nazywa się sposoby myślenia zupełnie obce *Logosowi* i traktujące religię jako moralny ornament, służący ostatecznie czemuś innemu niż był on przeznaczony integralnie w porządku teologicznym *prawdziwej filozofii*[5].

O nowożytnym i współczesnym dramacie, jaki wynika z wyrzucenia polityki z poznania teologicznego oraz oddania go w posiadanie *świeckiemu rozumowi*, trafnie pisał Thomas Molnar: „Wspólnota polityczna wyklucza wszystkie inne, a to, co nazywane jest *duchowym*, musi być określone i wyrażane przez władzę świecką. Jest to w gruncie rzeczy podstawa *modernistycznej* myśli politycznej, *religii obywatelskiej*, ideologii wspólnoty organizowanej przez i dla wspólnoty, wyparcia transcendencji”[6].

Można odnieść wrażenie, że liczni teologowie chcieliby bardziej odnaleźć *święty spokój* niż Królestwo Boże, zrzekając się odrębności myślenia na rzecz analiz w duchu *praw człowieka* oraz *osiągnięć nauk ścisłych i humanistycznych*. Postawa ta jednak oznacza ni mniej ni więcej tylko koniec – anihilację tego, czym są Dobra Nowina i Kościół Chrystusa.

V

Powyższe uwagi nakazują z dużą ostrożnością podchodzić do antycznej analogii, skłaniają zaś do przyjrzenia się procesom, jakie były i są udziałem epoki chrześcijańskiej. Nie unieważnia to oczywiście wezwania formułowanego przez arcybiskupa Javiera Martíneza do oparcia chrześcijańskiej egzystencji przede wszystkim na życiu samego

Kościół i Tradycji (w tym liturgii jako punktu odniesienia) jako źródłowej racjonalności czerpiącej z życia Trójcy Świętej, a szczególnie z ofiarowanego nam przez Boga *Logosu*, Słowa i Syna Bożego.

Pozostaje inne pytanie, które trzeba zadać wobec rozważań MacIntyre'a, Martíneza i Montiel: czy w ogóle istnieje możliwość porzucenia przez katolików życia publicznego, rozumianego jako konieczność udzielania publicznego głosu własnej racjonalności, bez utraty życia? Jakie konsekwencje wywołałaby próba takiego porzucenia? Naszym szczególnym zadaniem wydaje się refleksja nad ewolucją myśli europejskiej, która od żywotności *Christianitas*, czyli cywilizacji stworzonej m.in. przez św. Benedykta, obsunęła się w zagrażający istnieniu chrześcijaństwa ateizm i sekularyzm.

VI

Arcybiskupowi Martínezowi udało się w syntetyczny sposób ująć problem dziejów sekularyzacji, która dotknęła także Kościół katolicki[7]. Porzuca on proste wytłumaczenie wywodzące sekularyzację jedynie od Kartezjusza czy Lutera. Choć wpływy obu myślicieli i wytworzone przez nich prądy intelektualne w oczywisty sposób brały udział w procesie zeświecczenia, odwołuje się on także do myśli ważnej postaci kontrreformacji – Franciszka Suareza.

Ordynariusz Grenady dostrzega pewną zasadniczą trudność tkwiącą w niektórych ważnych wątkach samej teologii katolickiej: „Suarez dokonał rozszczepienia celu życia człowieka na dwa cele: naturalny i nadnaturalny. Celem naturalnym było szczęście, a nadnaturalnym uszczęśliwiająca wizja Boga. Przyjęcie takiego założenia oznaczało uznanie, że człowiek może wypełnić swoją naturę, nie potrzebując przy tym łaski Bożej. Jeżeli moim naturalnym celem jest szczęście i mogę osiągnąć je środkami wyłącznie przyrodzonymi, to wówczas Bóg, a zwłaszcza Jezus Chrystus, staje się nieuchronnie w moim życiu czymś zbytecznym. Staje się elementem, bez którego mogę się obejść, i nie pociąga to za sobą żadnych negatywnych konsekwencji dla mojego człowieczeństwa[8].

Zdaniem arcybiskupa Martíneza, konieczne rozróżnienie na naturę i łaskę u Suareza zostało doprowadzone do stanu, w którym łaska i natura zostały sobie przeciwstawione, a zatem życie duchowe i religijne przestało wiązać się ze sprawami tego świata. W teologii katolickiej związki natury i łaski są oczywiste – łaska nie może działać bez oparcia na naturze, ale i natura, skażona grzechem pierwotnym, bez łaski degraduje się i upada. Jednak myśl Suareza rozdzieliła to, co przynależne naturalnemu rozumowi i działaniu, od rozumności wiary. Ta ostatnia stała się jedynie swoistą mitologią, a przez to zagubiła rzeczywistość swojej nadprzyrodzoności[9]. Można powiedzieć więcej – taki jest los chrześcijaństwa, które przestaje być doczesną reprezentacją nadprzyrodzonego.

Polityczne przeznaczenie mitologii jest dwojakiego rodzaju. Dopóki trwa ona podtrzymywana nawykowymi formami ludzkiej praktyki, staje się narzędziem w rękach władzy świeckiej – narzędziem mobilizacji

politycznej, a także narzędziem moralnego nacisku. Mitologia bowiem nie ma już swojego intelektualnego *modusu* lub *logosu* – po oddzieleniu się od racjonalności, mającej źródła nadprzyrodzone, jedyne, co może zrobić, to przyjąć racjonalność z zewnątrz. W przypadku naszej cywilizacji tym zewnętrznym *modusem* wnikającym do religii jest *rozum sekularny* lub bardziej wąsko ujęty, rozum liberalny[10].

Ta perspektywa powinna pozwolić zrozumieć wierzącym chrześcijanom, że dzisiejsi barbarzyńcy nie są właściwie obcymi, ale nami samymi, tylko bez wiary, z zagubionym pośrednictwem rozumu pomiędzy Bogiem a doczesnością. Wszelkie wcielenie staje się bowiem przez *Logos*. Chrześcijaństwo pozbawione swojego własnego rozumu, pozbawione zrozumienia o nierozłącznej więzi Boga i świata, traci swój nadprzyrodzony charakter i staje się jedynie cieniem *tego świata*. Traci zdolność osądzania filozofii, moralności, nauki, sztuki – jest tylko tym, czego chce od niego zeświecczony rozum, opierający się na ideologii lub subiektywnym poczuciu woli ludu.

Arcybiskup Martínez tak opisuje ten proces sekularyzacji chrześcijaństwa: „Dla religii nie istnieje rzeczywistość na marginesie, a w związku z tym nie może być ona rodzajem poznania, musi należeć do sfery czysto prywatnej i subiektywnej uczuć i upodobań. Jej sprawa, jeżeli przyjmuje się, że dotyczy czegoś *rzeczywistego*, musi być *rzeczywistością* z zupełnie *innego* świata. Zważywszy zaś, że ta rzeczywistość nie wejdzie w żadne relacje, ani nie będzie miała kontaktu z niczym z tego świata, ostatecznie nie będzie więc rzeczywista, poza czysto subiektywnym wyobrażeniem. (...) jak wskazał przed wieloma laty Henri de Lubac (...) ten *inny* świat właśnie dlatego, że *musiał* się narodzić w wyobraźni wierzącego podmiotu, nie może być

rzeczywiście *nadprzyrodzony*, nie może wnosić żadnej nowości do życia, nie może być niczym więcej niż odpowiedzią tego świata, jego motywacji i jego struktur społecznych”[11].

To znamienne, że tak opisana logika suarezjańska odpowiada w pewnych aspektach logice luteranckiej, która mówi, że nasz grzech wykopał nieprzekraczalną przepaść pomiędzy doczesnością a Bogiem (naturą i łaską), zatem zarówno rozum, jak i polityka leżą w domenie całkowicie świeckiej. W takim ujęciu bardziej świecka staje się także religia, o czym powiedzieliśmy już wcześniej. Analogicznie więc religijność, którą moglibyśmy obdarzyć etykietą *protestanckiej*, jest ostatecznie *fantazyjna*, subiektywistyczna i prywatna. Zatem konsekwencją dualizmu byłoby nic innego jak właśnie porzucenie uprawiania polityki (dla złudnej czystości religijnej) lub porzucenie jej katolickiej wizji (jako nierealnej w świecie demonów, jaką jest doczesność[12], a będącej przecież odpowiedzią na działanie łaski, ratującej naszą upadłą naturę). Polityka nie ma przecież oparcia w dobrej naturze, a jedynie w naturze nadpsutej. Bez działania w niej ludzi łaski i elementów chrześcijańskiego *polis* (niekoniecznie nominalnego w duchu protestanckich państw wyznaniowych[13], ale „rozpoznającego Boga”[14]) nieuchronnie osuwa się ona w ciemność.

VII

Jeśli postulatem arcybiskupa Martíneza jest faktycznie przewyższenie dualizmu, który przez instrumentalizację religii czyni rozum samowolnym i niebezpiecznym dla człowieka, a jednocześnie z tego, co duchowe, czyni jedynie epifenomen[15] rzeczywistości materialnych, to trzeba tu dostrzec być może pewną niespójność. Spójrzmy na zasadniczy postulat dotyczący teologii: „Teologia nie akceptuje ograniczania, a w związku z tym nie pozwala, żeby zamieniono ją w narzędzie innych dziedzin poznania albo żeby te inne dziedziny określały jej pozycję”[16].

Dlaczego jednak ordynariusz Grenady wydaje się nie być konsekwentny, jeśli chodzi o politykę, w której przypadku wypowiada się właśnie eskapistycznie i dualistycznie? Jeśli gdzieś można było znaleźć historyczne przejawy dualizmu, to w poreformacyjnych organizmach politycznych działających wedle zasady *eius regio cuius religio*. Zasada ta dobrze odzwierciedla odejście od *Christianitas* i wejście w *modernistyczną*, jak zauważył Molnar, zasadę dystrybucji duchowości przez władzę. Polityka to przecież jedna z dziedzin, w dodatku obecna w całym spektrum kultury, którą teologia ma kształtować, czy można ją więc odrzucić?

Martínez konkluduje: „Nie wierzę, by jakakolwiek strategia zdobywania wpływu lub władzy w naszych społeczeństwach przyniosła jakkolwiek korzyść Kościołowi albo sprawie chrześcijaństwa w jakimkolwiek sensie. Jako chrześcijanie nie możemy odczuwać żadnej nostalgii za czasami przeszłymi, a tym bardziej za tymi samymi warunkami, które doprowadziły do wynalezienia tego, co sekularne, jako reakcji przeciwko schyłkowemu i już zredukowanemu obrazowi chrześcijaństwa”.

Stanowisko arcybiskupa oznacza podjęcie ryzyka egzystencjalnego dla całej wspólnoty chrześcijańskiej żyjącej w świecie, gdzie dystrybucją duchowości i władzy zajmują się *reprezentacje świeckiego rozumu*. Pozwalają one nam żyć lub nie o tyle, o ile mieścimy się w ramach pewnego pragmatycznego konsensusu. O tym, że z tego konsensu można wypaść, przekonują się niejednokrotnie osoby nienarodzone czy upośledzone.

VIII

W zamian arcybiskup Martínez proponuje nam pietystyczne podejście do problemu polityczności, widoczne już na poziomie ortografii, gdzie słowo polityka jest wzięte w cudzysłów. Poniższy fragment jest niewątpliwie prawdziwy, jeśli chodzi o wewnętrzne życie Kościoła, natomiast łatwo dostrzec w nim dualistyczne oderwanie od polityki, która jest jednak niezwykle ważnym elementem reprezentacji duchowości: „[Jedyna «polityka»], jaka jest potrzebna w obecnej sytuacji, oraz jedyna jaka rzeczywiście może zaznaczyć różnice w świecie, polega na byciu ciałem Chrystusa, poprzez życie w komunii Ducha Świętego w tej konkretnej godzinie historii. Innymi słowy: «polityką», jakiej najbardziej potrzebujemy, jest nawrócenie, z nadzieją na zbudowanie Kościoła na nowo jako sztandaru między narodami, jako *jednego narodu uczynionego ze wszystkich narodów*”[17].

Powyższy obraz Kościoła z łatwością mógłby pasować do instytucji biernej, uległej laickiej rozumności sił politycznych lub nieangażującej się w *zepsutą doczesność* w duchu sekciarskim. Członkowie takiego Kościoła z zupełną dowolnością mogliby popierać programy polityczne od prawa do lewa lub – jeśli wolą – porzucać tę *demoniczną sferę*[18], skupiając się przede wszystkim na osobistym nawróceniu. Postawa ta byłaby być może możliwa, gdyby analogia pomiędzy zmierzchającym antykiem a współczesnością okazała się prawdziwa. Tak jednak nie jest – nie oglądamy odczuwalnego rozkładu władzy, ale raczej jej totalizację.

Nieprzypadkowo cnoty polityczne stanowiły w klasycznej moralności szczyt cnót praktycznych. Polityka łączy bowiem rozproszone aspekty racjonalności i przede wszystkim nie powinna być separowana od religii. Trzeba zatem zapytać, czy chodzi nam, jak pisze Thomas Molnar, o „konceptję Kościoła jako ciała wyłącznie mistycznego, co usprawiedliwia jego wyłączenie z życia *civitas*, życia politycznego. Większość systemów religijnych, które (...) sprzeniewierzyły się Kościołowi, przyjmowało w rzeczywistości, że ze względu na prawdziwe powołanie polityki Kościół powinien trzymać się od niej z dala, bowiem alternatywą jest bycie niemoralną, spragnioną władzy strukturą kościelną, polityczną grupą nacisku? [... Czy] Kościół ma być ograniczony do sfery prywatnych grup charyzmatycznych lub – jak to się określa we Francji – *groupes de recherches*[19].

Autor kontynuuje: „Ogólną konsekwencją tych (...) stanowisk było zapełnienie przestrzeni politycznej, z której Kościół został wyłączony, poprzez państwową ideologię; państwo stało się substytutem Kościoła i w pewnych przypadkach, konsekwentnie, reżimem totalitarnym”[20].

Nie takie są z pewnością intencje arcybiskupa Martíneza, na co wskazuje konsekwencja, z jaką stara się przywrócić wierze i teologii należne jej miejsce w Kościele, a także i świecie. Gdy podkreśla, że razem z doświadczeniem Chrystusa zmienia się *sposób patrzenia na całą rzeczywistość*, zmienia się *źródło racjonalności i ludzkiej praktyki*, to dobrze widzimy, że jego faktycznym dążeniem jest wyzwolenie człowieka z sekularyzmu ku Prawdzie. W czym zatem tkwi problemat eseju Javiera Martíneza?

IX

Na poziomie uniwersalnym wynika on z porażki pewnych interpretacji katolickości, jakie pojawiły się przed Soborem Watykańskim II, jak i po jego zakończeniu. Także, co ważne, z kompletnej porażki idei chadecji na poziomie politycznym. Inspiratorami XX-wiecznej chadecji byli w dużej mierze papież Paweł VI i francuski filozof Jacques Maritain[21]. Maritain uwierzył, że istnieje pewnego rodzaju jedność rozumu pomiędzy światem demokracji liberalnej i chrześcijaństwem, i że chrześcijanie powinni nasycać ten świat wartościami poprzez szeroki udział we władzy, rezygnując jednocześnie z postulatu *państwa chrześcijańskiego*. Skończyło się to całkowitą korupcją ideową partii chadeckich w całej Europie[22], ponieważ w praktyce ważniejszy stał się dla nich udział we władzy i *skuteczność* niż agenda katolicka.

We Włoszech chadecja rządziła pół wieku, opierając się na programie obrony państwa przed komunistami, by ostatecznie sama wprowadzać rozwody i szeroki dostęp do aborcji. Dlaczego katolicy na to nie reagowali? Ponieważ uznali, że Kościół pobłogosławił *liberalny modus* sprawowania władzy i świecki porządek. Zrobił to ustami Ojców soborowych, swojego najwybitniejszego filozofa i autorytetem papieża. Kolejni następcy intelektualni Maritaina utwierdzali opinię publiczną w przekonaniu o słuszności nowych koncepcji. Symboliczną, finalną porażką złudzeń chadeckich było odrzucenie kandydatury Rocco Buttiglione[23] na komisarza europejskiego. Okazało się, że polityczna *skuteczność* chadecji jest bliska zeru, jeśli naprawdę zamierza ona reprezentować cele chrześcijańskie. *Modus* polityczny dzisiejszej Europy, ów „błogosławiony” *secular reason*, pozytywnie wartościowany przez Maritaina jako *autonomia czynnika doczesnego wobec prerogatyw nadprzyrodzonych*[24] traktuje chrześcijaństwo jedynie jako ozdobę i jedynie wtedy, kiedy we własnej logice go potrzebuje[25].

Tego rodzaju logikę, jak się wydaje, piętnuje Javier Martínez, gdy pisze, że nie możemy pozwolić na „kupowanie znaczenia poprzez sprzedawanie tradycji, czyli nakazywanie tradycji mówienia tego, co rozum sekularny już mówi bez konieczności wiary”[26].

Dualizm, w jaki popadł Maritain – uznając, że doczesność nie potrzebuje rządzić się zasadami łaski, a może mieć swój zupełnie odrębny, świecki porządek – zdominował katolickie myślenie o polityce, spychając w zapomnienie to, co pisano we wcześniejszych dokumentach Kościoła, choćby encyklikach *Notre charge apostolique* czy *Immortale Dei*.

Po maritainowsku rozumiana polityka musi zostać odrzucona, jednak trzeba unikać prostych sądów na temat jej genezy, rozdzielających w czarno-białym planie tomizm, neotomizm, personalizm, szkołę rzymską czy *nouvelle teologie*. Błędy Maritaina i chadeków, a także przekonanie, że ich koncepcja polityki jest jedyną możliwą dla współczesnego katolika, stawiają świat katolicki wobec fałszywego wyboru akceptowania (z korupcją zasad) lub odrzucenia (z marginalizacją racjonalności tradycji katolickiej) całej sfery polityki. Tymczasem potrzeba innego odniesienia dla myślenia politycznego, którym nie będzie *autonomia świeckości* od wiary, ale nade wszystko reprezentacja *sensus catholicus* także w wymiarze politycznym. Ta tożsamość reprezentacji musi być czymś pierwszorzędnym wobec pragmatycznie rozumianej skuteczności, wymagającej coraz dalej idących kompromisów także tam, gdzie toczą się bitwy o *wartości nienegocjowane*[27]. Tak rozumiana reprezentacja oznacza nacisk na konkretne zmiany w prawie czy w obyczaju zamiast jedynie nominalistycznych deklaracji niepopartych działaniem. Odbudowywanie cywilizacji chrześcijańskiej jest zawsze obowiązkiem katolika.

X

Przywołajmy raz jeszcze Thomasa Molnara, by dobrze dostrzec, o co toczy się polityczne zmaganie: „Państwo [nie] może istnieć jako uporządkowany podmiot bez władzy duchowej pełniącej w nim funkcję instytucjonalną”[28]. *Duchowością* jest zaś, klasycznie rzecz ujmując, *racjonalność*, a nie taka czy inna mitologiczna etykieta. Pozostaje więc

katolikom oddanie państwa całkowicie we władzę *świeckiego rozumu*, który fundamentalnie jest antyludzki, lub zmaganie o nasycanie władzy elementami *Logosu*, jedyne go źródła sprawiedliwych rządów.

Ten dodatek interpretacyjny, jak sądzę, pozwala lepiej zrozumieć kapitalny esej arcybiskupa Francisco Javiera Martíneza. Jeśli przedrzemy się przez zamieszanie panujące we współczesnej katolickiej świadomości politycznej, jego myśl okaże się bardziej spójna. Nastąpi to jednak tylko wtedy, gdy *porzucenie polityki* zrozumiemy jako *porzucenie pewnego stylu jej uprawiania*, a nie odwrócenie się od spraw *civitas*. Tego rozróżnienia w tekście *Przewyciężyć rozum sekularny*, moim skromnym zdaniem, zabrakło, a być może jest ono konieczne, by zachować życie. Niekoniecznie cielesne, ale własne, chrześcijańskie.

Post scriptum: sekularyzacja polityki a sprawa polska

Polska i wierni Kościoła w Polsce nie są wcale wyjęci spod płaszcza sekularyzmu, szczególnie w polityce. Posługując się dualistycznym myśleniem, sytuację polityka katolickiego próbował jakiś czas temu zdefiniować Jarosław Gowin: „Przykro mi bardzo, ale polityk nie jest od tego, by zajmować się teologią i dawać świadectwo wierności swoim przekonaniom”[29]. Wobec takich deklaracji wierzący coraz częściej nie mogą odnaleźć swojej reprezentacji wśród politycznego spektrum. Stan

beziły, a także bezradności elit katolickich w Polsce, poza samą sceną rozgrywek partyjnych, najlepiej widać w przestrzeni intelektualnej. Wystarczy przyjrzeć się katolickiej prasie i publicystyce, by zauważyć, że nie tworzy ona prawie w ogóle odrębnej refleksji o polityce czy choćby metapolityce. Nawet jeśli się to zdarzy, w większości przypadków refleksja ta ma miejsce na tak wysokim poziomie abstrakcji i ogólności zasad, że tylko bardzo wyrobiony czytelnik potrafi powiązać te rozważania z rzeczywistością praktyki. Jak się ma do bieżącej polityki kategoria mesjanizmu, proroka czy nawet dobra wspólnego?

Co więcej, ogólność prezentowanych zasad sprawia często, że niemal wszyscy się z nimi zgadzają, a także z szeregiem innych wypowiedzi. Tak jest choćby z uwierzytelniającą mantrą coraz bardziej pustych sloganów: prawa człowieka, wolność, demokracja. Wiek dwudziesty, a jeszcze mocniej ostatnie lata przekonały nas, że mogą one znaczyć wszystko i nic. Powtarzanie ich dla uzasadnienia swojej postawy albo wskazuje na naiwność, albo też głęboki kompleks wynikający z wmawianego katolikom autorytaryzmu i rzekomo dominującego charakteru ich religii. Ostatecznie jednak tego typu poprawnościowa retoryka wpycha katolików w ślepy zaułek, który ma swoje typy istnienia i sposoby praktycznej realizacji w katolickiej produkcji intelektualnej. Oczywiście nie przekładają się one, bo i nie mogą, na żadną formę politycznego zaangażowania. Tym też kończy się przyjęcie wspomnianej retoryki – zanikiem publicznej, w znaczeniu politycznej, opinii katolickiej.

Dodatkowo trzeba zaznaczyć, że przypadki refleksji politycznej stanowią i tak niewielką część intelektualnej treści, jaka powstaje w redakcjach czy opiniotwórczych gremiach katolickich. W większości

przypadków spotykamy zwykle trzy strategie radzenia sobie z rzeczywistością polityki; są one wynikiem przyjęcia dominującego myślenia sekularnego. Według rozumu sekularnego samodzielna opinia katolicka o charakterze politycznym jest sprawą niebezpieczną, dlatego albo sfery religijna i polityczna muszą być separowane, albo pojawiać się na niekompatybilnych poziomach, albo też rola religii ma być służebna wobec świeckiego dyskursu politycznego i niejako ubezwłasnowolniona.

Przyjrzyjmy się konkretnym strategiom. Pierwsza polega na zasadniczym braku zainteresowania politycznością, a więc na zamykaniu się w przestrzeni problemów *sensu stricte* religijnych w sposób, na jaki pozwala *świecki mainstream*, w sposób wymieniony w powyższych kryteriach. Religia istnieje tu jedynie w zredukowanym powiązaniu religijności z szeroko rozumianymi przestrzeniami kultury, psychologii, czasem także filozofii, dla których jest narzędziem.

Druga strategia w swoim zasadniczym rysie polega na przyjmowaniu pozycji służebnej wobec wybranego stanowiska politycznego funkcjonującego w głównym nurcie życia politycznego, które uznaje się za bardziej wartościowe od innych. Wartość ta zazwyczaj nie ma jednak bezpośredniego związku z główną agendą katolicką w polityce, nie mówiąc o szerszym rozumieniu, czym jest katolicka polityka. Praktyczną cechą tego stanowiska jest omijanie trudnych, z perspektywy nauczania Kościoła, wątków w programie *swojej* siły politycznej, przy podkreślaniu słabości oponentów. Przeważnie słabość ta polega na tak zwanym *braku skuteczności* lub niedostatecznym wyrobieniu patriotycznym. Są to sprawy ważne, ale nie zasadnicze i wymagające odrębnego traktowania.

Jest także trzecia postawa, która stara się przełamać owo *désintéressement* pierwszego i wtórne zaangażowanie drugiego. Czyni ona ze swoich łam otwarte forum, także metapolityczne, na którym religia występuje jako pewnego rodzaju specyficzny arbiter, niewydający jednak żadnych sądów o prezentowanych poglądach lub w zakamuflowany sposób skrycie wchodzący w strategię numer dwa. Często dzieje się to poprzez ucieczkę w polityczne didaskalia, takie jak estetyka wypowiedzi danej opcji, przynależność środowiskowa redaktorów czy uleganie ogólnemu nastawieniu emocjonalnemu wobec partii i polityków, rezygnując z oceny zasadniczych kwestii polityki katolickiej klarownie wyłożonych w dokumentach Kościoła. Zatem w każdej z tych strategii w konsekwencji chrześcijaństwo znika za horyzontem, a zajmuje je religijny i polityczny liberalizm lub ewentualnie pogańska religia polityczna. Tak się dzieje, gdy katolicy nie mają swojego zdania – usuwają się na bok, służą pomniejszonym bożkom lub przejmują obce sobie idee. Jeśli tak jest faktycznie, mamy tu do czynienia z tragiczną pomyłką intelektualną.

Zbierając te propozycje, trzeba powiedzieć, że wszystkie one starają się ominąć zasadnicze zadanie myśli chrześcijańskiej w polityce, jakim jest głoszenie w porę i nie w porę sprawiedliwości, która swoje oparcie może znaleźć tylko w Bogu. Przypomniał o tym podczas swojej ostatniej pielgrzymki do Niemiec papież Benedykt XVI[30]. Dziś jednak wierzący coraz częściej utwierdzają się tylko w przekonaniu, że polityka została pozostawiona ich prywatnym oraz subiektywnym sądom i nie ma w niej miejsca na bardziej trwałe, zharmonizowane, rozumne zasady. Pozostaje równoważenie praktyki według własnego samopoczucia pomiędzy bliższymi i dalszymi opcjami istniejącymi na agorze, bez wnoszenia na nią tego, co odrębnie katolickie. Czy oznacza to, że Kościół i jego intelektualiści sprawy polityki, które mają

charakter najbardziej publiczny, wyrzucili ze swoich rozważań w ramach rozdziału państwa od Kościoła? Jeśli odrzucamy swój udział w polityce jako konsekwentni katolicy, to przyznajemy jedynie rację tym, którzy twierdzą, że religia jest naszą prywatną sprawą – kwestią upodobań i uczuć.

Słabość chrześcijan wobec spraw publicznych widać także w sposobie, w jaki opisywane są próby chrześcijańskiej praktyki politycznej. Jeśli za dwa sposoby chrześcijańskiego politykowania uznamy prawicę katolicką i chadecję, to ta pierwsza oskarżana jest o ideowy radykalizm i praktyczny idealizm, druga zaś o ideową korupcję zasad i praktyczny kwietyzm. Różnica w tych oskarżeniach jest tylko jedna, ale zasadnicza – zarzut wobec prawicy będzie wyprowadzony z perspektywy *świeckiego rozumu*, który kształtuje sposób myślenia wspomnianych powyżej katolickich twórców opinii. Porażkę chadecji, o czym była już mowa, można zrozumieć jedynie z perspektywy *Logosu* zawartego w katolickim nauczaniu o państwie i polityce. Z perspektywy *świeckiego rozumu* chadecja pozostaje bez zarzutu, ponieważ nie przeciwstawia się pragmatyce władzy unikającej ingerencji jakichkolwiek zewnętrznych racjonalności. Widać to zresztą po jej liczebnej reprezentacji w parlamentach wielu europejskich państw. Równocześnie nie jest w stanie lub nawet już nie chce przeprowadzać chrześcijańskich spraw przez parlamenty, ponieważ sprywatyzowała swoje przesłanie i podmieniła wewnętrzny *modus vivendi* z tego, co nazywamy *sensus catholicus*, na *secular reason*. Tymczasem nurt, który określiliśmy mianem prawicy katolickiej, pomimo że wydaje się wierny katolickim prerogatywom, wegetuje jednak na marginesie polityki, nie znajdując także zbytniego poparcia w kręgach hierarchii kościelnej. Ta niejednokrotnie skłania się bądź ku chadecji, bądź ku którejś z dróg proponowanych mniej lub bardziej wprost przez większość publicystyki katolickiej i *mainstreamowej*. W obu przypadkach jest to oddanie spraw

katolickich i samej sprawiedliwości pod panowanie *laickiej skuteczności* zawsze skłonnej do drastycznego oddzielania władzy i prawa od sprawiedliwości.

Władza oparta na *świeckim rozumie* zainteresowana jest przede wszystkim zdobywaniem władzy i to całej władzy bez określania jej celu poza samym *panowaniem*. Także polski *laicki mainstream* nie potrzebuje realnego wpływu zasad katolickich na kształt prawa. Osiąganie takiego wpływu jest możliwe także wtedy, gdy dysponuje się mniejszą siłą. Znaczenie ma reprezentacja przekonań a nie tylko rozległość maszyny operacyjnej, w której w nieunikniony sposób trwa zwykle osłabiająca gra sekularnych interesów. Taki kształt mogłaby przyjąć opinia katolicka w Polsce, gdyby nie zostało zaniedbane samodzielne myślenie o polityce i nie nastąpiła swego rodzaju polityczna kolonizacja.

Tomasz Rowiński

1 Bp. J. Martínez, *Przewyciężyć rozum sekularny. Współczesne wyzwania dla życia i myśli Kościoła widziane z Zachodu*, tłum. B. „Frona” 61/2011.

2 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 465-466.

3 „Biesy” w Madrycie. Rozmowa z Sebastianem Montielem, w: G. Górny, T.P. Terlikowski, *Bitwa o Madryt*, Warszawa-Kraków 2010, s. 92-93.

4 Jako przykład mogą nam posłużyć rozważania trzech pierwszych rozdziałów książki Jana Pawła II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.

5 P. Kaznowski, *Christianitas a kultura postchrześcijańska*, „Christianitas”, nr 43/2009.

6 T. Molnar, *Średniowieczne początki sekularyzacji politycznej*, „Dialogi polityczne”, nr 8, grudzień 2007, s. 230.

7 Oprócz przywoływanego już w pierwszym przypisie eseju, bp J. Martínez rozwija swoją myśl także w wywiadzie przeprowadzonym przez G. Górnego, który ukazał się we „Frondzie” nr 60/2011 pt. *Kościół mentalnie skolonizowany*.

8 Tamże, s. 148.

9 H.U. von Balthasar zauważył, że metafizyka Suareza „anuluje doświadczenie rzeczywistości i zamyka myśl w sferze, którą charakteryzują puste, zasadnicze twierdzenia, gra analizy i syntezy pojęć”, za: F. Kerr, *Katoliccy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki oblubieńczej*, Kraków 2011, s. 148; Wcześniej Kerr pisze: „Zdaniem Balthasara Suarez, podążając za Dunsem Szkotem, redukuje byt, rzeczywistość do jednej płaszczyzny, obawiając się, że jeśli pozwolimy, by pojęcie bytu funkcjonowało analogicznie, otworzymy drogę do niepewności, nie ma bowiem gwarancji, że pojęcie Boga ma w ogóle jakąkolwiek treść. Bez wyraźnie jednoznacznego pojęcia bytu, które obejmuje zarówno Boga, jak również anioły i wszystkie rzeczy materialne, Bóg umknąłby całkiem z zakresu naszego poznania, jakkolwiek moglibyśmy dalej twierdzić, że jest ono „negatywne”, „apofatyczne” itd. Ten rozkład rozprzestrzenia się na wyobrażenie

związku pomiędzy boską i ludzką wolnością. Bóg i stworzenia mają ten sam rodzaj bytu – mówiąc ontologicznie, jesteśmy w całkowitej zgodności – a zatem można porównywać Boga i stworzenia”, s. 147.

10 Zob. bp J. Martinez, *Przewyciężyć rozum sekularny*, s. 168-170.

11 Tamże, s. 177.

12 Por. M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Kraków 1998.

13 Ciekawy przykład działania takiego państwa daje E. Żochowska, *Notatki z państwa wyznaniowego. Małżeństwa homoseksualistów*, <http://pismo.christianitas.pl/2011/12/zochovska-notatki-z-panstwa-wyznaniowego-malzenstwa-homoseksualistow/>, [dostęp 20.01.2012].

14 P. Milcarek, *Do Unii non possumus*, „Christianitas”, nr 15-16, s. 26-29.

15 Jan Paweł II, tamże, rozdział *Ideologie zła*.

16 J. Martínez, *Przewyciężyć rozum sekularny*, s. 188.

17 J. Martinez, *Przewyciężyć rozum sekularny*, s. 174

18 P. Kaznowski, *Między duchem a literą: przypadek katolickiego myślenia o polityczności*, „Christianitas”, nr 45-46/2011, s. 8.

19 T. Molnar, *dz. cyt.*, s. 235.

20 Tamże.

21 O ewolucji politycznej myśli Maritaina możemy przeczytać w „Christianitas”, nr 46-47 na stronach 377-452. Opracowanie zawiera teksty źródłowe i komentarze.

22 V. Palko, *Pod złą gwiazdą chrześcijańskiej demokracji*, „Fronda”, nr 59/2011.

23 *Neutralność komisji i radykalizm Buttiglione* [zapis przesłuchania], „Teologia Polityczna” 2/2004-2005.

24 Zob. J. Grzybowski, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa 2007, rozdział *Doczesna misja chrześcijan*. Uważna lektura monografii Grzybowskiego, szczególnie wskazanego rozdziału, z łatwością pozwoli wychwycić obecny u Maritaina dualizm, a także elementy jego, jak to określił G.J. McAleer, „lewicowo-chrześcijańskiej fantastyki społecznej”.

25 Dobrym przykładem mieszania religii w interesy sekularyzmu może być list H. v. Rompuya, Przewodniczącego Rady Europy, do uczestników organizowanego przez wspólnotę braci z Taize Spotkania Młodych. Szczególnie jest to widoczne, gdy autor zauważa, że religia jest pewnego rodzaju dodatkiem, a Jezus Chrystus „synonimem” miłości. Chrześcijaństwo jest tu rzeczywistością pozbawioną własnego języka – przecież synonimem miłości może być równie dobrze Wenera/Afrodyta [http://www.taize.fr/pl_article13385.html#CE].

26 J. Martínez, *Przewyciężyć rozum sekularny*, s. 187.

27 Zob. *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, II,2

28 T. Molnar, *dz. cyt.*, s. 225.

29 Wypowiedź z „Dziennika”, 6 grudnia 2008, przytaczam za P. Kaznowski, *Między duchem a literą: przypadek katolickiego myślenia o polityczności*, s. 8.

30 Benedykt XVI, *Przemówienie w Bundestagu*,
<http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=39463&s=opoka>,
[dostęp, 20.01.2012]