



Horyzonty Polityki
2018, Vol. 9, N° 27



Sekularyzacja jako *ars accommodandi*. Kryzys katolickiej idei reprezentacji

WOJCIECH BUCHNER

Akademia Ignatianum w Krakowie
Wydział Pedagogiczny
Instytut Nauk o Polityce i Administracji
wojciechbuchner@gmail.com

DOI: 10.17399/HP.2018.092703

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Artykuł stawia sobie za cel odpowiedź na pytanie o zewnętrzne i wewnętrzne przyczyny współczesnego procesu sekularyzacji w Kościele rzymskokatolickim.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Artykuł przedstawia proces sekularyzacji przede wszystkim jako konsekwencję *aggiornamento*, które wpłynęło na odejście współczesnego Kościoła od tradycyjnej zasady reprezentacji. Autor przyjmuje metodę historii idei w połączeniu z krytyczną analizą tekstów dokumentów soborowych oraz wybranych autorów, komentujących proces sekularyzacji przed, w trakcie i po Soborze Watykańskim II.

PROCES WYWODU: Artykuł składa się z czterech głównych części oraz wstępu i wniosków płynących z analizy. Każda z części zawiera analizę zasadniczych przyczyn procesu sekularyzacji, wskazując najpierw na aspekty historyczne kryzysu, potem zaś na wynikające z ustaleń Soboru głębokie zmiany w funkcjonowaniu i wizerunku Kościoła posoborowego. W tym kontekście argumentacja dotyczy zmian związanych z tzw. zwrotem antropologicznym, dialogiem ekumenicznym i demokratyzacją struktur instytucjonalnych.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Zasadniczym wnioskiem płynącym z analizy jest teza o kryzysie idei reprezentacji w Kościele posoborowym, który zrywa częściowo ze swoją tradycją, czerpiąc wzory ze świata zewnętrznego w imię przystosowania się do tzw. „rzeczy ziemskich”. Ten aspekt przystosowawczy związany jest z presją wywieraną na Kościół przez współczesność, jak

Sugerowane cytowanie: Buchner, W. (2018). Sekularyzacja jako *ars accommodandi*. Kryzys katolickiej idei reprezentacji. *Horyzonty Polityki*, 9(27), 41-61. DOI: 10.17399/HP.2018.092703.

również z otwartością samego Kościoła, postulowaną po raz pierwszy w sposób tak stanowczy przez Sobór i zwycięską orientację liberalną.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Do najważniejszych wniosków należy uznanie procesu sekularyzacji za proces destrukcyjny dla samego Kościoła, który nazbyt przyzwalająco odnosi się do współczesnych procesów, zagrażających jego dogmatom i pozycji w świecie demoliberalnym. Innowacją stanowi ujęcie tego procesu w kontekście kryzysu idei reprezentacji, co wydaje się rozpoznaniem zasadniczego problemu, albowiem mamy dziś do czynienia z widocznym upadkiem autorytetu Kościoła w ramach Unii Europejskiej. Nasuwa się w związku z tym pytanie, czy Kościół katolicki zmienił się w sposób nieodwracalny, przyjmując – by tak rzec – barwy ochronne, i czy aby strategia taka nie powoduje pogłębienia się kryzysu.

SŁOWA KLUCZOWE:

sekularyzacja, reprezentacja, Kościół rzymskokatolicki, *aggiornamento*, katolicyzm polityczny, antropocentryzm, dialog, ekumenizm, protestantyzacja, demokratyzacja

SECULARIZATION AS AN *ARS ACCOMMODANDI*.
THE CRISIS OF THE CATHOLIC IDEA
OF THE REPRESENTATION

Abstract

RESEARCH OBJECTIVE: The goal of this article is to answer a question which are the external and internal causes of the present process of secularization in the Roman Catholic Church.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The paper presents the process of secularization above all as a consequence of the *aggiornamento* which caused the refutation of the traditional principle of representation. The author employs a method of the history of ideas combined with the critic analysis of the papal documents and of the select writers commenting on the process of secularization before, during and after the Vaticanum II Council.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The article consists of the four parts, an introduction and conclusions. Each of these parts contains an analysis of the principal causes of the secularization in order to reveal in the first place the historical aspects of the crisis and next – the profound changes in the activity, and finally to answer a question how the secularized Church is perceived nowadays. In this context the analysis refers to the changes connected with the

so-called anthropological turn, the ecumenical dialogue and to the democratization of the institutional structure of the Church.

RESEARCH RESULTS: The principal result of the analysis is the thesis relating to the idea of representation in the Church after the Council which partially breaks with its tradition taking the patterns from the external world in the name of accommodation to the so-called "terrestrial things." This aspect is connected with the strong influence of the contemporary world and – on the other hand – with the openness of the very Church postulated for the first time so decidedly by the Council and the victorious liberal fraction.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: The most important conclusion is that the process of secularization is destructive to the Church which seems to much to acquiesce in the present processes which menace its dogmas and its position in the democratic world. An innovation relied on the presentation of this process in the context of the crisis of the idea of representation, what seems to be the recognition of the principal controversy, because we have to do here with the visible collapse of the authority of the Roman Church within the limits of the European Union. So there is the question if the Catholic Church has changed so irreversibly as to receive protective colouring and if this strategy is still giving occasion to the more and more profound crisis.

KEYWORDS:

secularization, representation, Roman Catholic Church, *aggiornamento*, Catholicism, anthropocentrism, dialogue, ecumenism, protestantization, democratization

WSTĘP

Sekularyzacja we współczesnym Kościele rzymskokatolickim musi budzić w każdym katoliku co najmniej niepokój, jeśli nie zgoła sprzeciw wobec erozji autorytetu Kościoła rzymskiego jako reprezentanta Chrystusa w ludzkiej historii. Warto więc zastanowić się nad jej przyczynami, zarówno tymi odległymi w czasie, jak i bliższymi, a związanymi zwłaszcza z ustaleniami ostatniego Soboru. Szczególną okazją do namysłu nad procesem sekularyzacji we współczesnym Kościele katolickim było obchodzone w 2017 roku w Kościołach protestanckich pięćsetlecie reformacji. Zaniepokojenie procesem sekularyzacji chrześcijaństwa w ogóle wyrażało i wyraża obecnie wielu teologów

nie tylko katolickich. Przykładem tego są słowa anglikańskiego teologa, zmarłego w ubiegłym roku:

Nie ma już chrześcijańskiej umysłowości. Truizmem jest powiedzenie, że umysłowość współczesnego człowieka stała się całkowicie sekularystyczna. Została ona, na przykład, pozbawiona jakiegokolwiek orientacji ku czynnikowi nadnaturalnemu. Choć fakt ten jest już sam w sobie tragiczny, nie byłby on tak beznadziejnie tragiczny, gdyby umysłowość chrześcijańska stawiała zdecydowany opór tej sekularystycznej fali. Niestety, poddała się jej z niespotykaną w historii chrześcijaństwa apatią (Blamires, 1978, s. 3).

Jakkolwiek termin sekularyzacja obejmuje rozmaite zjawiska związane nie od dziś z atakami władz państwowych na Kościół i sekwestracją własności kościelnej, może ona być także rozumiana jako proces i nasilająca się od ponad półwiecza tendencja samego Kościoła katolickiego do naśladowania wrogiego mu otoczenia, pewien rodzaj – by tak rzec – mimetyzmu, co przejawia się m.in. w odchodzeniu od spuścizny cywilizacji łacińskiej przez odrzucenie łaciny jako języka mszy świętej i akceptacji wzorów zewnętrznych, uznawanych wcześniej za heretyckie – zjawiska określanego często mianem protestantyzacji katolicyzmu. Wydaje się również, że do Kościoła przenika z zewnątrz współczesny triumf laickiej mentalności rodem z epoki oświecenia, która tak czytelnie zaznacza się w ideologii i polityce Unii Europejskiej.

Można by zatem pokusić się o rozróżnienie rozmaitych, choć ideologicznie zbieżnych źródeł procesu sekularyzacji, rozróżniając jej przyczyny zewnętrzne i wewnętrzne, a także historyczne i współczesne. O ile więc przyczyny historyczne miały przeważnie charakter wrogich Kościołowi działań zewnętrznych, o tyle przyczyn współczesnego kryzysu należałoby szukać raczej w zmianach dokonujących się w samym Kościele. W istocie bowiem od zarania Kościół katolicki – jak to ujmuje Carl Schmitt – stanowi swoistą *complexio oppositorum* (Schmitt, 2000, s. 93) kryjącą w sobie tajemnicę reprezentacji Chrystusa i Państwa Bożego, a jednocześnie przemożną siłę racjonalizmu, instytucjonalizmu i zdrowego rozsądku, które to cechy przez całe stulecia wzbraniały dostępu do struktur kościelnych fanatyzmowi rodzącemu się z rozdarcia między naturą i łaską. Był to przypadek Lutera, a w jeszcze większym stopniu Kalwina. Wszelako

ta właśnie cecha funkcjonowania Kościoła katolickiego na przestrzeni wieków wzbudzała odczucia lęku i nienawiści w jego wrogach, którzy wiele starań włożyli w konstruowanie jego czarnej legendy.

Wśród przyczyn zewnętrznych można więc, krótko rzecz ujmując i nie cofając się zbyt w czasie, wymienić rewolucję francuską, która zniszczyła Kościół francuski, pozostawiając po sobie ponure pokłosie wojen i ustawodawstwa napoleońskiego, *risorgimento*, pruski Kulturkampf, prześladowania *cristeros* w Meksyku, wreszcie komunizm, który w wielu krajach przezeń zniewolonych dokonał dzieła zniszczenia, jak choćby w Czechosłowacji (Weigel, 1995). Przyczyny wewnętrzne związane są m.in. z ruchem modernizmu Alfreda Loisy, który przyjął historyczną metodę protestanckiej egzegezy biblijnej, stwierdzając, że dogmaty Kościoła „nie są prawdami, które spadły z nieba” (Fischer-Wollpert, 1990, s. 317). Najważniejszą wszakże przyczyną wewnętrzną okazały się ustalenia Soboru Watykańskiego II, zaś tym, co wywołuje dzisiejsze kontrowersje wokół autorytetu Kościoła, jest soborowe *aggiornamento*, w którym to hasła zawarte są bolączki dzisiejszego katolicyzmu, a więc wspomniana protestanctyzacja, wycofanie łaciny jako powszechnego języka liturgicznego, jednostronne próby pojednania z innymi Kościołami chrześcijańskimi, które w imię tzw. dialogu muszą zakładać rezygnację z części dziedzictwa doktrynalnego, ekumenizm, kolegializm osłabiający autorytet papieża i hierarchii kościelnej w imię demokracji struktur Kościoła, zmiany w liturgii itp. Ogólnie rzecz ujmując, wszystkie te elementy współczesnej teologii posoborowej sprawiają wrażenie, jakby dzisiejszy proces sekularyzacji był odwróceniem tradycyjnej katolickiej idei reprezentacji, zgodnie z którą Kościół reprezentuje Chrystusa na ziemi, zaś jego powołaniem nie jest bynajmniej zabieganie o popularność wśród ludu Bożego i przystosowanie się do tzw. „rzeczywistości ziemskich”, jak to określa konstytucja soborowa *Gaudium et spes*. W ramach tych szerzących się tendencji „współczesny Kościół – pisał Nicolás Gómez Dávila – z upodobaniem praktykuje swego rodzaju katolicyzm wyborczy” (Gómez Dávila, 2006, s. 129).

Nikt, zwłaszcza dzisiaj, przy lawinowym rozwoju mass mediów, nie zaprzeczy, że wolność, jaką one dają, staje się zasadniczym elementem masowej sekularyzacji, a jednocześnie upraszcza wizerunek Kościoła, obniżając poziom wiedzy historyczno-teologicznej.

Łatwość w dostępie do rozmaitych i nieuporządkowanych informacji wymaga bowiem wyrafinowanego zmysłu selekcji; w przeciwnym razie kłamstwo, demagogia i dezinformacja zbierają swoje żniwo. Tak było zapewne w przypadku reformacji, która pieczołowicie skorzystała z wynalazku druku (Burkhardt, 2009); rozsiewając po całej Europie antypapieskie paszkwile, zapoczątkowała ona rozwój czarnej legendy papieżstwa. W tym kontekście warto przypomnieć o dekrecie *Inter mirifica*, którym Kościół znajdujący się u progu Vaticanum II pragnął dać do zrozumienia, że docenia rolę ówczesnych mass mediów i żywi w związku z nimi nadzieję na ich wykorzystanie w swoim posłannictwie. Późniejszy rozwój mass mediów można w istocie uznać za rewolucję, która przyniesie w rezultacie pogłębienie procesu sekularyzacji i – co za tym idzie – kryzys katolickiej idei reprezentacji.

1. ASPEKT HISTORYCZNY: SEKULARYZACJA I KATOLICYZM POLITYCZNY

Mówiąc współcześnie o politycznych zaangażowaniach papieżstwa, powieła się nader często pewien schemat ahistorycznego i moralistycznego rozumowania: otóż, powiada się, że Kościół nie powinien używać arkanów świeckiej polityki i wkraczać w obszary nieprzeznaczone dla niego; powinien raczej wycofać się z polityki w sferę czystego ducha, pozostawiając kwestie natury politycznej świeckiemu państwu i politykom. Mamy tu wyraźnie do czynienia z protestanckim nauczaniem o rozdarciu między naturą i łaską, między instytucją i charyzmą, które swoimi korzeniami sięga jeszcze głębiej: do nominalizmu Wilhelma Ockhama i Marsyliusza z Padwy. Stanowi ono historycznie istotną przesłankę sekularyzacji, albowiem rewolucja luteraska była zaproszeniem do zawłaszczenia dóbr kościelnych przez państwo. Trudno nie zauważyć, że ów moralizm pełen jest zwykłej hipokryzji. Z jednej strony bowiem Luter grzmiał przeciwko rzymskiemu zepsuciu i nurzaniu się hierarchii Kościoła w rozkoszach ziemskich, z drugiej zaś poddawał Kościół w Niemczech świeckim interesom państw Rzeszy, wywołując tym upolitycznienie religii, które zaowocowało w końcu krwawymi wojnami religijnymi i sekularyzacją. Nie sposób też uznać, że hasła *sola fide* i *sola scriptura*

miały głębszy wpływ na odnowę życia religijnego, skoro większość ich adresatów była wówczas pogrążona w analfabetyzmie. W czasach zaś późniejszych program reformacji rozpętać miał prawdziwą anarchię teologiczną, której pozazdrościli protestantom niektórzy liberalni teologowie katolicy lub wręcz – jak w przypadku teologii wyzwolenia – zastąpili krzyż karabinem, nawołując do obalenia legalnych władz w Ameryce Łacińskiej. Nie trzeba przypominać, że ta schizma latynoamerykańska czerpała pełnymi garściami z pism protestanckich teologów, zainteresowanych historyczną metodą egzegezy i marksistowską ideologią.

Hipokryzja przejawia się również w retrospektywnym postrzeganiu politycznych ról Kościoła, w którym nie zabraknie głosów wzywających do rozliczenia się czy wręcz do moralistycznego potępienia własnych zaangażowań zrozumiałych z punktu widzenia obrony cywilizacji katolickiej przed jej wrogami. Taki jest np. przypadek potępianej dziś Świętej Inkwizycji, której czarna legenda cieszy się nadal niesłabnącym poparciem. I tak, Kościół dzisiejszy nie mówi już o swoich ewentualnych czy realnych wrogach, nie używa też słowa herezja, schizma itp. Niestety, wystrzeżanie się przezeń jasnych określeń i identyfikacji wroga przeradza się często w jałowy moralizm. Zmienia się język Kościoła, co tak bardzo kłuje w oczy w dokumentach ostatniego Soboru. Miast prostych i rzeczowych określeń pojawiają się eufemizmy, wygodne z punktu widzenia dzisiejszej demoliberalnej mentalności:

W dzisiejszych czasach – pisze Guido Vignelli – dominuje wrażliwość miałka, sentymentalna i pacyfistyczna, faworyzująca mentalność, zgodnie z którą należy unikać samej idei grzechu, a więc winy i pokuty, dlatego unika się mówienia o walce duchowej, nie przyznając, że jest jakiś wróg do pokonania (Vignelli, 2016, s. 43).

Mamy tu w istocie do czynienia ze zjawiskiem, które Carl Schmitt opisał jako neutralizację. Zmiany te ilustrują nie tylko chęć wpisania się w nowy porządek demoliberalny, lecz również – co za tym idzie – zwrot w stronę głębszej sekularyzacji i odejście od tradycyjnej doktryny reprezentacji.

Dopóki uznawano przymierze ołtarza i tronu, a papieństwo posiadało swoje monarchicznie zarządzane państwo, dopóty papież – jako uniwersalny wikariusz Chrystusa i jednocześnie władca tegoż

państwa – nie miał kłopotów z odgórną legitymizacją swojej władzy nad katolikami. Nie miał też powodów, by zbyt moralizować w sprawach polityki i odsuwać na bok rację stanu Kościoła rzymskiego. Pojawiły się one wraz z ruchami rewolucyjnymi i *risorgimento*. Wcześniej jednak polityczne zaangażowanie Kościoła uznawano za rzecz całkowicie naturalną, skoro przecież papież był także głową swojego państwa. Inaczej więc traktowano wówczas jego odpowiedzialność polityczną, która wyrażała się w obronie racji stanu papieństwa jako uniwersalnego zwierzchnika zachodniego chrześcijaństwa. Aż do czasów rewolucji luteranńskiej Kościół rzymski, pomimo osłabienia przez ruch koncyliaryzmu, spełniał swoją polityczną i moralną funkcję rozjemcy w sporach między katolickimi monarchiami. Rola ta znacząco osłabła wskutek ruchu gallikańskiego we Francji i umocnienia się monarszego absolutyzmu. Państwo, choć wciąż katolickie, zaczęło pochłaniać Kościół i narzucać mu swoje standardy polityczne. Kolejnym krokiem w kierunku sekularyzacji była rewolucja francuska, która zniszczyła ostatecznie autonomię Kościoła francuskiego i materialne fundamenty jego bytu, rozsiewając swoją radykalną i antyklerykalną ideologię po całej Europie, a nawet Ameryce Łacińskiej. Niemniej jednak, aż do zjednoczenia Italii, papieże stawiali czynny opór rewolucyjnej fali, czego przykładem była chociażby ich niezłomna postawa wobec zbójczej polityki Napoleona. Deportacja i śmierć na wygnaniu w Valence Piusa VI, a następnie zesłanie do Francji Piusa VII – to tylko najbardziej haniebne przykłady antykościelnej polityki dyktatoratu i bonapartyzmu. Po klęsce Napoleona jeszcze przez pewien czas papieże mieli piastować swój urząd władców terytorialnego Państwa Kościelnego, wykazując się realizmem politycznym w obronie nie tylko własnej racji stanu, ale także całego porządku europejskiego. Doskonałej ilustracji takiego stanu rzeczy mogłaby dostarczyć audycja przejętego ideą narodowyzwolenczą Mickiewicza u papieża Grzegorza XVI, która przyniosła poecie jedynie gorzkie rozczarowanie. Papież najwyraźniej pamiętał i rozumiał, że carska Rosja była jednym z gwarantów ładu europejskiego po kongresie wiedeńskim, a jako obrońca tegoż nie był skłonny do wspierania ruchów narodowych, które jednoznacznie kojarzyły się wówczas z rewolucją i radykalizmem. Mickiewicz zatem wyprzedził czasy, kiedy to papieże zaczęli życzliwiej traktować narody pognębione bądź przez okrutną geopolitykę, bądź też

wskutek własnych błędów. W ówczesnej jednak sytuacji znalazł się nie na miejscu, ponieważ jako mesjanista przesiąknięty był radykalnymi ideami francuskimi. Trudno byłoby spodziewać się wówczas innej reakcji po papieżu, który wobec fali radykalizmu politycznego i antyklerykalizmu twierdził zgodnie z Tradycją, że „Kościół powszechny brzydzi się każdą nowością” (Grzegorz XVI, 2003, s. 9).

W obronie upadającego Państwa Kościelnego i jego autonomii wobec władzy świeckiej wypowiadał się jeszcze w roku 1885 Leon XIII w encyklice *Immortale Dei* o państwie chrześcijańskim: „I zaiste sprawę szczególnej opatrności Boga w tym uznać musimy, że ta duchowna Kościoła zwierzchność otrzymała w świeckiej koronie państwa kościelnego warownię swej niezawisłości” (Leon XIII, s. 9). Uznając, także w zgodzie z Tradycją, że Kościół i państwo stanowią odrębne *communitates perfectae*, papież nawiązał – wówczas już tylko sentymentalnie – do dawnej doktryny przymierza ołtarza i tronu, przymierza zerwanego przez rewolucję francuską i jej radykalne następstwa w całej katolickiej Europie XIX stulecia. Utrata państwa terytorialnego stworzyła nową sytuację, w której papieże zaczęli inaczej postrzegać swoją polityczną odpowiedzialność, jakkolwiek wydaje się, że nastąpiło to dopiero po Vaticanum II. Polityczny realizm i jasność osądu ich wcześniejszych wypowiedzi i encyklik ustąpić miały miejsca ideom, które przykrojono na miarę ideologii dialogu ze światem wrogim Kościołowi. Dialog ten okazał się fiaskiem i spolaryzował środowiska katolickie. Sobór zwołano w sytuacji, kiedy liberałowie byli już silni i gotowi do ataku, który otworzył bramy nowym tendencjom sekularyzacyjnym.

2. „ZWROT ANTROPOLOGICZNY”

Można przypuścić, że jednym z zasadniczych elementów sekularyzacji w czasach posoborowych był tzw. „zwrot antropologiczny”, który przyczynił się do kryzysu tradycyjnej katolickiej idei reprezentacji. Zaczniemy od znamienego cytatu z wypowiedzi kardynała Casarolięgo: „Každy człowiek i cały człowiek, oto podstawowy przedmiot trosk Stolicy Apostolskiej...” (Lefebvre, 1995, s. 117). Nowa antropologia wpisuje się w ten sposób w ogólny ton wypowiedzi hierarchów, jakby nie bacząc na to, że przecież podstawowym przedmiotem trosk

papieskiego Rzymu był zawsze i pozostaje Bóg, nie zaś człowiek. Co więcej, akceptowane przez Kościół prawa człowieka zabarwiają te wypowiedzi dodatkowym odcieniem demokratycznego i antykościelnego radykalizmu rodem z *siecle de Lumière*.

Tymczasem duchowa i moralna potęga Kościoła polegała jak dotąd zawsze na postawie sprzeciwu wobec nieprawości rzeczy ziemskich, na traktowaniu człowieka jako istoty problematycznej, obciążonej grzechem i niezastługującej bezwarunkowo na jakieś prawa czy raczej przyrodzone uprawnienia. Dla dawnego Kościoła człowiek był istotą wymagającą zarówno łaski, jak i zasług dla swego usprawiedliwienia i wydobycia się ze stanu grzechu pierworodnego. Stosunek Boga do człowieka dawna teologia katolicka opisywała nie tylko w terminach miłosierdzia i łaski, ale także grzechu i potępienia.

Także i na gruncie nowych teologii – i to nie tylko protestanckich teologii sekularyzacji – mamy do czynienia z demokratyczną idoliatrią człowieka jako takiego, z naciskiem położonym nie na prawo Boże, lecz na rewolucyjne i laickie prawa człowieka. I trzeba przyznać, bijąc się w piersi, że ów „zwrot antropologiczny” zbiega się w czasie z soborowym hasłem *aggiornamento*, które skwapliwie podchwycili teologowie katoliccy zainteresowani bardziej doczesnością niż prawem Bożym, bardziej prawami człowieka niż prawem naturalnym. Zamysłowi temu posłużył właśnie ów „zwrot antropologiczny” w teologii, ogłoszony tym razem, zapewne w dobrej wierze, przez teologa katolickiego, Karla Rahnera. Zaczęto mówić o „chrześcijaństwie horyzontalnym”. Ta *epoché* posoborowej myśli katolickiej była w pewnej mierze trwożliwą odpowiedzią na protestanckie „teologie sekularyzacji”, które zdefiniować można jako „desakralizację świata, zerwanie ciągłości między wiarą i uczynkami, autonomię rozumu” (Duquoc, 1975, s. 51). Była rodzajem doktrynalnej uległości, która w konsekwencji skłania się ku akceptacji wielu obcych treści i w imię jednostronnie pojętego ekumenizmu gotowa jest zaadoptować nawet elementy protestanckich demokracji.

Przy okazji trzeba nadmienić, iż „słuszna autonomia rzeczy ziemskich”, o których mówi konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, niewiele się różni swym znaczeniem od słowa „sekularyzacja”, jakkolwiek niektórzy autorzy próbowali znaczenia te rozróżnić. Stosując eufemizm, autorzy konstytucji nie zdołali jednak ukryć, że słuszna autonomia to nic innego jak tylko inne określenie zjawiska

sekularyzacji. Przypierani do muru przez naukę i potężniejszą technikę musieli rozwinąć cały wachlarz niezbyt przekonujących spekulacji, aby pokazać światu, że współczesny Kościół katolicki idzie z duchem postępu i nie zamierza „na skutek nie dość jasno zrozumianej słusznej autonomii nauk” (GS, III, 36) naśladować niechętniej postawy dawnego Kościoła wobec Galileusza.

Nowa teologia rzeczywistości ziemskich docenia zatem naukę i potrzebę jej niezawisłości względem dociekań teologicznych; atoli z drugiej strony nie potrafi wyjaśnić stosunku chrześcijaństwa do świata, gubiąc się w moralizatorskich deklaracjach i admonicjach. Znaczący jest w tym względzie nacisk położony na powszechne braterstwo wszystkich ludzi, niezależnie od różnic kulturowych, wyznaniowych, politycznych i ekonomicznych. W tym globalistycznym spojrzeniu zatracą się ostrość analizy, zaś człowiek staje się bytem abstrakcyjnym. W optymistycznej wizji braterstwa powszechnego konstytucja *Gaudium et spes* chce poniekąd ukryć prawdziwe oblicze człowieka, zatrzeć pesymistyczny wymiar tradycyjnej katolickiej antropologii sięgającej aż do św. Augustyna. Temu, jak się wydaje, służy także sekularystyczna ideologia praw człowieka, którą Kościół soborowy i posoborowy akceptuje bez zastrzeżeń co do jej pochodzenia i możliwych konsekwencji. I tak, w liście apostołskim *Octogesima Adveniens* Pawła VI, poświęconym nauce społecznej Kościoła, papież przytacza swoje słowa z encykliki *Populorum progressio*, które zawierają sugestię, jakoby w zadaniach materialnego rozwoju świata tkwił imperatyw działania na rzecz duchowego pojednania ludzkości. Tylko wówczas można żywić nadzieję, iż „działalność ekonomiczna, jeśli służy osobie ludzkiej, może spowodować rozkwit braterskiej miłości” (*Oct. Adv.* III, 46). Ta „terrestrializacja” nauki społecznej w powiązaniu z antropocentryzmem przynosi rezultat w postaci wizji millenarystycznej: „Celem pracy – głosi Ojciec Święty – jest bowiem prowadzić do tworzenia tu na ziemi świata nadprzyrodzonego” (*Populorum progressio*, I, 28). Trudno się dziwić, że reakcyjny katolik kolumbijski skwitował te i tym podobne wypowiedzi Kościoła takimi oto słowami: „Millenaryzm współczesnego kleru okazał się bardziej heretycki niż millenaryzm tradycyjny; jest on, w rzeczywistości, przepowiadaniem nadejścia królestwa, które będzie efektem ludzkiego wysiłku” (Gómez Dávila, 2009, s. 105).

Drażąc ten temat głębiej, można by dostrzec przebijające się przez powłokę tej millenarystycznej retoryki wpływy myślenia oświeceniowego, kiedy to filozoficzny deizm usiłował zastąpić religię objawioną religią naturalną, wierząc bardziej w prometejskie siły człowieka niż w Opatrzność.

3. DIALOG, OTWARTOŚĆ, EKUMENIZM

Nie sposób omówić tu wszystkich aspektów sekularyzacji, toteż wybrać należy przynajmniej te spośród wielu, które stanowią o szczególnym charakterze tego procesu. Bez wątpienia należą do nich także kwestie wolności religijnej, a w szczególności ekumenizmu. Są to bowiem problemy związane z próbą otwarcia się Kościoła na świat, który wcześniej był mu obcy, a nawet wrogi. Dlatego konserwatywna krytyka dokumentów soborowych bije na alarm zwłaszcza wówczas, gdy pojawia się pytanie, jak dalece Kościół gotów jest do ustępstw wobec świata postchrześcijańskiego. Laicyzacja wkracza do Kościoła przez zbyt szeroko otwarte drzwi. A dzieje się tak z racji przyjętej przez Kościół soborowy strategii „dialogu” i otwartości. Wiele pisano już o fiasku dialogu Kościoła z marksizmem, co od początku wydawało się oczywiste; atoli w szerszym znaczeniu „dialogu” dotyczy także innych wyznań chrześcijańskich, jak też innych religii. Zasięg tej postawy otwartości jak dotąd nie doczekał się ściślejszego określenia. Dokumenty soborowe mówiące o „dialogu” toną w oparach niejasności. Można chyba przypuszczać, że doszukiwanie się w obcych katolicyzmowi doktrynach, obyczajach, kulturach i postawach jakiegokolwiek wspólnoty intencji i chęci pojednania wystawia Kościół na poważne ryzyko utraty własnej tożsamości.

Do Soboru Watykańskiego II – pisze Romano Amerio – słowo ‘dialog’ nie było w ogóle znane i używane w nauczaniu Kościoła. Nigdy nie pojawiało się na poprzednich soborach, w papieskich encyklikach czy homiliach. Tymczasem w dokumentach Soboru Watykańskiego II występuje dwadzieścia osiem razy, z czego dwanaście w dekrecie *Unitatis redintegratio* poświęconym ekumenizmowi. Ale to nieznanne katolicyzmowi słowo stało się – w wyniku poszerzenia jego pola znaczeniowego – jednym z głównych pojęć posoborowej metafizyki i uniwersalną kategorią nowoczesnej mentalności (Amerio, b.d, s. 422).

W posoborowy program dialogu między katolikami i protestantami wpisują się jakże często naiwna psychologia i pobożne życzenia, i to nie tylko po stronie katolickiej. Protestancki autor, wymieniając sześć warunków *sine qua non* udanego dialogu międzywyznaniowego, jako pierwszy wymienia taki oto: „Każdy partner musi wierzyć, że druga strona mówi w dobrej wierze”. I po cóż jej – zapytajmy – taka wiara, skoro nie jest i nie może być tego pewna? Dalej zaś powiada: „Jakikolwiek dialog musi zakładać wspólne oddanie prawdzie” (McAfee Brown, 1970, s. 88). A któż ją zna? Owszem, można jej bez końca dociekać, wszak Bóg dał nam takie prawo: „Dał im nawet wyobrażenie o dziejach świata, tak jednak, że nie pojmie człowiek dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku aż do końca” (Koh III,11). Jest rzeczą ze wszech miar logiczną, że jeśli prawda religijna jest prawdą absolutną, nie tylko nikt nie może jej do końca dociec, ale też w szczególności nie jest do tego powołany żaden międzywyznaniowy dialog. Czemu zatem ma on służyć? Jeżeli jego przesłanką nie jest prozelityzm, wówczas dialog przeradza się w jałową dyskusję o konieczności dialogu, co potwierdza swoimi pismami niezliczona ilość interlokutorów po obu stronach barykady.

Ci, którzy pamiętają lata 70. ubiegłego wieku, wiedzą, że wynalazek „dialogu” skutecznie omotał umysły liberalnie myślących katolików, którzy jakby zapomnieli o tym, że dialog nie dotyczy dogmatu, albowiem ogłoszenie dogmatu w Kościele katolickim zamyka dyskusję. Czego zatem ma dotyczyć ów dialog? Bez autorytatywnej decyzji prowadzący dialog teologowie popadają w anarchię teologiczną. W świecie protestanckim, z którym strona katolicka podejmuje dialog, aż nadto widoczne jest owo rozbicie jedności, z którego wyłaniają się różne „teologie”: teologia egzystencjalna, biblijna, czarna, feministyczna, dialektyczna itp. Czy słowo „teologia” zachowuje w tym przypadku jakikolwiek uchwytyny sens? Rozbicie jedności, wynikające wyraźnie z braku autorytetu, owocuje sekciarskim rozdrobnieniem, które Patrick Buchanan opisuje na przykładzie Stanów Zjednoczonych:

W Ameryce zarejestrowanych jest ponad dwieście wyznań, w tym dwadzieścia odmian samego tylko baptyzmu. Odprawia się nabożeństwa dla motocyklistów, gejów i wyrzutków (Kościół Ziemskich Mętów w Denver); mamy biblie dla kowbojów, panien młodych, żołnierzy i artystów rapu (...), a nawet parki tematyczne dla każdego z wyznań (Buchanan, 2013, s. 56).

Czy zatem można wyobrazić sobie partnerski dialog z takim interlokutorem?

W prezbiterium bazyliki watykańskiej umieszczono nie bez powodu katedrę, która jest symbolem nauczania Kościoła *ex cathedra*, nie zaś dialogu. Tymczasem soborowe i posoborowe dyskusje wokół otwarcia na świat obcy i dogmatycznie niespójny z nauczaniem katolickim sprawiają wrażenie, jakby Kościół chciał za wszelką cenę stąpić ostre kanty i kontury swojego dawnego nauczania *ex cathedra*, przygotowując się do nieustającej dyskusji i problematyzacji wiary katolickiej. Doświadczenie, zwłaszcza wyniesione z historii licznych dialogów, wskazuje jednak, że jeśli nawet argumenty racjonalne mogą przekonywać w kwestiach tzw. nauk szczegółowych, gdzie mamy do czynienia z weryfikowalnymi wynikami badań, nie mają zgoła wielkiej skuteczności w dyskusjach filozoficznych, zaś w debatach religijnych są zupełnie nieprzydatne. „Dialog” może się rozgrywać w dziedzinie religii naturalnej lub – sięgając do słownika kantowskiego – religii w granicach czystego rozumu; atoli prawda objawiona pochodzi „z góry”, jest raz na zawsze dana i przekazana w formie dogmatu, dlatego reprezentuje transcendentny wymiar ontyczny i nie może być przedmiotem jakiegokolwiek dialogu.

Nieporadna strategia dialogu wprowadza w zagadnienie ekumenizmu, któremu Kościół soborowy próbuje stawić czoła w dekrecie *Unitatis redintegratio*. Jak wiadomo, ten śmiały zamysł miał się spotkać z wieloma krytykami obozu konserwatywnego w czasie obrad Soboru, ale aż do naszych czasów budzi żywe emocje. W niefaskę bowiem popadł inny, wcześniejszy i bardziej sceptyczny w swej wymowie dokument, a mianowicie *Instructio de motione oecumenica* Piusa XII z 1949 r., który napominał w nim, że „nie należy dążyć do jedności na zasadzie stopniowego upodabniania poszczególnych wyznań bądź na zasadzie dostosowania dogmatów katolickich do nauczania innych wyznań” (Amerio, b.d., s. 636). Wypowiadając te słowa, ojciec święty nawiązywał do tradycji katolickiej w duchu słów św. Cypriana z Kartaginy: *extra ecclesiam nulla salus*. Jeśli przyjrzymy się uważnie dekretowi *Unitatis redintegratio*, zauważymy, że zasadniczą jego troską jest – po pierwsze – wyrzeczenie się pokusy prozelityzmu, po drugie zaś – zalecenie, by wspólnota katolicka pracowała nade wszystko nad własną odnową. Pojednawcze gesty w stosunku do Kościołów odłączonych pozostają wszak tylko gestami, gdyż nie ma

jasności co do tego, jakie wyznanie chrześcijańskie jest najwyższą instancją, której należałoby przyznać prymat. Na to pytanie Kościół katolicki odpowiada w sposób nieco enigmatyczny, nie chcąc najwyraźniej zniechęcać innych członków chrześcijańskiej *oikumene*. Tym samym wyrzeka się swej roli jedyne go prawdziwego reprezentanta Chrystusa na ziemi. Oto kolejny powód, dla którego możemy mówić o kryzysie idei reprezentacji.

4. DEMOKRATYZACJA

Powodów takich można by wymienić jeszcze wiele. Na użytek naszej głównej tezy dotyczącej kryzysu katolickiej idei reprezentacji w nauczaniu Kościoła soborowego i posoborowego wystarczy wskazać ten najistotniejszy: demokratyzację struktur Kościoła. Polski ksiądz Michał Poradowski, profesor Uniwersytetu Katolickiego w stolicy Chile oraz wiceprezes Asociación Católica Interamericana de Filosofía z siedzibą w São Paulo, przez lata z trwogą obserwował degradację Kościoła w Ameryce Łacińskiej pod wpływem zaprawionej marksizmem i teologiami protestanckimi teologii wyzwolenia. O ile nie jest tajemnicą związek owej „teologii” z marksizmem, o tyle mniej widoczny na pierwszy rzut oka wydaje się jej mariaż z treściami protestanckimi. Przenikając do Kościoła, promują one demokratyczną ideę wyboru na urzędy kościelne.

Zasada wyboru przez wspólnoty religijne – pisze ksiądz Poradowski – jest typowo protestancka i ściśle związana z procesem „demokratyzacji” Kościoła. Ta protestancka zasada już od wielu lat jest zaprowadzana w Kościele katolickim, jeśli chodzi o wybór na diakonów. Jest więc logiczne, że tę samą zasadę usiłuje się rozciągnąć także na wybór kandydatów do kapłaństwa i biskupów (Poradowski, 1984, s. 93).

Protestantyzacja katolicyzmu przejawia się m.in. w neutralizacji eklezjologicznej doktryny Kościoła jako reprezentanta Chrystusa, słowem Jego Ciała Mistycznego. Demokratyzacja struktur Kościoła idzie w parze z przyjęciem *quasi*-protestanckiej idei „Ludu Bożego”, którą wprowadza konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. W sposób oczywisty innowacja ta nie jest li tylko retuszem

stylistycznym, świadczy bowiem o uległości wobec protestanckiej doktryny *congregatio fidelium* jako wspólnoty wiernych, w których katolicki podział na *laici* i *clerici* uległ zatarciu. Nie wchodząc w szczególności, można uznać, że tego rodzaju neutralizacja przesuwają punkt ciężkości posoborowej eklezjologii z hierarchii na demokratyczną wspólnotę wiernych. Wprawdzie konstytucja *Lumen gentium* nie posuwa się do całkowitego zniesienia różnicy między hierarchią kościelną i laikatem, atoli – jak zauważa Knut Wenzel – „utożsamienie pojęcia Ludu Bożego ze stanem świeckim znika” (Wenzel, 2007, s. 58). W samym zaś tekście konstytucji (LG 32) czytamy:

Chociaż niektórzy z woli Chrystusa ustanowieni są nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami dla innych, to jednak co do godności i wspólnego wszystkim wiernym działania na rzecz budowania Ciała Chrystusa panuje wśród wszystkich prawdziwa równość (Wenzel, 2007, s. 58).

W ten sposób Kościół soborowy dokonuje demokratyzacji swoich struktur, co bez wątpienia przypisać należy wpływowi protestanckim. Oczywiście, nie chodzi tu o całkowite zarzucenie tradycyjnej doktryny eklezjologicznej, lecz o czytelne przesunięcie akcentu z hierarchii kościelnej i pojęcia Kościoła jako *societas inaequalis* na zdemokratyzowaną w swej godności wspólnotę wiernych. Przesunięcie to wynika z procesu sekularyzacji struktur Kościoła, co z konieczności wpływa neutralizująco na rozumienie jego roli jako reprezentanta Chrystusa na ziemi.

Niejasna w sensie prawniczym i ontologicznym koncepcja „Ludu Bożego” znajduje w Kościele posoborowym swój eklezjologiczny odpowiednik w nowo utworzonych ciałach, które najwyraźniej mają zdemokratyzować jego hierarchie, tworząc układ horyzontalny miast tradycyjnej struktury wertykalnej. Mamy więc synody diecezjalne i krajowe, rady duszpasterskie, prezbiterialne itp. Wielu autorów krytycznych wobec tego nowego układu wskazuje, że utworzenie Konferencji Episkopatów rozbiło tradycyjną „strukturę organiczną” Kościoła, powodując „utrata autorytetu” przez biskupów (Amerio, b.d., s. 608).

Wydaje się, że w kontekście współczesnego procesu sekularyzacji katolik nie powinien chcieć, by papież i biskupi stali się zakładnikami

soborów, synodów, rad czy też zgoda tzw. opinii publicznej. Oznaczałoby to bowiem pragnienie osłabienia ich *potestas* i *auctoritas*, co niewątpliwie byłoby pożądanym z punktu widzenia wrogów Kościoła katolickiego, których obfitość posiada on na całym świecie. Mówiąc o demokratyzacji struktur Kościoła, trzeba pamiętać przede wszystkim o zgubnej zasadzie kolegalności, krytykowanej od dawna przez konserwatywne środowiska katolickie. W duchu tej zasady umniejszono pozycję papieża, czyniąc zeń rodzaj urzędnika zatwierdzającego decyzje episkopatów. Oto cień dawnej władzy wyposażonej zarówno w *auctoritas*, jak i *potestas*, wyróżniającej go jako wikariusza Chrystusa. Zgubność idei „Ludu Bożego” i zasady kolegalności polega również na tym, że wypowiedzi ojca świętego stały się łatwiejsze do zmanipulowania, skoro nie ma jasności co do tego, które z nich są rzeczywistymi poglądami głowy Kościoła, a które wynikają z nacisków świata zewnętrznego, do którego Kościół posoborowy stara się przystosować.

Pomimo pogłębiającej się sekularyzacji, której odbicie odnajdujemy niestety także w wielu wypowiedziach papieskich, katolik nie ma jednak prawa i nie powinien krytykować papieża, albowiem obowiązuje go katolicka zasada posłuszeństwa *sicut cadaver*. Zapewne z takiego powodu arcybiskup Marcel Lefebvre zatytułował jedną ze swoich ważnych książek (Lefebvre, 1992) zwróconych krytycznie przeciwko Vaticanum II słowami *List otwarty do zakłopotanych* (*perplexes*) *katolików*, utrzymując w ten sposób standardy przyjęte od zarania w Kościele; zakłopotanie bowiem sugeruje, że chodzi tu o niepewność co do trwałości doktryny, którą chcieliby oni widzieć nienaruszoną, nie zaś o krytykę samej głowy Kościoła i podważanie jej autorytetu. To znamienne wyrażenie otwiera drogę do zrozumienia podziału, jaki w konsekwencji wytworzył się między katolicyzmem – by tak rzec – twardym i ugodowym, innymi słowy tradycyjnym i konserwatywnym oraz liberalnym, który ostatecznie zwyciężył w czasie Soboru i do dziś odnosi swoje triumfy.

Arcybiskupa Lefebvre’a gorszy i przeraża wkraczająca do Kościoła demokracja, wyrażająca się w przyjęciu zasady kolegalności wespół z ideą „ludu Bożego”:

I oto demokracja wchodzi do Kościoła. Nowe prawo kanoniczne ukazuje władze tkwiące w ‘ludzie Bożym’. Ta tendencja do uczestnictwa

tw. bazy w wykonywaniu władzy odnajduje się we wszystkich istniejących strukturach: synodach, konferencjach episkopalnych, radach prezbiterialnych lub pastoralnych, komisjach rzymskich, komisjach narodowych; odpowiednie instytucje są w zakonach (Lefebvre, 1992, s. 83).

Wypowiedź tę można potraktować jako echo słów wypowiedzianych półtora wieku temu w hiszpańskich kortezach przez katolickiego reakcjonistę Juana Donoso Cortésa:

Lud, który może być wszędzie suwerenem, nie może nim być w Rzymie; zgromadzenia konstytucyjne, które mogą istnieć wszędzie, nie mogą istnieć w Rzymie; w Rzymie nie może być więcej władzy ustawodawczej niż władzy ustanowionej! (Donoso Cortés, 2002, s. 27).

Nikt nie ma chyba złudzeń co do tego, że demokratyzacja hierarchicznej struktury Kościoła otworzyła szeroko drzwi procesowi sekularyzacji. Można nawet obawiać się tego, że przemożna chęć pogodzenia się z „rzeczami ziemskimi” zmieni nieodwracalnie wizerunek Kościoła rzymskokatolickiego, postrzeganego z czasem coraz bardziej jako jedna pośród innych instytucji religijnych, której transcendentny i ponadludzki wymiar wspierała dawniej zasada reprezentacji „z góry”. Dopóki ją zachowywano, Kościół nie mógł uchodzić za instytucję taką jak inne.

WNIOSKI

W encyklice *Centesimus annus* (s. 91) ojciec święty Jan Paweł II napisał znamienne słowa:

Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda zmienia się w zależności od zmiennej równowagi politycznej.

Wydaje się, że słowa te dobrze oddają późniejsze obawy ojca świętego co do pogłębiającego się procesu sekularyzacji i tendencji współczesnego Kościoła do akceptacji wzorów zaczerpniętych ze świata zewnętrznego i niekoniecznie przyjaznego.

Tytułem ogólnego wniosku powróćmy na koniec do przywoływanej tu często idei reprezentacji. Otóż, po długim i głęboko drażącym świadomość teologów procesie sekularyzacji, związanym m.in. z *aggiornamento* jako wewnętrzną przyczyną kryzysu posoborowego, można zaobserwować, że ortodoksyjnie katolicka idea reprezentacji w Kościele rzymskokatolickim popada dziś w zapomnienie. Niemiecki katolik Carl Schmitt pisał, że „Kościół konsekwentnie czerpie autorytet swej reprezentacji «z góry»” (Schmitt, 2000, s. 103). Dalej zaś dodaje: „Kościół, który jest królewską oblubienicą Chrystusa, reprezentuje go na Ziemi jako władcę... Niepowtarzalna umiejętność łączenia przez Kościół dostojności i chwały wynika zasadniczo z idei reprezentacji” (Schmitt, 2000, s. 108).

Tymczasem ustępstwa i abdykacje Kościoła rzymskiego na rzecz kompromisów z tzw. „rzeczami ziemskimi” przyniosą w naszych skrajnie „odczarowanych” czasach nową retorykę kościelną, która coraz śmielej upodabnia się do retoryki demoliberalnego otoczenia. Owocuje to eliminacją jasnych i rzeczowych określeń na rzecz ogólnych deklaracji, których treść rozmywa się w moralistycznych dezyderatach. Nie można zaprzeczyć, że zmiana języka pociągnęła za sobą reinterpretację semantyczną tradycyjnych kategorii doktryny katolickiej, wbrew ostrożnemu stwierdzeniu konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, że „forma wyrażania prawd nie musi determinować samego ich znaczenia” (GS, II 62). Fakt, że ten sam dokument daje pole do popisu pomysłowości teologów, zachęcając ich do „poszukiwań” i do inwencji w tworzeniu nowych form wypowiedzi, budzi podejrzenie, że troska o zachowanie ciągłości tradycji w naukach Kościoła przestaje mieć znaczenie w obliczu silniejszej od niej dążności do udzielania globalnych odpowiedzi na naglące pytania współczesności. Do tego wszak, by zdobyć się na nie, potrzebna była diametralna zmiana nastawienia w stosunku do tego, co świeckie i historyczne, podległe prawu zmienności i zniszczenia. Zmiana ta dokonała się w Kościele soborowym i dokonuje się nadal pod coraz bardziej czytelną presją „rzeczy ziemskich” i polega zarówno na ich daleko idącej akceptacji i osłabieniu ducha sprzeciwu,

jako też na złagodzeniu oceny natury i grzeszności człowieka oraz jego osiągnięć w dziejach.

Przez całe wieki postępowanie Kościoła rzymskiego wobec ruchów jawnie czy domyślnie nieprawomyślnych wyznaczała postawa badawczej nieufności, a w przypadkach niebudzących wątpliwości – odrzucenia i wykluczenia. Nigdy wcześniej nie zapraszał on do „dialogu” tak wielu sprzecznych z jego posłannictwem ruchów, partii, ugrupowań, środowisk. A przecież ortodoksja katolicka kształtowała się przez wieki w walce z herezjami. Nie chodzi o to, by kwestionować wartość wszelkiego dialogu czy wszelkich prób dostosowania się do otoczenia i nawoływać do zaryglowania twierdzy. Trzeba jednak powiedzieć sobie jasno: próba dialogu ze światem wygenerowała proces sekularyzacji, doprowadziła do kryzysu, zaś wielu katolików wprawiła w zakłopotanie. Wreszcie i to trzeba powiedzieć: dialog ma sens, gdy nie jest li tylko głośniejszym monologiem.

BIBLIOGRAFIA

- Amerio, R. (b.r.w.). *Iota unum. Analiza zmian w Kościele katolickim*. Komorów: Antyk.
- Blamires, H. (1978). *The Christian Mind*. Michigan: Servant Books, University of Michigan.
- Buchanan, P.J. (2013). *Samobójstwo supermocarstwa. Czy Ameryka przetrwa do roku 2025?* Tłum. J. Morka. Wrocław: Wektory.
- Burkhardt, J. (2009). *Stulecie reformacji w Niemczech (1517-1617). Między rewolucją medialną a przełomem instytucjonalnym*. Tłum. J. Górny. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Donoso Cortés, J. (2002). *Discursos políticos*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Duquoc, Ch. (1975). *Niejasności teologii sekularyzacji*. Tłum. W. Krzyżaniak. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Fischer-Wollpert, R. (1990). *Leksykon papieży*. Tłum. B. Białecki. Kraków: Znak.
- Gómez Dávila, N. (2006). *Następne scholia do tekstu implicite*. Tłum. K. Urbanek. Warszawa: Furta Sacra.
- Gómez Dávila, N. (2009). *Nowe scholia do tekstu implicite*. Tłum. K. Urbanek. Warszawa: Furta Sacra.
- Grzegorz XVI. (2003). *Encyklika Mirari vos. O liberalizmie (1832)*. Warszawa: Te Deum. Wydawnictwo Tradycji Katolickiej.

- Jan Paweł II. (1991). Encyklika *Centesimus annus*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* (1982), nr 332-334. Kraków: Znak.
- Biblia Tysiąclecia. (1989). Księga Koheleeta (3,11). Poznań – Warszawa: Pallotinum.
- Lefebvre, M. (1992). *List otwarty do zakłopotanych katolików*. Poznań: Wydawnictwo Te Deum.
- Lefebvre, M. (1995). *Kościół przesiąknięty modernizmem*. Tłum. K. de Rougé. Chorzów: Canon.
- Leon XIII. (1995). Encyklika *Immortale Dei*. O państwie chrześcijańskim (1885). Przeorat Matki Boskiej Fatimskiej.
- McAfee Brown, R. (1970). *Rewolucja ekumeniczna. Wokół zagadnień katolicko-protestanckiego dialogu*. Tłum. H. Bednarek. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Paweł VI. (1982). List apostolski *Octogesima adveniens*, nr 332-334. Kraków: Znak.
- Paweł VI. (1982). Encyklika *Populorum progressio*, nr 332-334. Kraków: Znak.
- Poradowski, M. (1984). *Kościół od wewnątrz zagrożony*. London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas.
- Schmitt, C. (2000). *Teologia polityczna i inne pisma*. Tłum. M.A. Cichocki. Kraków: Znak.
- Vignelli, G. (2016). *Rewolucja duszpasterska. Sześć słów-talizmanów w synodalnej debacie o rodzinie*. Tłum. A. Zielińska. Kraków: Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. ks. Piotra Skargi.
- Weigel, G. (1995). *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*. Tłum. W. Buchner. Poznań: W drodze.
- Wenzel, K. (2007). *Mała historia Soboru Watykańskiego II*. Tłum. J. Zycho-wicz. Kraków: WAM.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>