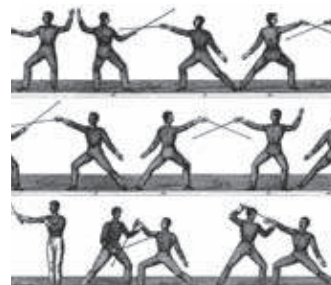


Między duchem a literą: przypadek katolickiego myślenia o polityczności



Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając kogo pożreć. Mocni w wierze przeciwstawcie się jemu! Wiecie, że te same cierpienia ponoszą wasi bracia na świecie.

Pierwszy List św. Piotra

Sięganie do XX-wiecznych, przedsoborowych sporów myślicieli katolickich wokół politycznego wymiaru chrześcijaństwa może dziś przynieść zaskoczenie i to nie tylko ze względu na szczegóły tych dyskusji, lecz również przez sam fakt wagi, jaką polityczności nadawano. Jednym z takich myślicieli był Jacques Maritain, a jego droga intelektualna może stanowić ilustrację przemian, które dokonały się w katolicyzmie ubiegłego stulecia¹. W największym skrócie – Maritain, konfrontując się z dynamicznymi przemianami świata porewolucyjnego, odszedł od pierwotnej kategorii cywilizacji chrześcijańskiej, aby sformułować koncepcję „nowego chrześcijaństwa”, mającego zrealizować się w nowym, nadchodzącym świecie. Francuski filozof był jednym z intelektualnych mistrzów Pawła VI i uważa się, że maritainizm stanowił ważną inspirację społecznych koncepcji *Vaticanum II*². Sztandarowe hasła Soboru takie jak „wolność religijna” czy „autonomia sfery świeckiej i duchowej”, mimo licznych kontrowersji, odcisnęły silne piętno na współczesnej wyobraźni katolickiej. Dość nieprecyzyjne hasła-parafrazy powyższych zasad, mówiące odpowiednio o religii jako sprawie prywatnej oraz o „rozdziale Kościoła od państwa”, spowodowały, iż kwestia cywilizacji chrześcijańskiej spotyka się obecnie albo z *désintéressement* stwierdzenia „żyjemy w innych czasach”, albo wręcz z ulgą, że Sobór uwolnił wreszcie Ewangelię od zbędnego

¹ Zob. dział Autorzy.

² Oczywiście stwierdzenie czyjejs inspiracji, mającej wpływ na akty Magisterium, jest ważne ze względu na ustalenie kontekstu powstania danego dokumentu, nie stanowi jednak zasady interpretacyjnej tekstu, którą jest Tradycja Kościoła.

³ *Essays Critical and Historical*, II, 252
(cyt. za J. Leclercq,
*U źródła duchowości
Zachodu*, Kraków 2009, 20).

⁴ W kwestii rozumienia zasady „wolności religijnej” przez pryzmat hermeneutyki ciągłości, zob. dział *Studia*, tekst Basile’a Valuet OSB, *O obowiązkach państwa względem religii prawdziwej. Interpretacja soborowej doktryny „wolności religijnej” w świetle tradycji i Magisterium Kościoła*.

⁵ Dla przykładu: w dyskusji, którą toczyłem na początku 2009 r. wokół projektu ustawy J. Gowina regulującej prawne kwestie związane z *in vitro*, otrzymałem odpowiedź

od mojego polemisty, która brzmiała: „pamiętać trzeba o słowach Webera: «Świat jest rządony przez demony i kto objuże z polityką, to znaczy używa władzy i przemocy jako środków, ten zawiera pakt z mocami diabelskimi. Jeśli chodzi o działanie polityczne, nie jest więc prawdą, że z dobra tylko dobro może wyniknąć, a ze zła tylko zło, lecz często wręcz przeciwnie. Kto tego nie widzi, ten faktycznie jest dzieckiem pod względem politycznym”. Jako chrześcijanie mamy żyć na ziemi, choć być obywatelami nieba. Ale – teraz ja pytam – czy mamy być politycznymi dziećmiakami?” Dojrzałość polityczna została więc utożsamiona *explicite* z uznaniem „demoniczności” polityki jako takiej. Sam zaś poseł Gowin, dając wyraz mentalności skrajnie „rozdziałowej”, wyznał wcześniej w jednym z wywiadów („Dziennik”, 6.12.2008): „Przykro mi bardzo, ale polityk nie jest od tego, by zajmować się teologią i dawać świadectwo wierności swoim przekonaniom”.

balastu konstantynizmu czy bizantynizmu. Błogosławiony kardynał Newman zauważył kiedyś, że „osądzamy to, co spotykamy, według tego, co już znamy”, dlatego łatwo „możemy pogrzebać siebie pod iluzjami historii”³. Historia jest *magistra vitae* wtedy, gdy to, co znamy, zachowuje ciągłość z tym, co oceniamy. W innym wypadku łatwo zamienia się w *magistra vitii*: zamiast tłumaczyć życie, wprowadza w błąd. Czy katolickie rozumienie polityczności nie zostało podobnie pogrzebane pod iluzjami historii? Papieskie wezwanie do re-lektury nauczania soborowego zachęca do podjęcia prób odgruzowania myślenia katolickiego również w tej dziedzinie⁴.

Potoczne meandry „autonomii”

Zacznijmy od „tego, co znamy”, a innymi słowy, spróbujmy najpierw zbadać, co leży u podstaw oraz jakie skutki niesie ze sobą potoczna recepcja nauczania o „autonomii” Kościoła i polityki. Problematyczność pojęcia „autonomii” widać choćby w tym, że jest ona przekładana na nierównoznaczne pojęcie „rozdziału”. Wyobrażenie, że Kościół powinien być rozdzielony czy oddzielony od polityki, niesie za sobą poważne skutki praktyczne. Jeśli bowiem wycofanie Kościoła z polityki stanowi zabieg wynikający z troski o czystość wiary, to wejście katolika do polityki będzie naznaczone fatum „nieczystości”⁵.

Kontekst ostatnich 200 lat historii Polski ukazuje ponadto, że problem rozdziału sfery kościelnej i państwowej nie wpisuje się w schematy prostych formułek. Wyobraźnia narodowa Polaków przechowała pamięć o silnej opozycji państwa i narodu: gdy okupowane przez zaborcę państwo stawało przeciw narodowi,

Kościół stawał przy narodzie⁶. Dziś podobnie – wykluczone przez transformację ustrojową masy utożsamiają „politykę” i „państwo” z obcą, antynarodową siłą. Jeśli dodać do tego możliwości masowych celebracji oraz „czynnego uczestnictwa” wiernych, jakie dała reforma liturgiczna, można dojść do paradoksalnego wniosku, że środowiska Radia Maryja są fenomenem *par excellence* (po) soborowym. W ten sposób stanowiłyby polską miarę „nowoczesnego” katolicyzmu, z czym raczej nie zgodziliby się luminarze „katolickiej nowoczesności”⁷...

Przyczyna przemian: nominalizm

Głębokie przyczyny „mentalności rozdzielowej” leżą już, jak się wydaje, w samym nowożytnym myśleniu-języku. XX-wieczny przełom myślenia politycznego pokrywa się bowiem z dopełnieniem znacznie starszej rewolucji umysłowej, która dokonała się na Zachodzie wraz z tzw. przełomem nominalistycznym. Najkrócej można ten przełom określić jako odejście od myślenia metafizycznego czy substancjalnego na rzecz myślenia idealistycznego czy formalnego. Gdy mówimy dziś o religii, mówimy o „chrześcijaństwie”. Łaciński termin „*christianismus*”, od którego pochodzą nowożytne „chrystianizmy”, pojawia się stosunkowo późno, dopiero w dobie Reformacji (czyli zbiega się ze skutkami rewolucji nominalistycznej)⁸. Wcześniej mentalność chrześcijańska była znacznie bardziej, jeśli można tak powiedzieć, personalistyczna i wspólnotowa. O „chrześcijanach” wspominają już *Dzieje Apostolskie*⁹, ale uczniowie Chrystusa nie uważali się za wyznawców chrześcijaństwa/chrystianizmu, lecz raczej „prawdziwej religii”, „filozofii Chrystusa” albo „świętej doktryny”. Średniowiecze ukuło dodatkowo słowo „*christianitas*”, oznaczające uniwersalną społeczność chrześcijańską.

⁸ Termin „*christianismus*” powstał najprawdopodobniej jako greccyzm od „*christianismos*”. Termin ten istniał już w starożytności m.in. w tekstach Orygenesa czy Klemensa Aleksandryjskiego, ukuty na kształt innych, podobnych (*ioudaismos*, *hellenismos* występują np. w *Septuagincie*). Nie „przedostał się” jednak wówczas do łaciny, co świadczy o innym uzusie tych słów: *christianismos* bliższy był albo późniejszej łacińskiej „*christianitas*” (jako „paradygmat kulturowy”) albo „doktrynie chrześcijańskiej”, nie miał zaś znaczenia idei ogólnej.

⁹ 11,26: *χρηματίσαι τε πρώτως ἐν ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς χριστιανούς*; cognominarentur primum Antiochiae discipuli Christiani.

⁶ Na ten temat szerzej T. Rowiński, *Polska opowieść. Rozważania o podmiotowej narracji Polaków w czasach pesymizmu*, „*Christianitas*” 44/2010, 322-345.

⁷ Na temat Radia Maryja zob. P. Milcarek, *Katolicy – nowa mapa*, „*Christinitas*” 19/20 (2004), 3-14. Jedną z intelektualnych reakcji na taki stan rzeczy jest postulowanie, aby podmiotem Kościoła nie był naród, lecz „społeczeństwo obywatelskie”, zob. np. Z. Nosowski: „To jest właśnie niedokończone zadanie II Soboru Watykańskiego, które jest wciąż przed nami – stworzyć nowy model społecznej roli Kościoła, chrześcijaństwa i chrześcijan, który opiera się na relacji ze społeczeństwem obywatelskim” (*Czy teologia nadąża za socjologią?* wpis z 3.05.2010 na blogu „Lepiej krótko niż wcale” na stronie laboratorium.wiez.pl).

Skoro w myśleniu pojawi się jednak ogólne pojęcie, należy ustalić jego istotę. W tym sensie, po Wittgensteinowsku, granice naszego języka, stają się granicami naszego świata. Jeśli istnieje „chrześcijaństwo”, istnieć musi też wyrażająca jego naturę definicja. Minione stulecie opанowane było przez teologiczną modę podawania nowych definicji i odkrywania „istoty chrześcijaństwa”. W wydanym w połowie XX wieku esej o znamienym tytule *Das Wesen des Christentums* pisał Romano Guardini:

Na pytanie o „istotę chrześcijaństwa” udzielano różnorodnych odpowiedzi. [...] Każda z tych odpowiedzi popada w błąd. Przede wszystkim dlatego, że redukuje pełnię chrześcijańskiej rzeczywistości, eksponując jakiś szczególny moment, który z takiego czy innego powodu uznaje za najważniejszy. Fakt, że niemal każdej odpowiedzi można przeciwstawić inną, równie niezadowolającą, pokazuje, że żadna nie jest wystarczająca. [...] Odpowiedzi takie są błędne również dlatego – i jest to najbardziej zasadniczy powód – że przyjmują formę abstrakcyjnych tez. Podporządkowują swój „przedmiot” ogólnym pojęciom. Lecz taka procedura pozostaje w sprzeczności z najgłębszą samoświadomością chrześcijaństwa, które tym sposobem zostaje zredukowane do naturalnych założeń [...]¹⁰.



¹⁰ Cyt. za wydaniem polskim, *Istota chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2000, 11-12.

¹¹ Powyższy esej stanowił napisany post factum wstęp do wydanej kilkanaście lat wcześniej książki *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*.

Por. *Istota chrześcijaństwa*, 9.

¹² Tamże, 13-14.

Guardini rozwiązywał, zdemaskowane przez siebie trudności, twierdząc, iż jedyną sensowną odpowiedzią jest wskazanie na osobę Jezusa Chrystusa¹¹ i podkreślał, że:

Chrześcijańskiej rzeczywistości nie można wywodzić z przesłanek, które należą do świata, a jej istoty określać za pomocą kategorii naturalnych [...]. Chrześcijańska rzeczywistość roszadza naturalny sposób myślenia i mówienia [...] mimo wspólnych im elementów: tworzywa przyrodniczego i struktury ontologicznej¹².

Odpowiedź Guardiniego jest jednak w pewnym sensie pozorna, ponieważ w życiu nie da się uciec od naturalnych kategorii: każdy człowiek, nawet chrześcijanin, potrzebuje zrozumiałego wyjaśnienie

nia ludzkich spraw, którymi musi się na co dzień parać. Podobnie więc jak w przypadku równolegle toczzonego sporu o nadprzyrodzoność¹³ – gdzie radykalnie teocentryczne stanowisko Henriego de Lubaca (które miało leżeć również u podstaw doktryn soborowych) w posoborowej praktyce zamieniło się w równie radykalne stanowisko antropocentryczne – forma myślenia według „abstrakcyjnych tez”, wbrew przestrogom Guardiniego, utrwaliła się w katolickim duszpasterstwie i mentalności ostatnich dekad. Zastępy kaznodziejów pouczyły wiernych, że w modlitwie nie chodzi już o wymawianie formułek, lecz o istotę, spotkanie Pana; w liturgii nie chodzi o „dekoracje” słów i gestów, lecz o zrozumienie jej istotnej treści; w ascezie nie chodzi już o to, by pościć, lecz o to, by zrozumieć istotę postu; zakonnicy nie muszą już być faktycznie ubodzy, wystarczy, że rozumieją na czym polega istota ubóstwa itd. W ten sposób życie chrześcijańskie zostało w wielu wymiarach skutecznie zredukowane do słownikowej definicji „chrześcijaństwa”, czyli do posiadania pewnych „przekonań religijnych”.

Być może roztropniejszym rozwiązaniem byłoby więc dostrzeżenie tu, że wielość błędnych odpowiedzi i trudna do utrzymania odpowiedź uznana za właściwą, świadczą nie tyle (albo: nie tylko) o trudności fundamentalnego zagadnienia, co raczej o źle postawionym pytaniu. Dla przykładu – św. Tomasz z Akwinu we wstępnych kwestiach *Summy teologii*, opierając się głównie na pojęciach Arystotelesowskiej metafizyki, wykladał początkującym adeptom świętej doktryny, że nie można podać definicji Boga¹⁴. Przełożone na język Guardiniego, oznaczałoby to¹⁵, iż „pełnia rzeczywistości chrześcijańskiej” nie podlega konceptualizacji, a mówiąc ściślej, że nie ma sensu mówić o *idei czy istocie* chrześcijaństwa. Takie stanowisko jednak nie uniemożliwiło bynajmniej Akwinacie rozwinięcia w dalszych częściach *Summy* kompletnego wykładu nauki chrześcijańskiej, opartego o te same, „naturalne” kategorie.

per modum concretionis; hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet, rationale vero sumitur a natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet, intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam. Et similiter manifestum est in aliis. Unde, cum in Deo non adiungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tanquam species”, itd.

¹⁵ Oczywiście przy założeniu, że można przełożyć mentalność nominalistyczną na prenominalistyczną, co stanowi anachronizm.

¹³ Por. „Christianitas” 44 (2010), dział Autorzy: „Nadprzyrodzoność w centrum debaty teologicznej XX w.”, zwł. tekst H. de Lubaca, *Czy pragnienie jest żądaniem?*, 184nn.
¹⁴ Cała 3 kwestia pierwszej części traktuje o „prostocie Boga”, a gdyby uczniowie mieli jakieś wątpliwości, artykuł 5 tej kwestii rozstrzyga (negatywnie) „czy Bóg należy do jakiegoś rodzaju”, co na gruncie metodologii Arystotelesowskiej jest warunkiem podania definicji (składającej się z rodzaju i różnicy gatunkowej): „species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam. Animal enim sumitur a natura sensitiva

Problem nie tkwi bowiem w kategoriach – nie posiadamy innych niż „naturalne”, a to, co boskie, jest nam przekazywane, *fides ex auditu*, po ludzku – lecz w *formie* myślenia.

Istnieje więc zasadnicza różnica czy punktem wyjścia dla opisu doświadczenia chrześcijańskiego jest życie konkretnej i istniejącej społeczności chrześcijańskiej, czy raczej wyobrażony i rekonstruowany świat idei. (*Nota bene* znacznie bliższa źródłowemu chrześcijańskiemu doświadczeniu wydaje się więc logika *Christianitas*, która mówi o żyjącej społeczności wierzących, niż, abstrahująca od realiów historycznych, abstrakcyjna idea „chrześcijaństwa”).

Choć literatura XX-wieczna obfituje w klasyczne już studia ukazujące związki chrześcijaństwa z kształtem współczesnej polityczności¹⁶, w polskiej literaturze takie analizy są stosunkowo nieliczne. Niedawno Jadwiga Staniszkis postawiła tezę o kluczowej dla specyficznie europejskiego rozumienia państwa i władzy roli przełomu nominalistycznego, który za pośrednictwem Reformacji odcisnął piętno na współczesności¹⁷. Procesem tym nie zostały dotknięte jedynie „peryferie Europy” (szczególnie kraje Europy Środkowo-Wschodniej, jak Polska, które dzięki silnemu katolicyzmowi lub prawosławiowi pozostały w sferze oddziaływań przed-nominalistycznych, odpowiednio tomizmu i neoplatonizmu)¹⁸. Analizy te zostały podjęte po 10 kwietnia, zwłaszcza podczas sporu o krzyż na Krakowskim Przedmieściu, podczas którego miały naprzeciw siebie stanąć siły „cywilizacji przed-nowożytnej” (tomistycznej), uosobione przez tzw. obrońców krzyża, oraz „cywilizacji nowożytnej” (nominalistycznej), w postaci ich krytyków. Zauważmy na razie, że diagnozy te nie biorą pod uwagę, interesującej nas przede wszystkim, „substancji” myślenia chrześcijańskiego, traktując różne formy chrześcijaństwa jedynie strukturalnie, jako czynniki historyczno-społeczne, a więc same są one „nominalistyczne”¹⁹.

Jest to zresztą wspólny rys zdecydowanej większości analiz cywilizacyjno-politologicznych, zarówno „prawicowych”, jak i „lewicowych” (czy: „konserwatywnych” i „liberalnych”). W obu podejściach religia jest przeważnie traktowana funkcjonalnie, różni je zaś tylko aksjologia: w pierwszym – chrześcijaństwo odgrywa ważną rolę jako pozytywny „wehikuł” klasycznych wartości świata grecko-rzymskiego, które miałyby stanowić o treści

¹⁶ Żeby podać tylko kilka tytułów z różnych dziedzin: *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* Maxa Webera, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma* Karla Schmitta czy *Dwa ciała króla* Ernsta Kantorowicza.

¹⁷ *O władzy i bezsilności*, Kraków 2006, rozdział „Dwie rewolucje intelektualne w Europie: miejsce Polski”, 49-98 (zwl. punkt 1 „Przełom nominalistyczny”).

¹⁸ Tamże, 51-52.

¹⁹ Nie jest to zaskakujące, zważywszy, że formacja myślenia socjologicznego wyrasta z nominalistycznej racjonalności. Dodajmy też, że sama Staniszkis wielokrotnie w swoim eseju podkreśla, iż stawiane przez nią tezy wymagałyby obszerniejszych studiów, a wiedza, którą czerpie na temat tomizmu i nominalizmu pochodzi z podręcznikowego opracowania F. Coplestona.

zachodniej tożsamości politycznej; w drugim zaś, religia, podobnie utożsamiana z porządkiem *ancien régime*²⁰, stanowi negatywny czynnik hamujący na drodze rewolucyjnej emancypacji czy oświeceniowej wolności. Innymi słowy, jeśli u podstaw analiz leży redukcja religii wyłącznie do ludzkich i historycznych fenomenów, ukryty pozostaje faktyczny wymiar religijny, co *de facto* uniemożliwia sensowne mówienie o religii i w konsekwencji prowadzi do „iluzji historii”, która rzekomo o religii opowiada.

Dochodzimy więc do postulatu teologii politycznej jako jedynej dziedziny zdolnej do adekwatnego opisu związku religii i polityczności. Pomimo – *nomen omen* – nominalnego funkcjonowania tego określenia, postulat ten pozostaje wciąż do zrealizowania, albowiem nie chodzi tu tylko o dostrzeżenie (co w kontekście po-oświeceniowej humanistyki już było przedsięwzięciem), że w historii wątki teologiczne wpływały na politykę (i na odwrót), lecz również i przede wszystkim o ustanowienie prawdziwie teologicznego punktu widzenia, co z konieczności wiąże się z odzyskaniem właściwego sensu teologii. Mówiąc prościej, chodzi o to, by teologia polityczna była faktycznie *teologią*, nie zaś „teologiczną polityką”.

Dwa faryzeizmy²⁰

Aby nie wikać się w trudności, które funduje podejście nominalistyczne²¹, sięgnijmy ponownie do klasycznej metody teologicznej. We wspomnianych już kwestiach *de Deo* św. Tomasz stwierdza, że łatwiej jest o Boga powiedzieć czym nie jest, niż czym jest. Analogicznie, w przypadku teologii politycznej, dobrze jest zacząć od ustalenia granic negatywnych: zamiast zastanawiać się czym miałyby być istota chrześcijaństwa w świecie współczesnym, odrzućmy najpierw to, co chrześcijańskie z pewnością nie jest. W interesującym nas przypadku granicą taką będzie redukcja nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa

pretekstem działania Ducha Świętego. Jest uderzające, do jakiego stopnia Kościół nie stosuje do siebie Jezusowej krytyki faryzeizmu. Trzeba tu chyba głębokiej pokory, świadomości Boskiej transcendencji i wsłuchiwania się w to, co Duch Święty naprawdę nam mówi tu i teraz, także na temat tradycji, w której tkwimy”. Jak widać, choć diagnozy mają naturę teologiczną, to forma argumentacji opiera się na psychologicznym redukcjonizmie. Nie bierze się pod uwagę teologicznego problemu *natury* władzy, idolatrii czy faryzeizmu, lecz traktuje je jako problemy psychologiczne.

²⁰ Inspiracją dla tej części jest odróżnienie dwóch faryzeizmów – klasycznego i nowożytnego – dokonane przez G. Thibona (por. esej *Postchrześcijańska mistyka demokracji* w tym numerze).

²¹ Np. K. Tarnowski w tekście *Koniec religii czy różne ścieżki wiary?*, „Znak” 665 (listopad 2010), pisze: „Widzę trzy tego przyczyny i trzy choroby, które wszystkie, być może, dają się sprowadzić do psychologii obłądzonej twierdzy: (1) pokusa władzy nad duszami (...), (2) pokusa mariażu z polityką (...), (3) idolatryzacja konstrukcji pojęciowych, koniec końców ludzkich, pod

²² Mówię o rozumieniu „ewangelicznym”, ponieważ chodzi tu nie tyle o podanie historycznego opisu grupy faryzeuszów w starożytnym judaizmie, lecz o uchwycenie teologicznych źródeł tej postawy w znaczeniu, jakie nadała jej Ewangelia, a pośrednio nauczanie św. Pawła. Oczywiście jest, iż mało prawdopodobne byłoby, aby jakikolwiek faryzeusz *historyczny* podpisał się pod takimi ustaleniami, ponieważ są one pisane z perspektywy objawienia chrześcijańskiego.

²³ W oryginale greckim: τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῳοποιεῖ.

²⁴ Pelagiusz, wędrowny mnich (*gyrovagus*), który uważał, że człowiek jest z natury dobry i dlatego doskonałość może osiągnąć on w oparciu o własne, wewnętrzne siły, przy udziale pomocy jedynie zewnętrznej – prawa i przykładu Chrystusa.

²⁵ Augustyn idzie nawet dalej, twierdząc: „Wolny wybór prowadziłby wyłącznie do grzechu, gdyby ukryta była droga prawdy”, *De spiritu*, 3.5.

do wymiaru tylko doczesnego, czyli w języku ewangelicznym – zjawisko *faryzeizmu*²². Za najbardziej autorytatywnego teoretyka faryzeizmu można uznać św. Pawła, który przed cudownym nawróceniem pod Damaszkiem sam był faryzeuszem, a swoją teologię ufundował na przekroczeniu kategorii kluczowych dla tej formacji. Sięgnięcie do Pawła jest ponadto nie tylko sięgnięciem do źródeł teologicznych chrześcijaństwa, lecz również dotknięciem konkretnych realiów historycznych. Istotny bowiem problem, z którym borykał się Apostoł Narodów, polegał na tym, czy da się „uwolnić” przesłanie Ewangelii z granic, zamkniętej przez *prawo*, teokratycznej wspólnoty żydowskiej, a w konsekwencji ogłosić Dobrą Nowinę również poganom, nie nakładając na nich ciężarów Starego Przymierza. Cel Pawła był więc pośrednio również polityczny, ponieważ prawo jest instytucją fundującą polityczność.

Zręby interesującej nas teologii politycznej można wywieść z Pawłowej zasady sformułowanej w *Drugim Liście do Koryntian*: „litera zabija, duch zaś ożywia” (3,6)²³. Uczynił tak św. Augustyn, opierając na niej jeden ze swych wykładów nauki chrześcijańskiej, który zawarł w liście *De spiritu et littera* do Marcelina, wysokiego urzędnika rzymskiego, a następnie męczennika (tego samego, który namówił Augustyna do napisania *Państwa Bożego*).

Wyjściowym problemem traktatu jest postawione w kontekście kontrowersji pelagiańskiej²⁴ pytanie Marcelina dotyczące tego, czy bez Bożej pomocy może istnieć człowiek bezgrzeszny, czyli doskonały. Ponieważ dyskusja toczy się między wierzącymi, przyjęte jest, że miarą doskonałości jest prawo Boże, które uczy człowieka co czynić, a czego unikać, aby żyć dobrze. Jeśli zaś prawo uczy człowieka, znaczy, że człowiek może je wypełnić. Trudność polega na tym, że gdyby doskonałość człowiek zawdzięczał Bogu, zniszczona byłaby wolność człowieka (*liberum arbitrium*), jeśli zaś sobie – nie byłoby potrzebne Boże odkupienie. W tej perspektywie Bóg poucza człowieka poprzez przykazania, aby pogrążony w niewiedzy nie postępował po omacku²⁵, lecz człowiek, aby stać się sprawiedliwym, musi – w oparciu o własną wolę – wypełnić przedstawione mu prawo. Po uprzednim uwzględnieniu niuansów pojęciowych (wola może być rozumiana nie tylko jako przyczyna sprawcza działania, lecz również jako przyczyna formalna, tzn. jako moż-

liwość wypełnienia prawa²⁶), biskup Hippony przechodzi do rozstrzygającego wykładu teologii św. Pawła. Perspektywa Marcelina jest niepełna i naznaczona wieloznacznością wynikającą z *natury* samego prawa i wolności. Jego pytanie nie uwzględnia tego, że wola nie jest tylko narzędziem wypełnienia prawa, lecz również jego podmiotem: prawo ogranicza wolę. Nie tylko ogranicza, lecz również „kanalizuje”. Paradoks prawa polega więc na tym, że, zakazując zła, wskazuje ono zarazem przedmiot pożądania. „Nie znałbym pożądania, mówi Paweł, gdyby wcześniej prawo nie powiedziało: nie pożądaj”, a następnie: „skorzystawszy z okazji, grzech uwiódł mnie przykazaniem i przez nie zabił”²⁷. W ten sposób przede wszystkim (*maxime intelligendum est*), zdaniem Augustyna, należy rozumieć Pawłowe wyrażenie „litera zabija”. Litera oznacza prawo, które przez poznanie grzechu prowadzi człowieka do śmierci duchowej²⁸. Śmierć ta manifestuje się w życiu doczesnym rozpasaniem pożądliwości złego (albo: złej pożądliwości). W tym sensie prawo samo w sobie nie ma mocy udoskonalenia człowieka, lecz będąc miarą sprawiedliwości, staje się zarazem zasadą niesprawiedliwości.

Teologiczne świadectwo Pawła prowadzi w konsekwencji do przyjęcia dodatkowej, poza prawem i wolą, kategorii, którą jest *laska*. Ponieważ prawo nie jest przez apostoła rozważane tylko samo w sobie, lecz w odniesieniu do człowieka, który jest mu poddany, Paweł stwierdza, że prawo jest dobre, jeśli używa się go w sposób praworządny (*legaliter*)²⁹. „Któż jednak używa prawa praworządnie, jeśli nie sprawiedliwy?”, pyta Augustyn³⁰. Lecz prawo nie zostało nałożone na sprawiedliwych (którzy nie potrzebują korekty), ale na niesprawiedliwych³¹. Czy niesprawiedliwy może zatem stosować prawo praworządnie, to znaczy sprawiedliwie? Innymi słowy, czy niesprawiedliwy może *wypełnić* prawo? Prawo, które jest miarą sprawiedliwości czynów ludzkich, jest dane przez Boga, dlatego prawo nie jest ostateczną miarą sprawiedliwości, lecz jest nią sam Bóg. „Oto teraz – stwierdza Paweł – objawiła się sprawiedliwość Boża bez prawa, potwierdzona jednak przez prawo i proroków”³².

Prawo potwierdza [ją] przez to – wyjaśnia Augustyn – że nakazując i zakazując, lecz [nie mając mocy] nikogo usprawiedliwić wystarczająco wskazuje, że człowiek ma

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. Rz 7,7.11.

²⁸ Por. *De spiritu*, 4.6.

²⁹ Por. Tm 1,8.

³⁰ *De spiritu*, 10.16.

³¹ Por. Tm 1,9.

³² Por. Rz 3,21.

być usprawiedliwiony darem Bożym dzięki pomocy Ducha, prorocy zaś to, że to, co zapowiedzieli, zostało wypełnione przez przyście Chrystusa. Z tego wynika to, co [Paweł] mówi dalej: „[objawiła się] zaś sprawiedliwość Boga przez wiarę Jezusa Chrystusa”, to jest, przez wiarę, którą wierzy się w Chrystusa. (...) W jaki jednak sposób [sprawiedliwość Boża] jest potwierdzona przez prawo, jeśli objawia się bez prawa? Sprawiedliwością Bożą mianowicie, która działa bez prawa (*sine lege est*) [jest to, że] Bóg przez Ducha łaski wzmacnia wierzących bez pomocy prawa, to znaczy nie wspomóżony prawem, chociaż przez prawo ukazał człowiekowi jego słabość, aby [ten] uciekając się do Jego miłosierdzia przez wiarę został uzdrowiony. (...) [Prawo] oskarża mianowicie pysznych, miłosierdzie zaś usprawiedliwia pokornych. (...) Nie [zostali] usprawiedliwieni przez prawo, nie [zostali] usprawiedliwieni przez [siłę] własnej woli, lecz „usprawiedliwieni darmo przez Jego łaskę”; nie w ten sposób, aby stało się to bez naszej woli, lecz tak, że prawo okazując słabość woli [pokazuje konieczność], aby łaska uzdrowiła wolę, a zdrowa wola wypełniła prawo (...)”³³.

³³ *De spiritu*, 9.15.

Taki jest więc sens wyjściowej formuły św. Pawła *littera occidit, spiritus autem vivificat* – litera to prawo, które prowadzi do śmierci, budząc pożądlivość zła, duch zaś to „dar Boży”, Duch Święty, będący źródłem dobrej pożądlivości przez „miłość, która rozlana jest w naszych sercach”³⁴.

³⁴ Por. tamże, 4.6.

„Nie przyjmujemy bowiem ducha tego świata” – dodaje Augustyn, cytując Pawła, którego nazywa nauczycielem łaski (*gratiae praedicator*) – „lecz ducha, który jest z Boga, abyśmy poznali [dary] dane nam przez Boga”³⁵. Czymże jest zaś duch tego świata, jeśli nie duchem pychy, który zaciemnił nierozumne serce tych, co poznawszy Boga, nie oddali Mu chwały³⁶? Nie inny duch zwiódł również tych, którzy „nie poznali Bożej sprawiedliwości i chcąc ustanowić własną sprawiedliwość, Bożej sprawiedliwości się nie poddali”³⁷.

³⁵ I Kor 2,12

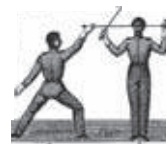
³⁶ Rz 1,21

³⁷ Rz 10,3. Cały cytat
De spiritu, 13.22.

*

Dopiero w tym świetle możemy w pełni ustalić czym jest *faryzeizm*. Na wyjściowe pytanie Marcelina Augustyn odpowiedział, uzupełniając niepełną („pelagiańską”) perspektywę o myślenie prawdziwie chrześcijańskie. Skoro Bóg dał prawo, aby oświecić inteligencję, daje również darmo łaskę, aby wzmocnić wolę i umożliwić wypełnienie prawa. Człowiek pozostawiony sam wobec prawa albo wpadłby w niewolę żądzy, albo – jeśli udałooby mu się je wypełnić o własnych siłach – popadłby w pychę, albowiem chlubiąc się własnymi czynkami, czyniłby swoją sprawiedliwość, a nie Bożą. To, co było ukryte w Starym Przymierzu prawa, zostało objawione w Nowym Przymierzu Jezusa Chrystusa przez wiarę i łaskę³⁸. Łaska nie niszczy jednak wolnej woli i ci, którzy zostali obdarowani, mogą stać się niewdzięczni i chełpić się tym, co otrzymali tak, jakby to pochodziło od nich. Taka głupota, która wynika z pychy, charakteryzuje właśnie postawę faryzejską. Faryzeusz to ten, który co prawda „składał Bogu dzięki za to, co miał, lecz jednak o nic nie prosił, jakby niczego już nie potrzebował dla pomnożenia i wypełnienia sprawiedliwości”. Choć „już otrzymał i poznał [Tego], od którego mógłby jeszcze otrzymać”, lecz popadł w niesprawiedliwość, ponieważ „uważał samego siebie za kogoś, kto już się stał tym, czym nie jest”, albowiem siebie, a nie Boga, uczynił miarą sprawiedliwości³⁹.

Dlatego w centrum Nowego Przymierza stoi pobożność – którą Augustyn, za Księgą Hioba, utożsamia z mądrością⁴⁰ – to znaczy kult Boży. (Uprzedzając nieco wnioski, zapytajmy w tym miejscu w formie parafrazy słów publicysty: cóż po polityce, jeśli zabraknie w niej Mszy?⁴¹). „Kult Boży został ustanowiony przede wszystkim po to (*in hoc maxime constitutus est*), aby dusza nie była niewdzięczna; dlatego przestrzegajmy dziękczynienia Panu Bogu naszemu w tej najprawdziwszej i jedynej ofierze⁴². Skutkiem niewdzięczności, która wynika z pychy, jest „odpadnięcie od stałości boskiej substancji” i popadnięcie „w hańbę idolatrii⁴³. Dotyczy to zarówno „pewnych wielkich mężów” pogańskich, wspominanych w tym kontekście przez Augustyna, którzy – jak zauważył Paweł w Liście do Rzymian – rozpoznałszy Boga, nie oddali mu



³⁸ Por. tamże, 11.18.

³⁹ Por. tamże, 13.22;

Łk 18,11-12.

⁴⁰ „Ecce pietas sapientia”,
Hi 28,28. *De spiritu*, 11.18.

⁴¹ Por. W. Przybylski,
Cóż po polityce jeśli nie ma się różnić od mszy?, „Res Publica Nowa” 215 (2010).

⁴² *De spiritu*, 11.18.

⁴³ Tamże.

czci, jak również faryzeuszy, zamieniających w idola jakiś aspekt Objawienia.

Na marginesie warto zauważyć, że krytyka pogan u ojców Kościoła oparta była w dużej mierze właśnie na logice Pawłowej: poganie rozpoznali miarę sprawiedliwości, lecz nie uwielbili prawdziwego Boga, dlatego ich prawo stało się załącznikiem zepsucia i upadku. Pycha pogan wydała ich na pastwę marności i złej pożądlivosti, tak jak pycha faryzeuszy, pokładających nadzieję w prawie i własnych uczynkach, poddała ich marności grzechu. W ten sposób Augustyn w *Państwie Bożym*, opierając się na *Republice* Cyncerona, dowodził, że Rzym nigdy nie był prawdziwą republiką⁴⁴, a jednocześnie pisał w jednym z listów:

⁴⁴ *Państwo Boże*, XIX.21 i II.21.

niech ci, którzy uważają, że nauka Chrystusa nie służy dobrobytowi państwa, dadzą nam armię żołnierzy, jakich przewiduje nauczanie Chrystusa; niech dadzą nam takich poddanych, mężów i żony, rodziców i dzieci, panów i niewolników, królów, a nawet takich podatników i poborców podatków, którzy byliby ludźmi, o jakich mówi religia chrześcijańska. Dopiero wtedy niech odważą się mówić, że jest to przeciwne dobrobytowi państwa. Wówczas pozwólmy im już dłużej nie wahać się, aby wyznali, że ta nauka, jeśli byłaby wyznawana, stałaby się raczej zbawieniem dla państwa⁴⁵.

⁴⁵ *Ep.* 138.2.15, cyt. za: L. Strauss, J. Cropsey, *Historia Filozofii Politycznej*, Warszawa 2010, 207.



Podsumowując, wróćmy do głównego zagadnienia faryzeizmu. Jest zrozumiałe, że aplikacja zasad, które sformułowaliśmy powyżej w oparciu o teologię św. Pawła, musi brać pod uwagę dynamikę historyczną. Inny bowiem jest kontekst Pawłowy, w którym chodzi przede wszystkim o przewyciężenie kategorii żydowskich; inny kontekst św. Augustyna, który jako nawrócony poganin aplikuje zasady Ewangelii w swoich czasach; inny kontekst św. Tomasa z Akwinu, który tworzy swoją syntezę teologiczną w samym sercu *Christianitas*, społeczności na owych zasadach zbudowanej, a wreszcie inny jest kontekst naszej współczesności, ufundowanej na przekształceniu, wyjściowego dla niej, kontekstu chrześ-

cijańskiego. Chociaż więc Paweł głosi ducha przeciwko literze, nie znaczy to jednak, iż duch ten może żyć poza literą, w jakimś amorficznym świecie idei, poza kontekstem żyjących w swoich czasach chrześcijan⁴⁶. Świadom tego św. Tomasz w poświęconej Staremu i Nowemu Prawu części *Sumy teologii* pisze, komentując Pawłową formułę z 2 Kor 3,6:

Również Augustyn wykląda w księdze *O duchu i literze*, że przez „literę” należy rozumieć wszelkie pismo istniejące poza ludźmi (*extra homines*), w tym naukę moralną zawartą w Ewangeli. Skąd wynika, że również litera Ewangelii by zabijała, gdyby nie było leczącego działania sięgającej głębiej [niż poznanie litery] łaski wiary⁴⁷.

Tomasz doskonale zdaje sobie sprawę, że faryzeizm jest również możliwy w łonie cywilizacji chrześcijańskiej, tam mianowicie, gdzie ludzie odwracają się od „ducha” miłości i łaski, który tę cywilizację ufundował⁴⁸. Pawłowa dialektyka ducha i litery otwiera jed-

⁴⁶ Por. *De spiritu*, 10.16;

Mt 5,17: „Nie sądzcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków.

Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić”, mówi Chrystus w Kazaniu na Górze.

⁴⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I^a-II^ae, q. 106,

a. 2, corp.: „Et Augustinus exponit, in libro de spiritu et littera, quod per litteram intelligitur quaelibet

Scriptura extra homines existens, etiam moralium praeceptorum qualia continentur in Evangelio.

Unde etiam littera Evangelii

occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans.” Kwestia 106 rozpoczyna w *prima secundae* traktat o Prawie Ewangelii czyli Nowym Prawie. Jednym z problemów, które Tomasz podejmuje, jest kwestia sposobu istnienia nowego prawa, czy jest ono mianowicie spisane (jak litera starego prawa), czy istnieje również w inny sposób (duchowy). W tym kontekście należy rozumieć wyrażenie „*scriptura extra homines*” (pismo poza ludźmi), które w dalszej części jest przeciwstawione wewnętrznej łasce wiary, istniejącej *interius*, głębiej.

⁴⁸ Świadomość możliwości faryzeizmu była oczywiście silna od początku chrześcijaństwa. Warto tu przytoczyć fragment *Reguły* św. Benedykta, która w lakoniczny sposób zbiera doświadczenie chrześcijańskie starożytności i podaje zarazem praktyczne przyczyny i skutki „faryzeizmu”. Pierwszy rozdział *Reguły* traktuje o różnych rodzajach mnichów i jest skonstruowany symetrycznie. Opisałwszy najpierw cenobitów i anachoretów, Benedykt przechodzi do wskazania odpowiadających im dwu postaw negatywnych: „Trzecim, całkiem obrzydliwym rodzajem mnichów, są sarabaici. Żadna reguła nie była im mistrzynią i nie wypróbowała ich jak złoto w ogniu. Rozmiękli jak ołów, w postępowaniu zachowują nadal wierność światu, a swoją tonsurą jawnie kłamią Bogu. Zamykają się po dwóch lub trzech, a nawet samotnie, bez żadnego pasterza, w owczarniach nie Pańskich, lecz swych własnych. Prawem ich jest zaspokajanie swych pragnień. Cokolwiek sobie zamyślą lub co wybiorą, to mianują świętym, a czego nie chcą, to uważają za niedozwolone. Czwarty rodzaj mnichów to ci, których nazywają mnichami wędrownymi (*gyrovagi*). Przez całe życie wędrują oni po różnych okolicach, goszcząc po trzy lub cztery dni w rozmaitych klasztorach. Zawsze się włóczą, pozbawieni wszelkiej stałości, a służą tylko własnym zachciankom i rozkoszom podniebienia, pod każdym względem gorsi jeszcze od sarabaitów.” (RB 1,6-11). W oczach Benedykta przyczynami faryzeizmu będą więc wierność światu, odrzucenie stałości („reguły”), prymat własnych zachcianek; skutkami zaś – relatywizacja świętości

(nazywanie świętym tego, co odpowiada własnym pragnieniom, a odrzucenie/zakazywanie tego, co im nie odpowiada), hipokryzja i „zmiękczenie”.

Ta diagnoza w naszych czasach nie straciła nic ze swej aktualności...

⁴⁹ Por. Mt 24,5;23n:

„Wielu bowiem przyjdzie pod moim imieniem i będą mówić: Ja jestem Mesjaszem. I wielu w błąd wprowadzą. (...) Wtedy jeśliby wam kto powiedział: «Oto tu jest Mesjasz» albo: «Tam», nie wiercie! Powstaną bowiem fałszywi mesjasze i fałszywi prorocy i działać będą wielkie znaki i cuda, by w błąd wprowadzić, jeśli to możliwe, także wybranych. Oto wam przepowiedziałem. Jeśli więc wam powiedzą: «Oto jest na pustyni», nie chodźcie tam!; «Oto wewnątrz domu», nie wiercie!”

⁵⁰ Por. Ps 3,9; *De spiritu*, 11.18.

⁵¹ Np. „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1).

nak jeszcze inne możliwości. Duch wiary może być dobrą nowiną o możliwości wypełnienia litery prawa, ale mogą pojawić się też tacy, którzy zechcą zachować wyzwającego ducha bez litery⁴⁹. Jeśli w czasach Apostoła „rewolucja chrześcijańska” stanowiła emancypację i przekroczenie dzięki łasce starego prawa żydowskiego, to „rewolucja nowożytna” była (i jest w naszych czasach) emancypacją nowego prawa Ewangelii spod działania łaski w cywilizacji chrześcijańskiej. Tak więc, opierając się na formule litery i ducha, można powiedzieć, że o ile Paweł mówił o „faryzeizmie litery”, o tyle w kontekście postchrześcijańskim mamy do czynienia raczej z faryzeizmem odwrotnym, „faryzeizmem ducha”. Nie chodzi już bowiem o przewyżczenie łaską starego prawa, zakazującego zła, lecz o spełnienie *bez* Bożej łaski nowego prawa Ewangelii, obiecującego dobro. W obu przypadkach mówimy o faryzeizmie, ponieważ ta sama jest zasada: człowiek chce wypełnić prawo, uzyskać „odkupienie”, wyłącznie własnymi siłami. Inna jednak jest ich natura, tak jak inna jest natura litery i ducha.

Jeśli faryzeizm litery czyni z człowieka niewolnika prawa, zamkniętego w strukturach doczesnych instytucji i obyczajów, to faryzeizm ducha, opierający się na obietnicach Ewangelii, chce zburzyć stare instytucje, aby zrealizować w sposób widzialny, zinstytucjonalizować, skutki odkupienia. Instytucje chrześcijańskie, mimo że z natury swojej nie mogą „mechanicznie” przekazywać wiary, stanowiły solidny punkt odniesienia zarówno dla świętych, jak i grzeszników. Trwała obecność kultu informuje, że „zbawienie pochodzi od Pana”⁵¹, dlatego, nawet jeśli dla niektórych słowa te stawały się puste, to pozostawały dla nich szansą na odnalezienie prawdy niezbędnej do prawdziwego odkupienia. Innymi słowy, faryzeizm litery sprowadza się dyspozycji pojedynczych osób w społeczeństwie, które strukturalnie pozostaje chrześcijańskie. W przypadku faryzeizmu ducha jest odwrotnie. Zaczyna on bowiem od zniszczenia starych instytucji, które jawią mu się jako zabójcze prawo, i ustanawia nowe instytucje, które – uwaga – *prawem* mają zagwarantować skutki odkupienia. Jest więc faryzeizm ducha odwróceniem ewangelicznej transgresji, która, nie znosząc starego prawa, dała środki, aby je wypełnić. W ten sposób jednak faryzeizm ten zamienia wartości duchowe ponownie w system litery *ludzkiego* prawa: jeśli wolność⁵¹, rów-



ność⁵² i braterstwo⁵³ stanowiły obietnice Chrystusa, to teraz zamieniają się one w postulaty instytucjonalne oraz aksjologiczne dogmaty prawa stanowionego. Faryzeizm ducha odrzuca więc Chrystusa i mówi: „Ku wolności wyswobodziła nas Rewolucja!”, „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Demokracji” oraz „jedno jest wasze Państwo, i dlatego braćmi jesteście”. W przeciwieństwie do faryzeizmu litery faryzeizm ducha ma więc charakter najpierw systemowy, a w konsekwencji dopiero indywidualny. Faryzeusz litery uczestniczy w kulcie Bożym, bo uważa go za konieczny składnik instytucjonalny. Natomiast faryzeusz ducha odrzuca kult Boga, przez co popada „w hańbę idolatrii”.

Oczywiście w dynamice dziejów występują oba faryzeizmy obok siebie. Tam, gdzie umiera chrześcijaństwo (przez zniszczenie doktryny – herezje lub upadek obyczajów i pusty moralizm hipokryzji, będącej skutkiem faryzeizmu litery), tam faryzeizm ducha staje się niejako spontanicznym odruchem społecznym. „Gdzie jest padlina, tam się i sępy zgromadzą”, mówi Ewangelia⁵⁴: zapewne w życiorysie każdego Rousseau znajduje się jakaś Madame de Warens⁵⁵, a w życiorysie każdego Marxa jakiś Luter lub Hegel...

Wracając na chwilę na grunt bieżących konkretów, można zapytać – czy aktualny spór wiodących w Polsce partii politycznych nie jest zderzeniem dwóch faryzeizmów, gdzie naprzeciwko siebie stają Jarosław Kaczyński, dla którego krzyż jest *substitutem* pomnika ofiar katastrofy smoleńskiej, oraz Donald Tusk ze swoją „polityką miłości” (czy poza kontekstem chrześcijańskim możliwa jest w ogóle taka zabójcza dla polityczności aberracja?), albo Bronisław Komorowski z fasadowym hasłem „zgodą buduje”?

Nieumiejętność wyjścia poza logikę faryzeizmów wpływa również na wybór strategii i ocenę bieżących sytuacji społecznych. Oto ludzie o skłonnościach prawicowych będą widzieli remedium

⁵² Np. „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28).

⁵³ „Otóż wy nie pozwalacie nazywać się Rabbi, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście” (Mt 23,8).

⁵⁴ Mt 24,28.

⁵⁵ Mme de Warens była konwertytką z kalwinizmu na katolicyzm. Jej życiową pasją miało być sprowadzanie dusz protestanckich („zwłaszcza tych, które gościły w ciałach przystojnych młodzieńców”) na łono Kościoła, co w praktyce polegało na sprowadzaniu ich na inne zgoła łono, należące do upadłej damy. Młody Jean-Jacques był jednym z jej podopiecznych, do momentu, gdy odkrył, że jego „mama”, jak się do niej odnosił, zajęła się „nawracaniem” innego chłopca. Por. D. Edmonds, J. Eidinow, *The Rousseau's Dog*, New York 2007, 7-8.

polityczne w restauracji „starego Rzymu” (czy to republikańskiego, czy cesarsko-imperialnego), gdy ludzie o natchnieniu „lewicowym” dążyć będą do dekonstrukcji obecnych instytucji (albo społeczno-prawnych, albo religijnych), aby przyspieszyć realizację „miasta, które ma przyjść”, „nowego Jeruzalem”, gdzie „otarta będzie wszelka łza, nie będzie już żałoby, ni krzyku, ni trudu”⁵⁶...

⁵⁶ Por. Ap 21,4.

Wniosek: nowe odczytanie autonomii

Chrześcijańska teologia polityczna pozwala dostrzec, że prawdziwa autonomia, o której mówił Sobór, możliwa jest do utrzymania jedynie w kontekście żywotnie chrześcijańskim. Wycofanie się katolików (*jako* katolików) z polityki nigdy nie jest wyłącznie krokiem ku oczyszczeniu chrześcijaństwa z możliwych naleciałości faryzeizmu (lityry), lecz stanowi *de facto* legitymizację faryzeizmu ducha wraz z wszystkimi jego idolami. Logika chrześcijańska nigdy nie usprawiedliwia jednym grzechem popełniania innego, poważniejszego. Rezygnacja z polityki chrześcijańskiej ze względu na gorszących faryzeusza przeszłości powoduje w praktyce, że indywidualna *możliwość* faryzeizmu lityry w cywilizacji chrześcijańskiej zostaje zastąpiona systemową *koniecznością* faryzeizmu ducha cywilizacji postchrześcijańskiej, czyli zabójczą uzurpacją polityki, która próbuje ustanowić zasady Ewangelii poza łaską i bez jej pomocy (cywilizację taką Jan Paweł II określił konsekwentnie w duchu Pawłowo-Augustyńskim „cywilizacją śmierci”).

Jak uczył św. Augustyn – u źródeł faryzeizmu leży przede wszystkim niewdzięczność i zapomnienie, że to Bóg daje łaskę. Brak czynnej obrony cywilizacji chrześcijańskiej jest z pewnością jedną z oznak takiej niewdzięczności dla licznych męczenników i pokoleń świętych, którzy tę cywilizację budowali. Być może świadomość, że w każdej chwili na świecie, w różnych systemach politycznych, wciąż giną chrześcijanie za wiarę w Chrystusa, pomoże odnowić tak nikłe u nas poczucie odpowiedzialności, a prawdziwa odnowa kultu Bożego, skierowanego *versus Dominum*, przypominając, że zbawienie jest tylko u Pana, pomoże nam odróżnić zachowane w nowoczesności pozostałości cywilizacji chrześcijańskiej od zabójczych idoli. ■

Piotr Kaznowski
redaktor naczelny