

Rządy, władza, prawda. Garść uwag o socjologii Kościoła w czasach synodów poświęconych rodzinie

Tomasz Rowiński

Dobrze jest czasem także do analizy rzeczywistości Kościoła użyć pewnych elementów socjologii władzy. Robią to dość często sekularnie nastawieni komentatorzy życia katolickiego, argumentując choćby, że brak ordynacji kobiet to wynik dominacji płci i powiązania kapłaństwa z władzą. Oczywiście takich newralgicznych przykładów można by wymienić więcej. Wykorzystanie tego typu argumentów socjologicznych idzie często w poprzek Objawienia i używanie ich zamiast języka teologii przyczynia się do dekompozycji katolicyzmu oraz zaadaptowania jego elementów do dyskursu, a szerzej – porządku sekularnego. Są w podążaniu za takim myśleniem, oczywiście, pewnego rodzaju racje opierające się na przekonaniu, że powiązanie elementów władzy z konkretnymi zależnymi naturalnymi lub kulturowymi daje w efekcie, właściwie zawsze, instytucjonalizację niesprawiedliwości. Nawet jednak w takim przychylnym odczytaniu daje się zauważyć erozja nadprzyrodzoności. Trudno się jednak dziwić dynamice powyżej zarysowanego rozumowania, skoro trzon metodologii socjologicznej jest quasi-teologicznie postprotestancki. Wynika to z jej nowoczesnych korzeni intelektualnych, ale także z biografii przynajmniej niektórych ważnych przedstawicieli socjologii. Owa postprotestanckość polega na tym, że u podłoża tej dziedziny nauki leży sekularny redukcjonizm, a w efekcie model społeczeństwa jako systemu, którego jedyną koniecznością jest utrzymywanie równowagi sił. Taki stan socjologii wynika z radykalnego rozdzielenia upadłego świata oraz łaski Boga i łączy się także z fundamentalnym odrzuceniem instytucji Kościoła (niezależnie od prowizorycznego historycznie trwania rozmaitych zborów). Co za tym idzie, w niektórych przynajmniej nurtach socjologii religii za podstawowy uznaje się ruch od religijności

charyzmatycznej (waloryzowanej pozytywnie) do religii instytucjonalnej (ocenianej negatywnie – czasem *implicite*, a czasem *explicite* reprezentowanej przez Kościół). Jednak i tu to, co ma znaczenie w ocenie stanu żywotności danej religii, to charakteryzująca ją dynamika społeczna zamiast sakramentalnej, jej „gorącość”, „inkluzywność” itp. Widzimy to w perspektywie historycznej w ciągłym pączkowaniu „charyzmatów” ruchów reformacyjnych, ich nieustannym poszukiwaniu „autentyczności” jako znamion łaski i dzieleniu się, a także (lub/i) osłabianiu znaczenia dogmatu oraz sakramentalności i ich społecznego oddziaływania na rzecz adaptacji lub izolacji, mającej niejednokrotnie charakter polityczny. Liczba możliwych kombinacji elementów w przejawach życia protestanckiego, ale też po prostu nowoczesnego, które stanowią jego spuściznę, jest zbyt duża, by się tym teraz szczegółowo zajmować.

Wszystko to nie znaczy, że obrońcy katolickiej prawowierności nic nie znajdują dla siebie w pewnych elementach socjologii władzy, która pokazuje także niektóre aspekty realnych prawidłowości zachodzących w społeczeństwie. Wiele zależy, czy uznamy opis procesów za element deskryptywny, czy normatywny. Fragmenty tej nauki można przecież znaleźć u św. Augustyna w jego *Państwie Bożym*, gdzie opisuje on rzeczywistość *civitas terrena*, a w bardziej radykalnie rozwiniętej formie, już poza katolicyzmem, u Tomasa Hobbesa w obrazie świata przedspołecznego i społecznego (umowy społecznej gwarantowanej przez „śmiertelnego boga” Lewiatana), odciętego od źródeł łaski, czyli w zgodzie ze schematem, który hasłowo nazwałem „protestanckim”, ale który można określić także jako nowożytny czy nowoczesny. W świecie tym Bóg żywy rozpada się na liczne aspekty niczym epifenomen kultury. Co do Hobbesa, to ostatecznie, jak wielu przedstawicieli świata protestanckiego, był on specyficznym augustynikiem.

Prosty, ale bardzo przydatny analitycznie schemat socjologii władzy zaproponowała choćby Jadwiga Staniszkis w swojej książce *Postkomunizm*, w której analizowała, w jaki sposób komuniści podzielili się rządami, by zachować realną władzę poprzez uwłaszczenie i zachowanie możliwości udziału w formalnie demokratycznych procesach wyborczych i decyzyjnych. Jest dla każdego jasne, że diagnoza ta nie jest całą prawdą o Polsce po

1989 roku, ponieważ równie prawdziwe jest trwanie zakorzenienia tego, co istotnie polskie, w Chrście Mieszka, a zatem w pamięci Boga i Kościoła. Analogicznie, gdy patrzymy na dzieje zbawienia opisane w Starym Testamencie, są one w pewnej mierze czymś w rodzaju historii nieprawości, ale bez wątpienia są też one dziejami świętości, wybrania pomimo grzechu. Perspektywa Staniszkis stanowi zatem ważną część opisu Polski, systematyzującą wiedzę o procesach i ich uczestnikach. Dodajmy, wiedzę przekraczającą świadomość większości aktorów uruchomionych w latach 80. mechanizmów. To wszystko nie unieważnia jednak powołania polskiego jako powołania narodu chrześcijańskiego, niezależnie od jego aktualnej kondycji.

Wróćmy jednak do Kościoła. Juliusz Eska w książce *Kościół otwarty*, wydanej w 1963 roku jako dziewiąty tom Biblioteki „Więzi” i niedawno przypomnianej przez środowisko „Więzi” oraz Zbigniewa Nosowskiego w książce *Krytyczna wierność. Jakiego katolicyzmu potrzebują Polacy*, wyraził ciekawą opinię dotyczącą mechanizmu zmian w Kościele, która wprost odnosi się do tego, co określiłem socjologią władzy:

Niewierzący twierdzą najczęściej, że wszystkie zmiany [w Kościele] dokonują się pod naciskiem sytuacji, w imię ratowania „strefy wpływów”. Część z nich to po prostu dokonywane z konieczności zapożyczenia z myśli chrześcijaństwu obcej. Tymi zapożyczeniami w myśli chrześcijańskiej byłyby między innymi: tolerancja, humanizm, szacunek dla nauki itd.

Eska w jakiejś mierze słusznie buntował się przeciwko takiemu ujęciu spraw Kościoła, jednak warto opinię „niewierzących” w ramach „otwartości” wziąć poważnie i zapytać, czy to właśnie współczesne próby zacierania granic pomiędzy ortodoksją i nieortodoksją nie są mechanizmem obronnym służącym zachowaniu władzy. Dobrym przykładem takiej aktywności (niekoniecznie na poziomie intencji) byłby episkopat Kościoła niemieckiego, który dąży do zmiany doktryny na temat małżeństwa i dopuszczenia do Komunii osób rozwiedzionych, a trwających w nowych (drugich, kolejnych) związkach. Zachowuje on

się tak, jakby w odruchu obronnym chciał zrezygnować z rządów, które nad Kościołem sprawuje prawdziwa doktryna, ale zachować władzę sankcjonowaną przez państwo przynależności religijnej, a w konsekwencji wpływy z podatków od obywateli Niemiec zarejestrowanych jako katolicy. Oczywiście, jak wspominałem, w większości przypadków proces jest „mądrzejszy” od biorących w nim udział aktorów, co ułatwiają rozmaite uzasadnienia duszpasterskie i nadbudowy teologiczne. Dlatego w kwestii rzeczywistych intencji należy zachować wiele ostrożności. Na podobną dynamikę rządów i władzy wskazuje używanie w Kościele sekularnie pojętego miłosierdzia (pozbawionego zbawczej dynamiki, a zredukowanej do litości i współczucia). Chodzi o sytuacje, w których przedstawiciele Kościoła wychodzą do ludzi kontestujących katolickie nauczanie i przemilczają Jezusowe wezwanie do nawrócenia, będące koniecznym aktem woli człowieka, by ten w ofiarowanym miłosierdziu się zanurzył. Rezygnuje się tym samym z rządów zbawczej doktryny i prawdy nad Kościołem na rzecz władzy wpływu i dążenia do utopijnie oraz w gruncie rzeczy nowocześnie i liberalnie pojętego uniwersalizmu religijnego, obiecującego poszerzenie bazy ludzkiej. Wydaje się, że niewierzący ze szkicu Juliusza Eski mają wiele racji, chłodno patrząc na niektóre tendencje w Kościele.

Z perspektywy socjologii władzy tak właśnie można by opisać zarówno zabiegi licznych protagonistów „ducha” ostatniego Soboru, ale też zwolenników zmiany, którzy wyraźnie ujawnili się na Synodzie poświęconym rodzinie. Nieco analogicznie, jak w analizach Staniszkis, gdzie władza komunistów w 1989 roku przesunęła się z obszaru jawnego, z obszaru rządów, w którym zaczęło brakować uzasadnienia i oddziaływania ideologicznego, do obszaru miękkiego wpływu, gdzie liczyło się jedynie oddziaływanie na proces, poszerzanie bazy społecznej i agregacja kapitału. W obu jednak przypadkach chodziło (chodzi) o realizację partykularnego interesu grup – nomenklatury i hierarchii. W przypadku Kościoła mamy jednak, co ważne, w analogicznym procesie przekroczenie granicy sekularyzacji.

Nie chodzi tu zatem wcale o horyzontalny ruch od uniwersalizmu do partykularyzmu (lub jak w polityce od dobra wspólnego do dobra partykularnego) czy – jak powiedziałyby sekularna

socjologia religii – od partykularyzmu konfesyjnego do uniwersalizmu panreligijnego, ale o rezygnację z reprezentacji tego, co święte i prawdziwe, zarówno odnośnie do Boga (teologia), jak i człowieka (antropologia), do reprezentacji interesu.

Mylenie uniwersalizmu (który historycznie stał się totalizmem) pojmowanego jako znoszenie różnic z reprezentacją świętości jest cechą charakterystyczną projektu nowoczesnego, który utracił już horyzont świętości rozumianej jako wszczęcie sakramentalne w rzeczywistość nadprzyrodzoną, ale także jako zmierzanie ku wypełnieniu natury. Nowoczesny uniwersalizm nie pojmuje już natury jako, praktycznie rzecz biorąc, celu, ale jako abstrakcję, wskazującą punkt jedności obejmujący cały rodzaj ludzki. W procesie abstrahowania (nieodróżniania) wszelkie cechy wrodzone różnicujące nas jako ludzi, kulturowe asocjacje, nasze wybory życiowe stają się jedynie partykularnymi i przygodnymi fenomenami, tożsamościami, niepodlegającymi rozumnej ocenie, a jedynie rozszerzającymi coraz bardziej paletę możliwości i plastyczności natury ludzkiej zredukowanej do bycia ożywioną materią. Nowoczesny uniwersalizm różnicę usuwa – likwidując jego nosiciela (klasowego, rasowego, religijnego, płciowego) lub relatywizując zróżnicowanie jako nieróżnicę.

Właśnie z powyższych powodów wydaje się, że w czasach tzw. późnej nowoczesności próba realizacji pewnego rodzaju uniwersalizmu katolickiego nie może zakończyć się sukcesem. Władza nie spotka się już z prawdą, która nie może istnieć bez różnicy, podobnie jak świętość wymagająca odłączenia. Dlatego też rezygnacja z „rządów” kościelnych nie zakończy się wcale zachowaniem „władzy”, ale dekompozycją elementów katolicyzmu w świecie społecznej entropii. Rządy Kościoła nie opierają się bowiem na świeckim uniwersalizmie, ale na reprezentacji świętości i wybraniu. Nieskuteczność dynamiki sekularnej potwierdzają obserwacje procesów społecznych w Europie Zachodniej, która w ostatnim półwieczu znalazła się na peryferiach Kościoła, zarówno jeśli chodzi o partycypację w życiu religijnym, jak i ilość heterodoksyjnych i sekularnych ujęć chrześcijańskiej religijności. Jedyna siła, jaka drzemie jeszcze w tej części świata, to kreatywne mniejszości przechowujące głęboko w czasie zakorzenioną tradycję wiary.

Można też przyjąć inną diagnozę, wedle której nie mamy do czynienia z prostą entropią, w której chaotycznie działają rozproszone elementy władzy epoki nowoczesnej, ale ze specyficzną ideologią opartą na nieodróżniającej koncepcji natury ludzkiej, która dokonuje absorpcji wspólnot i społecznych światów, oferując im koncesję istnienia w ramach głównego obiegu społecznego za cenę rezygnacji z roszczeń do reprezentowania odmiennej racjonalności niż sekularna i liberalna. Do reprezentowania różnicy.

W ramach takiej koncesji moglibyśmy sobie wyobrazić świat, w którym wszyscy mówiliby, że „kochają Papieża Franciszka”, czy nawet – pozwólmy igrać wyobraźni – uważają się za katolików, jednak nikt z nich nie realizowałby nawet w najmniejszym stopniu tego, co moglibyśmy nazwać życiem katolickim. Ten rodzaj nominalizmu jest już zresztą w różnych obszarach społecznych zauważany dzisiaj. Można nawet założyć, że Kościół do pewnego stopnia zachowałby w tej sytuacji rodzaj władzy – choć obumierającej – nad tymi nominalnymi katolikami (lub medialnymi fanami ikony papieżstwa), tak długo, jak wspieraliby go oni finansowo – zarówno w „działalności statutowej”, jak i charytatywnej. Użycie w poprzednim zdaniu języka z terminologii NGO nie jest przypadkowe, tak bowiem zaadaptowany Kościół nie byłby już niczym więcej niż liczne organizacje tzw. III sektora, wykluczone z faktycznego wpływu politycznego czy społecznego – chyba że jako agendy rzeczywiście sprawowanej władzy i rzeczywistych rządów. Zatem Kościół jako NGO nie sprawowałby już żadnych realnych rządów, ponieważ przestałby być reprezentantem świętości i Boga – co najwyższej zachowałby trochę splendoru władzy, odblasku mocy Lewiatana, by realizować partykularne potrzeby pewnej kasty – owej grupy mężczyzn-kapłanów oraz odbiorców obojętnej religijności. Wtedy także – wracamy do początku – nie byłoby już żadnego uzasadnienia, by np. odmawiać święceń kobietom. Skoro zasada takiego Kościoła byłby udział w *potestas*, zrozumiałe stałoby się też zmaganie rozmaitych grup tożsamościowych o udział w jej profitach. Tak odcieleśniona i odpłciowiona natura, która nam nic nie mówi o prawidłowościach tego świata, nawet zabezpieczona umową społeczną, okazuje się tylko zakamuflowanym „stanem natury” – stanem wojny wszystkich ze wszystkimi. To świat bez Kościoła, świat konsekwentnej krytyki społecznej.

Dlatego wydaje się, że trzeba powrócić do postulatu, który stał się jedną z największych manipulacji w języku kościelnym. Kościół, owszem, powinien zrezygnować z rządów, ale tam, gdzie ich zachowanie oznacza rezygnację z prawdy, a nie gdzie słaby posłuch dawany prawdzie można zastąpić zachowaniem władzy. Sama władza jest bowiem chytra i obraca się przeciw temu, który ją chce sprawować bez prawdy, szczególnie jeśli reprezentuje Boga. Można zatem rozumieć, dlaczego przeciwnicy Kościoła zachęcają go, by zrezygnował z rządów doktryny, czyli reprezentacji Boga i prymatu łaski. Złudzenie poszerzania władzy oznacza bowiem rozpuszczanie narzędzi sprawowania rządów, królowania, prorokowania i ostatecznie zanik samego Kościoła. To, co dla Kościoła jest ważne, to rządy łaski i granice trzody Dobrego Pasterza. Nigdy nie mają one charakteru geometrycznego, co chciałyby katolickiemu myśleniu narzucić rządy nowoczesności – granica geometryczna lub brak granicy odpowiada fałszywemu dualizmowi pomiędzy partykularyzmem a uniwersalizmem.

I owszem – nie są one geometryczne, ale istnieją. Owce biegną, niektóre odstają, niektóre się gubią, ale wracają, inne nie wracają, inne jakiś czas idą w oddaleniu, pojawiają się też nowe. Czy może jednak powiedzieć: „To moja trzoda” pasterz, którego całe dobro rozbiegło się w różnych kierunkach lub kiedy niektóre owce myślą, że są psami pasterskimi, a wilki owcami? ■