

# Piotr Mazurkiewicz

---

## Niepolityczna polityczność Kościoła

---

Chrześcijaństwo-Świat-Polityka nr 1 (13), 5-20

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## ks. Piotr Mazurkiewicz

# *Niepolityczna polityczność Kościoła*

*„Jeśli pisali o polityce (Platon i Arystoteles), to tak jakby mieli urządzać szpital obłąkanych; a jeśli udawali, że mówią o tym jako o wielkiej rzeczy, to dlatego, iż wiedzieli, że szaleńcy, do których mówią, mają się za królów i cesarzów. Wchodzili w ich poglądy, aby sprowadzić ich szaleństwo możliwie do najmniejszego stopnia zła”.*

(B. Pascal, Myśli, 294, Pax, Warszawa 1989, s. 149-150)

Rozważania należy chyba rozpocząć od próby wyjaśnienia tytułu. Cóż bowiem może oznaczać „niepolityczna polityczność”? „Polityczna polityczność” wydaje się tautologią, a w konsekwencji „niepolityczna polityczność” – nonsensem. Problem ten można rozwiązać wyłącznie poprzez uznanie, że za każdym razem „polityczność” jest tu przywołana w innym znaczeniu. Raz w sensie szerokim, drugi raz w sensie wąskim. Chodziłoby zatem o stwierdzenie, że nie tylko byty z natury polityczne, jak państwo czy partie polityczne, ale także inne instytucje, nie stawiające sobie za cel pierwszorzędny politycznego zaangażowania, mają wpływ na kształt życia politycznego. Pierwsze – w sposób bezpośredni, drugie – w sposób pośredni. Kościół, jako instytucja reprezentowana przez hierarchię – bo chyba głównie w takim znaczeniu jest to słowo użyte w tytule – należy do drugiej grupy. Pytanie o niepolityczną polityczność Kościoła byłoby więc pytaniem o to, w jaki sposób Kościół instytucjonalny podejmuje swoją odpowiedzialność za kształt życia społecznego i politycznego, nie wchodząc w rolę instytucji politycznej. Jak zatem instytucja Kościoła powinna być obecna w polityce bez ryzyka utraty swojej tożsamości?

### **Polityka jako działalność świecka**

Oddać Bogu, co boskie, a cesarzowi to, co należy do cesarza (por. Mt 22, 21) – w chrześcijańskiej cywilizacji postulat ten leży u podstawy myślenia o tym, czym jest polityka i odróżnia ją od innych cywilizacji, w których dezyderat ten nie był znany, bądź uznany za wiążący<sup>1</sup>. „Chciałoby się powiedzieć – pisze Benedykt XVI – że motywem wystąpienia przeciwko Jezusowi było zaniepokojenie natury politycznej (...). Jednakże patrzenie na postać Jezusa i na Jego działalność w kategoriach politycznych równało się zapoznaniu tego właśnie, co było w Nim najbardziej istotne i nowe. W rzeczywistości Jezus przez swój kerygmat oddzielił wymiar religijny od politycznego, a oddzielenie to

przeobraziło świat i stanowi rzeczywiście istotny element Jego nowej drogi<sup>42</sup>. Papież zaraz jednak dodaje, że należy „uniknąć zbyt pospiesznego wyrokowania o ‘wyłącznie politycznej’ optyce Jego przeciwników, ponieważ w obowiązującym w tamtych czasach porządku obydwa te wymiary, polityczny i religijny, były absolutnie nierozłączne. Nie istniał ani wymiar ‘wyłącznie’ polityczny, ani wyłącznie religijny. Świątynia, Miasto Święte i Ziemia Święta wraz z jej narodem nie były tworamami wyłącznie politycznymi, nie były to jednak także rzeczywistości wyłącznie religijne. (...) Jezus w swym kerygmacie i w całej swej działalności zainaugurował niepolityczne królestwo mesjańskie i zaczął odłączać od siebie owe dwie dotychczas nierozłączne rzeczywistości<sup>43</sup>. Rozłączenie to nie dokonało się jednak w sposób bezbolesny: „(...) było w końcu możliwe jedynie przez Krzyż. Tylko przez rzeczywiście całkowitą utratę wszelkiej władzy zewnętrznej, przez radykalne ogołocenie Krzyża, Nowe stało się rzeczywistością. Dopiero przez wiarę w Ukrzyżowanego, w pozbawionego wszelkiej ziemskiej władzy i w ten sposób wywyższonego, ukazuje się również nowa społeczność i nowy sposób panowania Boga w świecie<sup>44</sup>. Nowością jest więc to, że intronizacja Chrystusa dokonuje się w Wielki Piątek. Bóg króluje z Krzyża. Do Jego Królestwa należy ten, kto chlubi się jedynie z krzyża Jezusa Chrystusa (Ga 6,14), kto gotów jest powtórzyć Jego drogę, kto świecie doznającym cierpienia, czyni obecną politykę krzyża, kto wyrazi zgodę na mękę i krzyż, jako drogę do zwycięstwa.

Zgodnie z chrześcijańskim podejściem polityka należy do obszaru życia świeckiego. Uznanie tego i praktykowanie nie zawsze przychodziło łatwo. Wydaje się niemniej, że historia Europy naznaczona jest dychotomią władzy świeckiej i religijnej, między którymi w ciągu wieków toczył się spór o to, gdzie przebiega między nimi granica. Do sporu jednakże dochodzi dlatego, że oba ośrodki władzy roszczą sobie prawo do kierowania życiem tych samych osób<sup>5</sup>. W terminach politycznych to rozróżnienie wyartykułował po raz pierwszy papież Gelazy I (492-496) w liście skierowanym w 494 r. do cesarza Anastazego, w którym próbował wykazać wyższość urzędu papieskiego nad cesarskim, ale zarazem ich odmienną naturę. Przyznaje on cesarzowi *potestas*, czyli cywilną i wojskową władzę w magistraturze rzymskiej, sobie zaś rezerwuje *auctoritas*, prestiżowy termin o religijnych konotacjach, którym opisywano rolę senatu rzymskiego w procesie politycznym.<sup>6</sup> W chrześcijańskiej myśli mamy zatem od początku dwa ośrodki władzy i dwa odrębne systemy prawa (kanoniczny i świecki), które są od siebie względnie niezależne. Pozwala to na organizowanie życia społecznego i politycznego według norm i wartości niemających charakteru ściśle religijnego oraz na czysto rozumową refleksję nad rzeczywistością polityczną bez ryzyka znalezienia się w otwartym konflikcie z autorytetem religijnym.

### Ziemska bezsilność Jezusa Chrystusa

Świecki charakter polityki bardzo mocno został przypominany podczas Soboru Watykańskiego II, który podkreśla, że „wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne” (GS 76). Poszukując racji, dla których tak się stało, wydaje się, że poza ewangelicznym zdaniem o oddzieleniu tego, co boskie i co cesarskie – z dużym prawdopodobieństwem możemy powiedzieć, że było nią negatywne historyczne doświadczenie Kościoła. Jak o tym świadczą dobitnie słowa Benedykta XVI, w moim subiektywnym odczuciu jedne z najważniejszych w ostatnich latach na temat Kościoła i polityki, na sojuszu tronu i ołtarza, niezależnie od intencji władcy, to Kościół zawsze tracił, choć nie zawsze miał świadomości tej straty: „Chrześcijańskie cesarstwo (rzymskie) usiłowało od razu uczynić wiarę politycznym czynnikiem jedności Cesarstwa. Królestwo Chrystusa powinno przecież przybrać kształt politycznego królestwa i błyszczeć jego blaskiem. Bezsilności wiary, ziemskiej bezsilności Jezusa Chrystusa, trzeba pomóc, dając im władzę polityczną i wojskową. Poprzez wszystkie wieki ciągle na nowo w różnych odmianach powracała pokusa umacniania wiary z pomocą władzy, i za każdym razem groziło niebezpieczeństwo zduszenia jej w objęciach władzy. Walkę o wolność Kościoła, walkę o to, żeby królestwo Jezusa nie było utożsamiane z żadną formacją polityczną, trzeba toczyć przez wszystkie stulecia. Bo w ostatecznym rozrachunku cena, jaką płaci się za stąpienie się wiary z władzą polityczną, zawsze polega na oddaniu się wiary na służbę władzy i na konieczności przyjęcia jej kryteriów”.<sup>7</sup> Ceną zatem za zbyt bliskie związanie się z tronem, za nadzieje pokładane w jakiś formach przywilejów ze strony władzy zawsze była utrata tożsamości i klarowności świadectwa. W dniach Soboru sprawa ta była na tyle istotna, że w *Gaudium et spes* nie tylko mamy deklarację, że Kościół „nie pokłada nadziei w przywilejach ofiarowanych mu przez władzę państwową”, ale także gotowość/chęć wyrzeczenia się „pewnych legalnie nabytych praw, jeśli okaże się, że korzystanie z nich podważa szczerłość jego świadectwa, albo że nowe warunki życia domagają się innego układu stosunków” (76).

Warto zwrócić uwagę, że wyrzeczenie się pewnych przywilejów po Soborze watykańskim niejednokrotnie łatwiej przychodziło Kościołowi, niż władzy świeckiej, która do dzisiaj w niektórych krajach, mimo ich świeckiego czy niekiedy bardzo świeckiego charakteru, nie zrezygnowała, na przykład, ze swego udziału w nominacji biskupów.

Do wątku ubóstwa, jako formy świadectwa wiary papież Benedykt XVI powrócił podczas pielgrzymki do Niemiec, próbując zapoczątkować debatę na ten temat w swojej ojczyźnie. We Fryburgu mówił: „W historycznym kształtowaniu się Kościoła ukazuje się jednak także przeciwna tendencja – Kościoła zadowolonego z siebie, który przystosowuje się do tego świata, jest samowystarczalny i dostosowuje się do kryteriów świata. Nierzadko przywiązuje w ten sposób znacznie większą wagę do organizacji i instytucjonalizacji niż

do swego powołania do bycia otwartym na Boga i otwierania świata na bliźniego”<sup>8</sup>. Okresy laicyzacji – w opinii Papieża – paradoksalnie, pomagały Kościołowi odzyskać wolność od różnych form doczesności. Wymuszają na nim pogodzenie się z losem pokolenia Lewiego, które – jako jedyne w Izraelu – nie posiadało ojcowizny, mając za dziedzictwo “jedynie” Boga. “Przykłady historyczne pokazują, że misyjne świadectwo Kościoła oderwanego od świata świeci jaśniej. Kościół, kiedy jest uwolniony od obciążeń i przywilejów materialnych i politycznych może skuteczniej i prawdziwie po chrześcijańsku dotrzeć do całego świata, może naprawdę otwierać się na świat”<sup>9</sup>.

### **Korekcyjna rola religii**

Negatywny stosunek do sojuszu tronu i ołtarza nie oznacza, że jakiegokolwiek relacje między nimi są niewskazane. Obecność chrześcijańskiej motywacji w europejskiej kulturze politycznej jest niezbędna, aby kultura ta mogła przetrwać. W świetle historycznych doświadczeń z ateistycznymi reżimami XX wieku powstaje pytanie czy wolne społeczeństwo bez religii w ogóle jest możliwe. Robert Spaemann stwierdza, że pytanie to nie doczekało się dotychczas pozytywnej odpowiedzi, a nawet jest ona coraz mniej prawdopodobna<sup>10</sup>. Jeśli w naszych społeczeństwach – także w Europie – nadal istnieje wolność, dzieje się tak tylko dlatego, że w powietrzu wciąż unosi się „zapach z pustej butelki”, który jednak – gdyby zabrakło żywej wiary – szybko się wyczerpie<sup>11</sup>.

Niezbędność chrześcijańskiej inspiracji w polityce nie sprowadza się do kwestii ściśle religijnej. Papież Benedykt XVI stwierdza: „Kluczowe pytanie w tej kwestii brzmi: gdzie można znaleźć etyczne podstawy dla wyborów politycznych? Tradycja katolicka utrzymuje, że obiektywne normy rządzące prawym działaniem są dostępne dla rozumu niezależnie od treści Objawienia. Zgodnie z takim rozumieniem rola religii w debacie politycznej polega nie tyle na dostarczaniu tych norm, tak jakby nie mogły być one znane niewierzącym – a tym mniej na proponowaniu konkretnych rozwiązań politycznych, które znajdują się całkowicie poza kompetencjami religii – ale raczej na dopomaganiu w oczyszczeniu i rzucaniu światła na stosowanie rozumu do odkrywania obiektywnych zasad moralnych”<sup>12</sup>. Dość charakterystyczne, że kardynał Joseph Ratzinger za główne zadanie religii uznawał rozdzielenie tego, co eschatologiczne i tego, co polityczne, odbóstwienie państwa i polityki. Religia zatem, oferując eschatologiczny dystans w stosunku do wszelkich politycznych poczynań, miałaby chronić społeczeństwo przed zaangażowaniem się 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 zatem dokonywać nie za sprawą eschatologii,

lecz etyki politycznej. „Królestwo Boże nie stanowi wprawdzie normy politycznej tego, co polityczne, ale stanowi jego normę moralną – pisze Joseph 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”<sup>13</sup>. Etyka – w optyce kardynała 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* postulatem, by Kościół miał zagwarantowaną „zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w uczeniu swojej nauki społecznej (...), a także w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz, stosując wszystkie i wyłącznie te środki, które zgodne są z Ewangelią i dobrem powszechnym według różnorodności czasu i warunków” (76).

Tymczasem papież Benedykt XVI podkreśla, że uniwersalne zasady etyki dostępne są każdemu człowiekowi poprawnie używającemu rozumu, a sama religia niczego w tym zakresie nie dodaje. *Novum* wnoszonym przez religię jest jej „korekcyjna” rola w stosunku do naturalnego rozumu. Religia, w swojej świeckiej funkcji, ma zatem głównie pomagać człowiekowi w byciu racjonalną istotą. Rozum, aby funkcjonować poprawnie musi być oświecony przez wiarę, która – otwierając na Transcendencję – uzdalnia go do poznania wszelkiej prawdy. Rozum nie oświecony przez religię nie tylko ma zawężony horyzont poznawczy, ale także łatwiej popełnia błąd w rozumowaniu mającym za cel odkrycie uniwersalnych zasad moralnych. Zaznaczmy, że nie chodzi tu o zwątpienie w siłę naturalnego rozumu, ale o świadomość jego ograniczeń.

Być może powodem do tego uzupełnienia w nauczaniu Papieża była dynamika przemian związanych z obecnością religii w sferze publicznej. Myślę o gwałtownej sekularyzacji zachodnich społeczeństw, której towarzyszy zmniejszająca się rola racjonalnej argumentacji w polityce. Nie chodzi o proste stwierdzenie, że współczesna ideologizacja polityki jest skutkiem sekularyzacji, gdyż z całą pewnością nie można tu pominąć – następującej pod wpływem rozwoju technologii – mediatyzacji polityki, ale przede wszystkim o fakt, że to religia właściwie przeżywana może być lekarstwem, jakiego pilnie potrzebuje świat współczesnej polityki. Podkreślić trzeba: religia właściwie

przeżywana, gdyż we współczesnej polityce fundamentalizmowi laickiemu towarzyszy przybierający na sile fundamentalizm religijny. Wiara bez rozumu i rozum bez wiary, to – zdaniem Benedykta XVI – dwa nieszczęścia, które mogą stanowić zagrożenie jakości życia politycznego. Podczas, gdy religia powinna korygować rozum i chronić go przed wypaczeniami ideologizacji i instrumentalizacji, rozum – na zasadzie wzajemności – powinien chronić religię przed analogicznymi manipulacjami<sup>14</sup>.

W wystąpieniu w Bundestagu papież Benedykt XVI zwraca uwagę, że w ciągu dziejów przepisy prawne niemal zawsze były uzasadniane religijnie. O tym, co słuszne rozstrzygano poprzez odniesienie do Bóstwa. „W przeciwieństwie (jednak) do innych wielkich religii chrześcijaństwo nigdy nie narzucało państwu i społeczeństwu prawa objawionego, uregulowania prawnego, wywodzonego z objawienia. Odwoływało się natomiast do natury i rozumu jako prawdziwych źródeł prawa — odwoływało się do zgody między rozumem obiektywnym i subiektywnym, do zgody, która jednak zakłada istnienie jednego i drugiego, powstałych w stwórczym Umyśle Boga. (...) Z tego kontaktu narodziła się zachodnia kultura prawna, która miała i do dzisiaj ma decydujące znaczenie dla kultury prawnej ludzkości”<sup>15</sup>. W dalszym ciągu przemówienia Papież zwraca uwagę na bardziej podstawowy wybór, który leży u fundamentów zachodniej cywilizacji: „Dla rozwoju prawa i dla rozwoju ludzkości rozstrzygające znaczenie miało to, że teologowie chrześcijańscy opowiedzieli się przeciw prawu religijnemu, które wymagało wiary w bóstwa, i stanęli po stronie filozofii, uznając rozum i naturę w ich wzajemnym powiązaniu za obowiązujące wszystkich źródło prawa”<sup>16</sup>. Dalekosiężnym skutkiem takiego wyboru jest model relacji między sferą polityczną i religijną nazwany zdrową laickością. Jego zastosowanie w praktyce powodowałoby „uwolnienie wiary od ciężaru polityki i wzbogacenie polityki o to, co wnosi wiara, przy zachowaniu koniecznego dystansu, wyraźnego rozróżnienia i niezbędnej współpracy między obydwoma”<sup>17</sup>.

Aktualnie, niestety, wypracowana w ciągu wieków zachodnia kultura prawna znalazła się w stanie zagrożenia. „W ostatnim półwieczu – stwierdza Papież – sytuacja dramatycznie się zmieniła (...)”<sup>18</sup>. Prawo naturalne, które przez wieki stanowiło niekwestionowany fundament ustawodawstwa, stało się ideą, o której ludzie „niemal się wstydzą (...) wspominać”<sup>19</sup>. Ponieważ obchodzimy półwiecze otwarcia Soboru Watykańskiego II, warto postawić pytanie, czy koincydencja między otwarciem Soborem, a początkiem „dramatycznej zmiany” w świecie jest tylko przypadkowa. W jakim stopniu soborowe nauczanie społeczne, wyartykułowane w latach sześćdziesiątych pozostaje aktualne w „dramatycznie” odmiennym kontekście kulturowym, w jakim zaś wymaga korekty czy uzupełnienia<sup>20</sup>?

***Pars maior et pars sanior – pytanie o kondycję etyczną współczesnej polityki***

Koncepcję „korekcyjnej” roli religii – gdy chodzi o jej genezę – być może można wyprowadzić z zawartej w regule św. Benedykta zasady wyboru opata. Patron Europy, znając ludzkie słabości i niebezpieczeństwa demokracji, którą sam świadomie wprowadził do zakonu, przewiduje możliwość zgodnego wyboru na opata człowieka nieodpowiedniego, pobłażającego występkom wspólnoty. Wspomina w tym kontekście o istnieniu w zakonie „zdrowszej części” (*pars sanior*), której zadaniem może być korygowanie decyzji skorumpowanej lub notorycznie nierozważnej większości. Jeśli i to nie przyniosło by skutku, wówczas nakazuje ingerencję innych opatów, biskupa, na nawet mieszkających w sąsiedztwie chrześcijan, by nie dopuścić do zwycięstwa „zmowy przewrotnych” i doprowadzić ostatecznie do wyboru „godnego zarządcy domu Bożego”<sup>21</sup>. Gdyby przypuszczenie okazało się zasadne, wówczas rolę religii w polityce, tak jak jest ona przedstawiona przez papieża Benedykta XVI, można by przyrównać do zadania, jakie w zakonie benedyktyńskim spełnia owa *pars sanior*, zapobiegająca przekazaniu władzy nad wspólnotą człowiekowi pobłażającemu wszystkim występkom i zwycięstwom zmywy przewrotnych<sup>22</sup>. Nawiązanie to odnosiłoby się nie tylko do mechanizmu korygowania błędu, ale być może także do oceny kondycji zachodniej polityki, postrzeganej w analogii do stanu zakonu, w którym – na skutek zmywy przewrotnych – pojawia się ryzyko przekazania władzy ludziom pobłażającym wszystkim występkom.

Znamienne pod tym względem jest przemówienie papieża Benedykta w Bundestagu, w którym przywołuje on retoryczne pytanie św. Augustyna: „Czymże są więc wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników?” (*De civitate Dei*, IV, 4, 1). Następnie zaś przekonuje, że przejęcie władzy w demokracji przez występłą część społeczeństwa nie jest jedynie wirtualną możliwością. „My, Niemcy, wiemy z własnego doświadczenia, że słowa te nie są czczymi pogróżkami. Przeżyliśmy odłączenie się władzy od prawa, przeciwstawienie się władzy prawu, podeptanie przez nią prawa, tak iż państwo stało się narzędziem niszczenia prawa — stało się bardzo dobrze zorganizowaną bandą zлочyńców, która mogła zagrozić całemu światu i zepchnąć go na skraj przepaści”<sup>23</sup>. Współczesne możliwości czynienia zła i ryzyko, że z nich skorzystamy są nieporównywalnie większe niż we wspomnianym momencie dziejów Europy. „W obecnej historycznej chwili, gdy człowiek zyskał niewyobrażalną dotychczas moc, zadanie to (służba prawu i walka z panowaniem niesprawiedliwości) staje się szczególnie naglące. Człowiek jest w stanie zniszczyć świat; może manipulować samym sobą. Może, by tak rzec, tworzyć istoty ludzkie i odmawiać innym istotom możliwości stania się ludźmi”<sup>24</sup>.

W obliczu ryzyka zniszczenia świata kryterium większości w sprawach, w których stawką jest godność człowieka i ludzkości okazuje się niewystarczające. Charakterystyczne jest, że pesymistyczny ton w papieskiej wypowiedzi nie pojawia się w kontekście reżimów



totalitarnych. Benedykt XVI, podtrzymując zasadniczo pozytywny stosunek do demokracji i reguły większości, stwierdza, że pozytywizm nie jest filozofią, która byłaby w stanie zapewnić jej trwałą charakter. Mimo iż światopogląd pozytywistyczny jako całość stanowi ważną część ludzkiego poznania i wiedzy, z których nie wolno rezygnować, „tam, gdzie rozum pozytywistyczny uważa się za jedyną kulturę wystarczającą, sprowadzając wszystkie inne rzeczywistości kulturowe do poziomu subkultur, umniejsza człowieka i zagraża człowieczeństwu”<sup>25</sup>. Współbrzmi to ze stwierdzeniem z *Centesimus annus* mówiącym, że demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm<sup>26</sup>.

Perspektywa końca demokratycznej kultury w świecie zachodnim nie wydaje się nam bardzo realna być może dlatego, że kojarzymy ją sobie z apokaliptycznymi wizjami towarzyszącymi wojnie totalnej. Gdyby jednak pewnego dnia miałyby rzeczywiście dojść na demokratycznej drodze do samozagłady zachodniej kultury, nie należy jej sobie wyobrażać w kategoriach spektakularnej katastrofy. Trafniej niż wersety z Księgi Apokalipsy oddają tę perspektywę słowa T.S. Eliota, który koniec łączył *not with a bang but a whimper* („nie hukiem, ale skomleniem”, T.S. Eliot, *The hollow men*, tłum. Cz. Miłosz).

### **Czy warto niecierpliwie wyglądać końca?**

Myślę, że „papieskie” dylematy należy postrzegać w kontekście znacznie bardziej generalnego oglądu istoty polityki. Z jednej strony, mamy politykę rozumianą jako codzienne pokorne działanie na rzecz uchronienia świata przed katastrofą. Dobrze oddają to słowa Roberta Spaemanna: „Opóźnianie końca jest podstawową strukturą wszelkiej ludzkiej polityki. (...) Polityka jest czujnym trzymaniem w szachu tendencji, które sprzyjają wybuchowi ‘pierwotnego chaosu’”<sup>27</sup>. Z drugiej, optymistyczną oświeceniową wizję polityki, jako narzędzia nieustannego postępu. Dość charakterystyczne jest, że oświecenie – tak krytyczne wobec wszelkich przesądów, samo wprowadziło do potocznego myślenia mit wiecznego, nieograniczonego postępu. Dzięki akumulacji ludzkich osiągnięć i „niewidzialnej ręce przyrody” jesteśmy elementami teologicznego procesu, który, harmonizując ludzkie „oświecone” egoizmy, prowadzi nieuchronnie do rozwoju wszystkich zarodków złożonych w ludzkości przez naturę<sup>28</sup>. Postęp nie dokonuje się dzięki wysiłkowi moralnemu człowieka/ludzkości, ale niejako automatycznie, dzięki odkrywaniu nowych form organizacji społecznej i politycznej, które coraz skuteczniej zapewniają, że nawet źli ludzie („naród diabłów”) funkcjonują dobrze jako obywatele<sup>29</sup>. O ile w pierwszej perspektywie eksperymenty społeczne mogą zagrażać istnieniu ludzkości, o tyle w drugiej, nie wiąże się z nimi żadne ryzyko, gdyż – niejako za

plecami człowieka – niewidzialna ręka i tak doprowadzi ludzkie dzieje do szczęśliwego zakończenia. O ile w pierwszej perspektywie chodzi o „opóźnianie końca”, o tyle w licznych wersjach drugiej – o jego „przyspieszenie”.

Poddając w encyklice *Spe salvi* analizie ten sposób myślenia Benedykt XVI podkreśla, że akumulacja duchowych wysiłków człowieka, która automatycznie każdemu następnemu pokoleniu gwarantowałaby wyższy poziom moralny w stosunku do poprzedniego po prostu nie ma miejsca. Naiwny optymizm odnośnie ostatecznego kształtu dziejów, połączony z silnym przekonaniem o nieuchronności takiego właśnie, a nie innego obrotu spraw, bywał w niedawnej historii także argumentem uzasadniającym odwołanie się do przemocy w celu „przyspieszenia” tego, co wszak i tak musi się stać. „Gdy ludzie sądzą – pisze Jan Paweł II w swojej analizie marksizmu – że posiadli tajemnicę doskonałej organizacji społecznej, która eliminuje zło, sądzą także, iż mogą stosować wszelkie środki, także przemoc czy kłamstwo, by ją urzeczywistnić. Polityka staje się wówczas «świecką religią», która łączy się, że buduje w ten sposób raj na ziemi<sup>30</sup>. Miejsce świeckiej polityki zajmuje wówczas świecka i zawsze nietolerancyjna religia. Jakakolwiek próba realizacji „królestwa Bożego” bez Boga – a więc królestwa samego człowieka – zdaniem papieża Benedykta XVI – nieuchronnie zmierza ku przeczulanemu przez Kanta „perwersyjnemu końcowi wszystkiego<sup>31</sup>. Szlachetne marzenie o wiecznym pokoju może się zrealizować w ludzkiej historii także dosłownie w formie przedstawionej na szyldzie holenderskiego karczmarza, będącego źródłem inspiracji Kanta<sup>32</sup>. W prostych słowach wyraził to Robert Spaemann: “Twierdzenie, że nieustannie przyspieszająca dynamika zmian społecznych będzie określała życie *homo sapiens* przez następne 100 000 lat, że w roku 5000 ludzie będą nadal ‘nowocześni’, jest czystą fantazją. Albo dynamika ta wyrzuci ludzkość z toru, który wyznacza jej natura, i doprowadzi ją do szybkiego końca, albo ludzkość powróci do względnie ponadhistorycznego, co nie znaczy mniej ludzkiego, stanu równowagi – I to szybko<sup>33</sup>”.

### **Wartości nie podlegające negocjacom**

Z pewnością nie wszyscy podzielają papieski sąd o dramatycznym stanie zachodniej cywilizacji<sup>34</sup>. Niezrozumienie może mieć swoje źródło w zapoznaniu, że cywilizacja nie jest tworem jednorodnym. Składa się na nią – jak zauważa Paul Ricoeur – szereg linii rozwojowych, których przebieg może być w pewnej mierze rozpatrywany odrębnie<sup>35</sup>. Cywilizacja zatem nie rozwija się ani nie popada w zastój równocześnie pod wszystkimi względami. Radykalne oceny mogą być słuszne w odniesieniu do pewnych aspektów rozwoju cywilizacji i fałszywe w odniesieniu do innych. Nie determinują one także przyszłości, która – zgodnie z chrześcijańską wizją dziejów – pozostaje otwarta.

Pesymistyczna nuta w wypowiedziach papieża Benedykt XVI na temat zachodniej cywilizacji nie odnosi się do aktualnej sytuacji ekonomicznej czy zaawansowania technologicznego<sup>36</sup>. Niepokój budzi relatywizm kulturowy, „przejawiający się wyraźnie w próbach teoretycznego uzasadniania i obrony pluralizmu etycznego, który sankcjonuje dekadencję rozumu i rozkład zasad naturalnego prawa moralnego”<sup>37</sup> – czytamy w Nocie doktrynalnej o uczestnictwie katolików w życiu politycznym. Pod wpływem relatywizmu „ustawodawcy uważają, że wyrazem poszanowania (...) wolności wyboru jest tworzenie praw nie liczących się z zasadami etyki naturalnej i ulegają przemijającym tendencjom kulturowym i moralnym, tak jakby wszystkie możliwe wizje życia miały taką samą wartość”<sup>38</sup>. Niejednokrotnie także domagają się do katolików, aby ci zrezygnowali z prób uporządkowania życia społecznego, politycznego i ekonomicznego zgodnie z poprawną wizją osoby ludzkiej, a niekiedy wręcz, aby zrezygnowali z wygłaszania ocen etycznych w imię fałszywie rozumianej tolerancji.

Relatywizm etyczny w deklaracjach publicznych nierzadko przedstawiany jest jako warunek demokracji. W rzeczywistości demokracja nie może funkcjonować, jeśli nie jest oparta na prawidłowej wizji osoby ludzkiej. Mimo iż etyka polityczna w rozumieniu katolickiej nauki społecznej jest przede wszystkim etyką kompromisu, w odniesieniu do prawidłowej wizji osoby – przypomina kardynał Ratzinger – „katolicy nie mogą zgodzić się na żaden kompromis”<sup>39</sup>. We wspomnianej Nocie czytamy:

Gdy dochodzi do konfrontacji polityki z zasadami moralnymi, które nie mogą być uchylone, nie dopuszczają wyjątków ani żadnych kompromisów, zadanie katolików staje się szczególnie ważne i odpowiedzialne. W obliczu tych fundamentalnych i niezbywalnych nakazów etycznych wierzący muszą zdawać sobie sprawę, że w grę wchodzi sama istota ładu moralnego, od którego zależy integralne dobro ludzkiej osoby. Odnosi się to na przykład do ustaw dotyczących aborcji i eutanazji (tej ostatniej nie należy mylić z wyrzeczeniem się „uporczywej terapii”, dopuszczalnym także z moralnego punktu widzenia); ustawy te muszą mianowicie chronić podstawowe prawo do życia od chwili poczęcia aż po jego naturalny kres. W myśl tej samej zasady należy przypominać o obowiązku poszanowania i ochrony praw ludzkiego embrionu. Podobnie też, w obliczu współczesnego prawodawstwa dotyczącego rozwodów, trzeba zabiegać o ochronę i uświadamianie wartości rodziny – opartej na monogamicznym małżeństwie osób przeciwnej płci – której jedność i trwałość winna być zabezpieczona; niedopuszczalne są jakiegokolwiek próby prawnego zrównania z rodziną innych form współżycia ani też prawnego uznania owych form. Również zagwarantowanie rodzicom swobody w wychowaniu swoich dzieci jest niezbywanym prawem, uznawanym zresztą przez międzynarodowe deklaracje praw człowieka. W tym

samym duchu należy zadbać o ochronę społeczną nieletnich i o wyzwolenie tych, którzy ulegli współczesnym formom niewolnictwa (takim na przykład, jak narkomania albo zmuszanie do prostytucji). Na tej liście nie może zabraknąć prawa do wolności religijnej ani troski o rozwój gospodarczy, służący człowiekowi i dobru wspólnemu, respektujący nakazy sprawiedliwości społecznej i ludzkiej solidarności oraz zasadę pomocniczości (...). I wreszcie, czyż można nie uwzględnić w tym wykazie wielkiej sprawy pokoju?<sup>40</sup>

Podkreślmy jeszcze raz, bezkompromisowość, jakiej Kościół oczekuje od katolików w polityce nie odnosi się do wartości wynikających z wyznawanej wiary, ale do podstawowych zasad etycznych zakorzenionych w samej naturze człowieka i stanowiących część naturalnego prawa moralnego poznawalnego przez każdego człowieka dobrej woli. Fakt, że są one kwestionowane przez szerokie kręgi społeczeństwa niczego nie zmienia odnośnie ich obowiązywalności. Robert Spaemann zwraca uwagę, że kwestionowanie tych podstawowych wartości nie zawsze ma „bezinteresowny” charakter: „Zrozumiałe jest, że naukowcy prowadzący eksperymenty na zwierzętach nie chcą, aby im w tym przeszkadzano, że specjaliści od biologii człowieka mogą uzyskać doniosłe wyniki poznawcze z eksperymentów na embrionach i chcą, aby embriony były do ich dyspozycji. Ale pragnienie uzyskania wiedzy samo nie jest wiedzą. Konkuruje ono z innymi pragnieniami. Natyka się na granice, które są całkiem innej natury. Dlatego naukowcy nie powinni starać się o to, aby być sędziami we własnej sprawie. W kwestii rozstrzygnięcia rangi tego pragnienia w porównaniu z innymi pragnieniami każdy jest równie kompetentny co naukowiec. Również politycy nie powinni się tu dać zastraszyć<sup>41</sup>. Kardynał Ratzinger w odniesieniu do absolutnego charakteru podstawowych wartości powołuje się również na argument historyczny: „Historia XX wieku jest wystarczającym dowodem na to, że słuszność mają ci obywatele, którzy są przekonani o całkowitej błędności relatywistycznej tezy, negującej istnienie normy moralnej zakorzenionej w samej naturze istoty ludzkiej, wedle której należy oceniać każdą wizję człowieka, dobra wspólnego i państwa<sup>42</sup>.”

Obowiązek jedności i bezkompromisowości w obronie wspomnianych wartości nie oznacza konieczności jedności politycznej katolików. W ustroju demokratycznym na ogół nie ma konieczności, aby katolicy politycy skupiali się w jednej tylko partii politycznej. „Chrześcijanin winien ‘w zakresie porządku spraw doczesnych uznawać uprawnione różnice poglądów’, ale zarazem musi też wyrażać sprzeciw wobec koncepcji pluralizmu opartej na relatywizmie moralnym” – pisze kardynał Ratzinger<sup>43</sup>.

Wśród racji przemawiających za pluralizmem politycznym, także wśród katolików, można wyliczyć następujące argumenty:

- doraźny charakter niektórych decyzji w sprawach społecznych,
- istnienie wielu moralnie dopuszczalnych sposobów realizacji lub ochrony tej samej wartości,
- możliwość interpretowania na różne sposoby pewnych podstawowych zasad teorii politycznej,
- techniczna złożoność znacznej części problemów politycznych,
- uprawniona różnica interesów reprezentowanych grup społecznych<sup>44</sup>.

Konsekwencją uznania uprawnionego pluralizmu politycznego wśród katolików jest fakt, że chociaż Kościół zobowiązuje wiernych świeckich do politycznego zaangażowania, w tym także zakładania partii politycznych, to nie utożsamia się z żadną partią polityczną, nawet gdyby oficjalnie odwoływała się ona do nauczania społecznego Kościoła<sup>45</sup>. Mówił o tym wyraźnie bł. Jan Paweł II do biskupów polskich podczas wizyty *ad limina* w styczniu 1993 r.: „Kościół nie jest partią polityczną i nie identyfikuje się z żadną partią polityczną. Jest ponadpartyjny, otwarty na wszystkich ludzi dobrej woli. Żadna też partia polityczna nie ma prawa reprezentowania Kościoła”<sup>46</sup>. Papież przywoływał w tym miejscu Sobór Watykański II, który naucza: „Jest sprawą doniosłą, żeby zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych doceniano właściwy stosunek między wspólnotą polityczną a Kościołem i by jasno rozróżniano to, co czynią wierni, czy to poszczególni, czy (...) stowarzyszeni, we własnym imieniu jako obywatele kierujący się głosem sumienia chrześcijańskiego, od tego, co czynią wraz ze swymi pasterzami w imieniu Kościoła” (GS 76). Mówiąc inaczej, Kościół jest i powinien być *super partes*, oddany na służbę dobra wspólnego, podczas gdy wierni świeccy działający we własnym imieniu mają pełne prawo do partyjnego zaangażowania.

Na zakończenie przywołajmy słowa komentarza papieża Benedykta XVI do Mowy eucharystycznej z Ewangelii św. Jana: „Słuchając tej mowy lud zrozumiał, że Jezus nie był Mesjaszem, który pragnął osiąść tron doczesny. Nie szukał porozumień, aby zdobyć Jerozolimę. Co więcej, do Miasta chciał przybyć, aby podzielić los proroków: dać swoje życie dla Boga i dla ludu. Owe chleby, łamane dla tysięcy ludzi, nie miały spowodować marszu triumfalnego, ale zapowiadać ofiarę Krzyża, na którym Jezus stał się Chlebem łamanym za wielu, ciałem i krwią ofiarowaną na przebłaganie dla życia świata. Tak więc Jezus wygłosił tę mowę, aby pozbawić tłumy złudzeń a zwłaszcza, aby spowodować w swoich uczniach podjęcie decyzji. Wielu z nich bowiem od tej pory już za Nim nie poszło”<sup>47</sup>.

Chrześcijaństwo, z jednej strony, podkreśla etyczny wymiar politycznego zaangażowania, zachęcając wiernych, więcej: mobilizując ich do podejmowania politycznej odpowiedzialności; z drugiej zaś, przypomina o niezbywalności Kościoła w tym świecie, jako instytucji radykalnie odmiennej od państwa, która nie posługuje się siłą, lecz słabością,

która daje świadectwo prawdzie posunięte aż do męczeństwa, która przypomina, że tylko miłość jest wieczna i która niesie nadzieję tam, gdzie nie ma jakiegokolwiek nadziei. Przypomina także, że ten świat wraz ze wszystkimi jego politycznymi instytucjami jest efemeryczny – jutro spojrzysz tam, gdzie dziś są wielkie imperia, a już ich nie będzie (por. 1 Kor 7, 31), a Kościół – Oblubienica Chrystusa, obecny w tym świecie, ale nie będący z tego świata, jest jedyną społecznością, która trwa na wieki.

**Ks. Piotr Mazurkiewicz**, politolog, profesor nauk humanistycznych, Sekretarz Generalny Komisji Episkopatów Wspólnot Europejskich, kierownik Katedry Etyki Społecznej i Politycznej Instytutu Politologii UKSW. Opublikował m.in.: *Kościół i demokracja* (2001), *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracji* (2001), *Przemoc w polityce* (2007).

## Przypisy

- 1 Należy unikać zbyt uproszczonej interpretacji tego wersetu. Na denarze znajdowała się podobizna cezara. Człowiek natomiast został stworzony na „obraz i podobieństwo” Boga. Wprawdzie podatek należy się cesarzowi, ale człowiek, każdy człowiek, także cesarz, należy do Boga.
- 2 J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część II*, Kielce 2011, s. 183.
- 3 Tamże, s. 183.185.
- 4 Tamże, s. 185.
- 5 Wspólnota wiernych zostaje nazwana greckim słowem *ekklésia*, które oznaczało wszystkich, którzy posiadali prawa obywatelskie w greckiej *polis*. Chociaż Kościół nie stanowi konkurencyjnej *polis*, niemniej używa języka obywatelstwa, aby opisać przynależność do swojej wspólnoty (Ef 2, 19; Flp 3, 20). Obywatelstwo kościelne, które uzyskuje się za sprawą chrztu, dostępne jest wszystkim, którzy wykluczeni byli ze wspólnoty politycznej (Por. W. Cananaugh, *Migrations du sacré*, Editions de L'Homme Nouveau, Paris 2010, s. 161).
- 6 *Auctoritas* pochodzi od czasownika *augere*, który oznacza „mieć inicjatywę”. Pojęcie to wskazuje na kwalifikację autora. Udziela on swojej aprobaty aktowi dokonанemu przez kogoś innego, dzięki której nabiera on mocy prawnej. Prawdopodobnie pierwotnie *auctoritas* była związana z aktem prawa sakralnego, to znaczy z udzieleniem zgody przez bogów powodującym uprawomocnienie się wcześniejszej czynności prawnej. Realizowało się to najprawdopodobniej poprzez wykonanie przez kapłana stosownego rytu. Czynności indywidualne uzyskują zatem swoją ważność i skuteczność jedynie za sprawą *auctoritas*, która jest źródłem ich legitymizacji. Dla przykładu: ojciec udzielał *auctoritas* małżeństwu syna, a senat ustawom zgromadzenia ludowego. *Potestas* sugeruje posiadanie władzy jedynie wykonawczej (Por. J. Ellul, *Histoire des institutions. 1-2/ L'Antiquité*, Presses Universitaires de France, Paris 1992, s. 248-249).
- 7 J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 46.
- 8 Benedykt XVI, *Spotkanie z katolikami zaangażowanymi w Kościele i społeczeństwie*, Fryburg, 25 września 2011 r.
- 9 Tamże.

- 10 R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska, Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 143.
- 11 Tamże, s. 303.
- 12 *Przemówienie Benedykta XVI na spotkaniu z przedstawicielami społeczeństwa brytyjskiego, korpusu dyplomatycznego, świata polityki, nauki i przedsiębiorczości*, Westminster Hall, 17 września 2010 r.
- 13 J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1984, s. 76.
- 14 Por. *Przemówienie Benedykta XVI na spotkaniu z przedstawicielami społeczeństwa brytyjskiego...*, Westminster Hall, 17 września 2010 r.
- 15 Benedykt XVI, *Przemówienie w Bundestagu*, Berlin, 22 września 2011 r.; „Bardzo trudne są sytuacje – pisze Jan Paweł II – w których norma o charakterze czysto religijnym staje się prawem państwowym, lub jest tak traktowana, bez uwzględniania różnicy między funkcją religii a funkcją wspólnoty politycznej. Utożsamienie prawa religijnego z prawem państwowym może prowadzić do całkowitego zniesienia wolności religijnej, a nawet ograniczyć czy zlikwidować inne niezbywalne prawa ludzkie” (Jan Paweł II, *Orędzie na XXIV Światowy Dzień Pokoju – 1991 r. Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju*, 4, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Tom 4. Konstytucje Apostolskie. Listy. Motu proprio i bulle. Orędzia na Światowe Dni*, Wydawnictwo M, Kraków, s. 761).
- 16 Tamże.
- 17 Benedykt XVI, *Ecclesia in Medio Oriente*, 29.
- 18 Benedykt XVI, *Przemówienie w Bundestagu*, Berlin, 22 września 2011 r.
- 19 Tamże.
- 20 Na marginesie refleksji nad oficjalnym nauczaniem Kościoła, odwołującym się do nurtu arystotelesowsko-tomistycznego, toczy się w ostatnich latach dyskusja przywołująca wątek augustyński. Wydaje się, że kluczowym punktem konfrontacji obu stanowisk jest pytanie o to, czy współczesne państwo liberalnej demokracji jest neutralne światopoglądowo. Augustynizm, z jego wizją dwóch państw zorganizowanych wokół dwóch typów miłości, stwierdza, że państwo ziemskie kieruje się miłością siebie (*usque ad contemptum Dei*). Nauczanie soborowe zakłada, że Kościół działa w kontekście neutralnym światopoglądowo, układając w przyjazny sposób relacje z państwem przychylnym samemu zjawisku religii. Według „augustyników” (John Milbank, William Cavanaugh) nauczanie to może być poprawne teoretycznie, ale okoliczności, w których mogło by być zastosowane zdarzają się bardzo rzadko, lub wcale.
- 21 Por. L. Grygiel, *Święty Benedykt – pierwszy Europejczyk*, Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2005, s. 56; R. Spaemann, *Kroki poza siebie*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 98.
- 22 *In abbatis ordinatione illa semper consideretur ratio ut hic constituatur quem sive omnis concors congregatio secundum timorem Dei, sive etiam pars quamvis parva congregationis saniore consilio elegerit. Vitae autem merito et sapientiae doctrina eligatur qui ordinandus est, etiam si ultimus fuerit in ordine congregationis. Quod si etiam omnis congregatio vitii suis – quod quidem absit – consentientem personam pari consilio elegerit, et vitia ipsa aliquatenus in notitia episcopi ad cuius dioecesim pertinet locus ipse vel ad abbates aut christianos vicinos claruerint, prohibent pravorum praevalere consensum, sed domui Dei dignum constituent dispensatorem, scientes pro hoc se recepturos mercedem bonam, si illud caste et zelo Dei faciant, sicut e diverso peccatum si neglegant.*
- „Przy ustanawianiu opata trzeba zawsze przestrzegać zasady, by ten nim został, kogo wybierze jedynomyślnie i w bojaźni Bożej cała wspólnota lub choćby tylko jej część niewielka, lecz kierowana lepszym rozeznaniem. O wyborze zaś rozstrzygać musi wartość życia i mądrość nauki, i to nawet wówczas, gdyby we wspólnocie kandydat był ostatni w kolejności. W przypadku, gdyby cała wspólnota wybrała zgodnie, co nie daje Boże, człowieka pobłażającego jej [wszystkim] występcom, i gdy-

- by występki te doszły do uszu biskupa, do którego diecezji należy ów klasztor, lub do uszu innych opatów czy też mieszkających w sąsiedztwie chrześcijan, nie wolno im dopuścić do zwiędnięcia tej zmywy przewrotnych. Muszą wówczas ustanowić godnego zarządcę domem Bożym. A mogą być pewni, że otrzymają obfitą nagrodę, jeśli zrobią to z czystych pobudek i gorliwości o sprawę Bożą. Popelnią natomiast grzech, jeśli tego zaniedbają” (Św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, 64, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1997, s. 222-224).
- 23 Benedykt XVI, *Przemówienie w Bundestagu*, Berlin, 22 września 2011 r.
- 24 Tamże.
- 25 Tamże.
- 26 Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 46.
- 27 R. Spaemann, *Kroki poza siebie*, s. 275.
- 28 Por. H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2012, s. 15 i 31-34; Zdaniem Fabrice’a Hadjadja „niewidzialna ręka”, która harmonizuje „oświecone” egoizmy i sprawia, że suma ludzkich wad – przyczyna potępienia w przyszłym świecie – przynosi nie gorszy rezultat na tym świecie, niż gdyby wszystkie ludzkie działania były inspirowane cnotą, pojawia się u jansenistów, takich jak Pierre Nicole czy Blaise Pascal. Jest to odwrotność antycznego przekonania, wyrażonego w powiedzeniu: *Senatores boni viri, senatus autem mala bestia*. Nowa idea głosi bowiem, że to źli ludzie tworzą dobre instytucje. „Chaque partie étant pleine de vice, le tout était cependant un paradis” – pisze Bernard de Mandeville w *La Fable des abeilles* (Por. F. Hadjadj, *Le paradis a la porte. Essai sur une joie qui dérange*, Edition du Seuil, 2011, s. 59-62; C. Laval, *L’Homme économique: essai sur les racine du néolibéralisme*, Paris, Gallimard 2007, rozdz. III).
- 29 Por. I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, [w:] tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 186; Szerzej: P. Mazurkiewicz, *Europe – the closed time – the open time. Christian thinking about time and about the future of the Old Continent*, [w:] *Towards a New Creative and Innovative Europe*, A. Kukliński, C. Lusiński, K. Pawłowski (eds), Nowy Sącz 2007, s. 348-350.
- 30 Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 25
- 31 Benedykt XVI, *Spe salvi*, 55; Por. I. Kant, *Koniec wszystkich rzeczy*, [w:] tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 163.
- 32 Oryginalny tytuł dziełka Kanta – *Zum ewigen Frieden* – odwołuje się do satyrycznego napisu na szyldzie holenderskiego karczmarza, na którym namalowany był cmentarz (Por. I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, s. 164).
- 33 R. Spaemann, *Kroki poza siebie*, s. 163
- 34 Papież Jan Paweł II i Benedykt XVI nie są jednak odosobnieni w swoich sądach. Paul Ricoeur, na przykład, przestrzegał: „W sytuacji krańcowej triumf kultury konsumpcyjnej, wszędzie takiej samej i całkowicie anonimowej, oznaczałby punkt zerowy kultury twórczej; zwycięstwo dobrobytu przyniosłoby sceptycyzm na skalę ogólnoziemską oraz absolutny nihilizm. Trzeba przyznać, że ta groźba jest przynajmniej równie realna, a być może bardziej prawdopodobna niż groźba zagłady atomowej” (P. Ricoeur, *Podług nadziei*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1991, s. 170).
- 35 Por. P. Ricoeur, *Podług nadziei*, s. 187.
- 36 Jan Paweł II pisał: „Ze względu na swój zauważalny aspekt naukowy i techniczny wzorce kulturowe Zachodu fascynują i przyciągają, ale niestety z coraz większą wyrazistością okazuje się, że ulegają stopniowemu zubożeniu w warstwie humanistycznej, duchowej i moralnej” (Jan Paweł II, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1 stycznia 2001 r., 9, [w:] tenże, *Świat nie jest zamęt...*, Akademia Dyplomatyczna Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Warszawa 2003, s. 296).



- 37 Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, 1.
- 38 Tamże; „Także przekonania moralne można uczynić przedmiotem naukowej obiektywizacji. Również polityka może zepchnąć na margines kwestie moralne traktując je jako tak zwane problemy akceptacji. Nie pytamy wówczas, czy niewolnictwo, tortury, aborcja, manipulacja genetyczna, pornografia, a także pewne formy eksperymentów na zwierzętach, da się usprawiedliwić moralnie, lecz jedynie o to, czy są one akceptowane lub też w jaki sposób można by doprowadzić do ich akceptacji“ (R. Spaemann, *Kroki poza siebie*, s. 220).
- 39 Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach...*, 2.
- 40 Tamże, 4; W adhortacji *Sacramentum Caritatis* mamy „skróconą” listę wartości, które ze względu na swoją naturę i rolę, jaką pełnią w życiu społecznym, nie mogą być przedmiotem negocjacji: – szacunek i obrona ludzkiego życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci (dotyczy to także obszaru badań naukowych, zapłodnienia *in vitro* czy aborcji propagowanej pod hasłem zdrowia reprodukcyjnego), – rodzina oparta na małżeństwie mężczyzny i kobiety, otwartym na życie, – wolność wychowywania dzieci (także w zakresie tzw. edukacji seksualnej), – promocja dobra wspólnego we wszystkich jego formach (Por. Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, 83).
- 41 R. Spaemann, *Kroki poza siebie*, s. 217.
- 42 Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach...*, 2.
- 43 Tamże, 3.
- 44 Por. tamże.
- 45 W adhortacji *Christifideles laici* czytamy: „Aby ożywić duchem chrześcijańskim doczesną rzeczywistość służąc (...) osobie i społeczeństwu, świeccy nie mogą rezygnować z udziału w „polityce”, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu *wspólnego dobra*; Ojcowie synodalni stwierdzali wielokrotnie, że prawo i obowiązek uczestniczenia w polityce dotyczy wszystkich i każdego; formy tego udziału, płaszczyzny, na jakich on się dokonuje, zadania i odpowiedzialność mogą być bardzo różne i wzajemnie się uzupełniać. Ani oskarżenia o karierowiczostwo, o kult władzy, o egoizm i korupcję, które nieraz są kierowane pod adresem ludzi wchodzących w skład rządu, parlamentu, klasy panującej czy partii politycznej, ani dość rozpowszechniony pogląd, że polityka musi być terenem moralnego zagrożenia, bynajmniej nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności chrześcijan w sprawach publicznych” (Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 42).
- 46 Przemówienie Jana Pawła II do Konferencji Episkopatu Polski podczas wizyty *ad limina Apostolorum*, 15 stycznia 1993 r.
- 47 Benedykt XVI, Marszu tryumfalnego nie będzie, Angelus, 19 sierpnia 2012 r., <http://gosc.pl/doc/1268449.Marszu-tryumfalnego-nie-bedzie/2>