

George WEIGEL

PAPIESTWO I WŁADZA

W czerwcu 1979 roku Jan Paweł II w szerokim stopniu ujawnił swoją strategię dokonywania zmiany politycznej poprzez rewolucję moralną. Przywracając swojemu narodowi jego prawdziwą historię i kulturę, a przez to dając mu ten rodzaj siły, którego nie mogły osiągnąć policyjne pałki reżimu, Papież pokazał, że „komunistyczny cesarz ma na sobie o wiele mniej ubrań”, niż się spodziewali „realistyczni” analitycy. W ten sposób Jan Paweł II otworzył drogę dla zaistnienia „Solidarności”.

Zarówno wielbiciel Jana Pawła II, jak i jego krytycy zgadzają się co do tego, że wywiera on znaczny wpływ na kształt naszych czasów. Odciski stóp tego rybaka widoczne są we wszystkich nowych państwach demokratycznych w Europie Środkowo-Wschodniej, w państwach Ameryki Łacińskiej i Azji Wschodniej. Jego krytyka „demokracji realnej” pomogła w zdefiniowaniu kluczowych kwestii moralnych pojawiających się w życiu społecznym w rozwiniętych państwach demokratycznych i w skomplikowanym świecie międzynarodowych instytucji. Niektórzy poważni analitycy zajmujący się historią papieństwa dowodzą, że trzeba by sięgnąć do początku trzynastego wieku, do czasów papieża Innocentego III, aby wskazać na pontyfikat, który miałby równie znaczący wpływ na bieżące życie publiczne.

Można jednak dostrzec pewien paradoks: „polityczna” siła obecnego pontyfikatu, inaczej niż w przypadku pontyfikatu Innocentego III, nie jest skutkiem tego, co polityczni realiści określają jako wykorzystywanie instrumentów władzy politycznej. Trzeba raczej powiedzieć, że zdolność Papieża do kształtowania historii realizowana jest za pomocą innego systemu środków.

Jako Biskup Rzymu i głowa niewielkiego Państwa Watykańskiego, Jan Paweł II nie dysponuje żadną siłą militarną ani gospodarczą. Stolica Apostolska utrzymuje natomiast szeroką sieć stosunków dyplomatycznych i ma status Stałego Obserwatora w Organizacji Narodów Zjednoczonych. Oddziaływanie Jana Pawła II poprzez te właśnie kanały ukazuje, że siła jego pontyfikatu leży w charyzmacie moralnego przekonywania, które można przełożyć na polityczną skuteczność.

Paradoks, który tkwi w osiągnięciu politycznej skuteczności bez odwoływania się do tradycyjnych instrumentów władzy politycznej, jest interesujący sam w sobie. Ma on wartość odkrycia: na progu nowego tysiąclecia mówi nam coś nowego o naturze polityki. Wbrew koncepcjom powszechnie przyjmowanym

od końca osiemnastego wieku, ogromny wpływ publiczny Jana Pawła II wskazuje na to, że polityka (rozumiana jako wyścig o władzę), gospodarka czy też pewna kombinacja polityki i gospodarki nie mogą być uważane za jedyne, a być może nawet za podstawowe mechanizmy historii. Rewolucja sumienia rozpoczęta przez Jana Pawła II w czerwcu 1979 roku w Polsce – rewolucja moralna, która umożliwiła później rewolucję w roku 1989 – nie da się wyjaśnić w konwencjonalnych kategoriach politycznych lub ekonomicznych. Osiągnięcia Jana Pawła II na arenie publicznej dostarczyły bowiem empirycznego materiału, który pozwala zakwestionować, w sensie intelektualnym i moralnym, niektóre potężne współczesne teorie polityki, a wśród nich jakobinizm, marksizm-leninizm i utylitaryzm. Okazało się, że świat polityczny po prostu nie funkcjonuje tak, jak twierdzą materialisci.

U schyłku stulecia, w którym panowała powszechna zgoda co do tego, że „siła polityczna wyrasta z lufy karabinu”, paradoks, którym jest oddziaływanie społeczne Jana Pawła II, przypomina nam o pięciu prawdach: 1. że siła ludzkiego ducha może doprowadzić do historycznych przemian w świecie, 2. że tradycja może być równie potężnym motorem przemiany społecznej, jak świadome zerwanie z przeszłością, 3. że przekonania moralne mogą się stać archimedesową dźwignią, która jest w stanie poruszyć świat, 4. że terminy „życie społeczne” i „polityka” nie są synonimami, 5. że prawdziwie humanistyczna polityka zawsze odwołuje się do zastanej konfiguracji wolnych związków i instytucji społecznych, dzięki którym możemy uczyć się prawdy o sobie samych jako jednostkach i członkach społeczności.

„Światowe osiągnięcia” Jana Pawła II pozwoliły nam uwolnić się od tyranii polityki właśnie z tego powodu, że nie były one zapośredniczone przez „normalne” instrumenty władzy politycznej. Ukazując w działaniu związek między głębokim przekonaniem moralnym a skutecznością polityczną, obecny Papież pozwolił przywrócić polityce jej prawdziwą godność, a zarazem utrzymuje politykę we właściwych dla niej granicach.

Charakterystyczny modus operandi tego potężnego politycznie Papieża nie tylko dostarcza pewnych wskazówek co do tego, jaka będzie przyszłość papieżstwa, najstarszej instytucji na świecie, ale też ujawnia, jaki kształt przybierze katolicyzm w swoim trzecim tysiącleciu. Przy próbie interpretacji społecznych osiągnięć Jana Pawła II pojawia się pokusa, aby widzieć w nich wyraz indywidualnego, osobistego doświadczenia tego Papieża. Niewątpliwie „kulturowo zorientowany” pogląd Ojca Świętego na historię i śmiała wiara w polityczną skuteczność prawdy moralnej ukształtowały się pod wpływem jego życiorysu. Słowiańska wrażliwość na działanie siły duchowej w historii, widoczna już w pismach W. S. Sołowiowa, pojawiająca się również w myśli współczesnego Wojtyły A. Sołżenicyna, typowo polskie przekonanie o kulturowych podstawach narodu (ukształtowane wskutek trwającej przez całe życie, nieustannej lektury pism Mickiewicza, Norwida i Słowackiego), doświadczenie udziału w ruchu

oporu podczas drugiej wojny światowej i przywództwo w mającym podstawy kulturowe oporze przeciwko komunizmowi w latach 1947-1978 – wszystko to nazwać można charakterystycznymi „Wojtyłowskimi” doświadczeniami. Historia widziana z dorzecza Wisły z pewnością nie jest taka sama, jak historia widziana z Berlina, Paryża, Londynu czy Waszyngtonu. Różnica ta niewątpliwie miała wpływ na kształt tak silnej obecności w życiu publicznym pierwszego słowiańskiego i polskiego Papieża.

Jan Paweł II jednak utrzymywałby zapewne, że nie jest on – aby posłużyć się astrofizycznym znaczeniem terminu – „osobliwością”. Zarówno on sam, jak i jego pontyfikat są bowiem owocami dzisiejszego Kościoła katolickiego, takiego jakim ukształtował go Drugi Sobór Watykański, który Karol Wojtyła zawsze postrzegał jako wielki, wiedziony przez Ducha Świętego wysiłek na rzecz odnowy katolicyzmu, będącego ruchem ewangelizacyjnym w historii. Sięgnąłbym jednak jeszcze dalej. W niezwykłej zdolności Jana Pawła II do oddziaływania na życie publiczne wyraźnie dostrzec można pewne tendencje, które są obecne w katolicyzmie już od dwustu lat. Można by powiedzieć, że tendencje te, aby się ujawnić, oczekiwały na pojawienie się nowego rodzaju papieża, który wypracowałby nowy typ wzajemnego oddziaływania między papiestwem a światem polityki.

To, że przynajmniej od czasu pontyfikatu Leona Wielkiego, który miał miejsce w piątym wieku, papieże są „graczami” w świecie polityki, jest dobrze znanym faktem z historii świata zachodniego (oczywiście, jeśli można w ogóle mówić o „dobrze znanych faktach z historii świata zachodniego” w dzisiejszych czasach). Podobnie znany jest fakt, że od roku 756 do roku 1870 papieże byli ziemskimi zarządcami Państwa Kościelnego, które obejmowało dużą część środkowych Włoch. Szczegóły tej tysiącletniej historii ziemskiej władzy papiestwa pozostają poza obszarem niniejszych rozważań. Niech wystarczy stwierdzenie, że jest to opowieść zarówno o dobroci, jak i podłości, o sprawiedliwości oraz niesprawiedliwości, o wielkoduszności i jej braku, o ingerowaniu przez Kościół w sprawy państwa i o wpływie życia politycznego na kwestie wewnętrzkościelne. Z tej niezmiernie złożonej historii, w której papieże pełnili misję cywilizacyjną i niejednokrotnie byli doczesnymi władcami oraz przywódcami politycznymi w sytuacjach, gdy brakowało tych, którzy powinni byli wówczas przyjąć polityczną odpowiedzialność, współczesność może jednak wyciągnąć trzy ważne lekcje.

Pierwsza z nich dotyczy wyjątkowej pozycji papieża – Pasterza Kościoła powszechnego. Przynajmniej od końca piątego wieku, kiedy papież Gelazy I dokonał odróżnienia konsekrowanej władzy kapłańskiej od władzy królewskiej jako dwóch odrębnych form autorytetu, za pomocą których rządony jest świat, powszechnie przyjmuje się, że papież nie może podlegać żadnej zwierzchniej władzy. Musi być suwerenem w szczególnym, specyficznym sensie, co oznacza, że w swojej powszechnej, pełnionej w sposób wolny chrześcijańskiej służbie nie

może być poddany żadnej ziemskiej władzy. Jak słusznie napisał ponad czterdzieści lat temu R. Graham, papieżstwo dysponowało pewną formą suwerenności, zanim słowo to nabrało jednoznacznego politycznego i jurydycznego znaczenia, które miano mu przypisać w przyszłości¹. Dlatego też dyplomacja watykańska prowadzona przez Papieża nie jest wynikiem arbitralnych decyzji głowy Państwa Watykańskiego, ale wyrazem suwerenności Stolicy Apostolskiej stanowiącej jurydyczne uosobienie posługi pasterskiej Biskupa Rzymu. Uznawanie suwerenności papieżstwa wyrażające się w wymianie ambasadorów między Stolicą Apostolską a suwerennymi państwami, a także w zgodzie na obecność przedstawicieli Stolicy Apostolskiej w organizacjach międzynarodowych, dostarcza nam pewnej informacji zarówno o świecie, jak i o papieżstwie. Postawa ta świadczy o milczącej akceptacji faktu, że respektowanie norm moralnych w międzynarodowym życiu publicznym jest dla świata istotne, oraz o tym, że w teatrze polityki światowej poza państwami występują także inni aktorzy.

Druga lekcja, na którą należy zwrócić uwagę, analizując kwestię papieskiego zaangażowania w sprawowanie doczesnej władzy, dotyczy roli Kościoła w tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego. *Libertas ecclesiae* – wolność Kościoła – przez wieki służyła ograniczaniu roszczeń władzy państwowej do dominacji nad Kościołem, bez względu na to, czy była to władza sprawowana przez panów feudalnych, przez monarchów absolutnych, czy też władza nowoczesnego, świeckiego państwa. W społeczeństwie, w którym Kościół zachowuje wolność stanowienia o swoim życiu i posłannictwie oraz wolność głoszenia Ewangelii i proponowania szerokim rzeszom ludzi różnych form posługi charytatywnej, wprowadzona zostaje tym samym antytotalitytarna czy też – aby wyrazić to w sposób pozytywny – pluralistyczna zasada. Zasada ta głosi, że istnieją takie obszary ludzkich przekonań i działań, do których władza państwowa nie ma lub też nie powinna mieć dostępu.

Bez względu jednak na to, że poszczególni papieże usiłowali przywoływać niejasne uzasadnienia teologiczne tej zasady czy też niewłaściwie realizowali ją w praktyce, faktem pozostaje, że *libertas ecclesiae* była kluczowym czynnikiem w tworzeniu społecznej przestrzeni, w której przez wieki powstawać mogły inne wolne instytucje; spór z Grzegorzem VII, który doprowadził Henryka IV do Canossy, dotyczył czegoś więcej niż jedynie pozycji obu tych ludzi w społeczeństwie ich czasów. Bez względu na to, jak tyrańskie bywało niekiedy zachowanie papieży, przez ponad półtora tysiąca lat papieżstwo, jako pewna rzeczywistość instytucjonalna, stanowiło barierę dla tyranii politycznej. Jeśli zaś wierzymy, że instytucje społeczeństwa obywatelskiego są jednocześnie szkołami, które kształcą w zakresie właściwego korzystania z wolności politycznej, to musimy

¹ Zob. R. Graham SJ, *Vatican Diplomacy: A Study of Church and State on the International Plane*, Princeton 1959 (przyp. tłum.).

też uznać, że prowadzona przez papiestwo obrona *libertas ecclesiae* przyczyniła się do położenia podwalin pod nowoczesną demokrację.

Nie można jednak zapominać o tym, że w wielu przypadkach zaangażowanie papiestwa w sprawowanie władzy doczesnej łączyło się z milczącą zgodą na udział w grze politycznej, prowadzonej przy wykorzystaniu przyjętych „realistycznych” konwencji. To jest trzecia lekcja dla czasów współczesnych, która uczy, że ten rodzaj zaangażowania – zgoda na to, aby przestrzegać reguł gry ustanowionych przez innych – może prowadzić do trudności i do zdrady. Najgorsze w historii przypadki tego rodzaju dotyczyły dziedziny ludzkiego ducha i łączyły się z próbami stosowania przemocy wobec ludzkich sumień (co wyznał Jan Paweł II w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu 2000 roku, prosząc Boga o przebaczenie win zaciągniętych w czasach, w których Kościół wykorzystywał władzę państwową, aby wymuszać respekt dla głoszonych przez siebie prawd). Istnieje jednak inny, być może mniej znany, wymiar tego dwuznacznego zaangażowania papiestwa w świat władzy: otóż fakt istnienia Państwa Kościelnego oraz zajmowana przez papieża pozycja ziemskiego suwerena mogły doprowadzić do uwikłania papiestwa w politykę sojuszu, której skutkiem byłoby wystąpienie Pasterza Kościoła powszechnego przeciwko części jego stada. W latach 1830-1831, na przykład, papież Grzegorz XVI – działając pod wpływem złożonej sieci europejskiej polityki sojuszu oraz rozpowszechnionych wówczas teorii, głoszonych wewnątrz katolicyzmu, które przyznawały szerokie prawa władcom konstytucyjnym – sprzymierzył się z carską Rosją w stłumieniu niepodległościowego zrywu Polaków.

Chociaż wokół terminu „konstantyński” istnieją różne niejasności, to określenia takie, jak „karoliński” czy „gregoriański”, nie oddają całkowicie zjawiska, które pragnę tutaj opisać. Dlatego też za pomocą terminu „układ konstantyński” pozwolę sobie określić silne uwikłanie Kościoła i papiestwa we władzę państwową, jak również milczącą zgodę papiestwa na przyjęcie kryteriów politycznego osądu, które nie zawsze były zgodne z ewangelizacyjną misją Kościoła i z ewangeliczną funkcją papiestwa. Zauważmy, że ten stan rzeczy był wynikiem zarówno wyjątkowej historii Kościoła, jak i strategicznego przekonania, że roszczenie Kościoła do posiadania prawdy oraz jego pozycja w społeczeństwie łączą się z obroną „chrześcijaństwa”. „Układ konstantyński” od początku zawierał liczne napięcia o charakterze teologicznym i praktycznym. Sobór Watykański II i pontyfikat Jana Pawła II zaowocowały jednak nowym samorozumieniem Kościoła i w nowych okolicznościach historycznych wytworzył się nowy model wzajemnych powiązań między papiestwem a władzą. To, co (z braku bardziej adekwatnego terminu) określam jako „układ konstantyński”, minęło niezauważenie wraz z nadejściem Soboru Watykańskiego II i Jana Pawła II.

Początki nowej formy papieskiego zaangażowania w świat władzy sięgają połowy dziewiętnastego wieku. Państwo Kościelne było wówczas od ponad

czterdziestu lat poddawane naciskom wywieranym najpierw przez rewolucyjną Francję i Napoleona, później zaś przez nacjonalizm włoski. Tak długo, jak było to możliwe, papieże opierali się utracie ziemskiej władzy. Już wówczas jednak, gdy stara twierdza papieskiej władzy ziemskiej zaczynała się rozpadać, można było dostrzec pierwsze kroki w kierunku papiestwa dającego świadectwo i działającego moralną perswazją.

Owen Chadwick, historyk z Cambridge, umiejscawia pierwsze z tych działań w roku 1839, kiedy to papież Grzegorz XVI potępił handel niewolnikami. Papież nie dysponował żadnym instrumentem, za pomocą którego mógłby narzucić światu swoją opinię, nie mógł nawet wpłynąć na głównego winowajcę, rząd portugalski, by ten zwrócił uwagę na to potępienie. W akcie moralnej perswazji zdecydował się jednak ogłosić potępienie. Nowy sposób papieskiego zaangażowania w świat władzy można też dostrzec w mających miejsce w połowie dziewiętnastego wieku zmaganiach papieży z rządami europejskimi, zmaganiach prowadzonych w obronie miejscowych biskupów i lokalnych Kościołów w spornych kwestiach, które dotyczyły na przykład lokalnej władzy kościelnej czy prawa małżeńskiego. Po raz pierwszy papieże wprowadzili wówczas do gry takie instrumenty, jak międzynarodowa opinia publiczna czy prasa międzynarodowa. W okresie tym papieże zyskali bardziej skuteczną kontrolę nad lokalnymi Kościołami; chociaż tendencja ta często określana była negatywnie jako centralizacja, to oznaczała również, że papieże mogli udzielać pomocy Kościołom lokalnym, zmagającym się z naciskami ze strony rządów. Z tego powodu, zauważa Chadwick, katolicy w Niemczech, Francji, Wielkiej Brytanii (a nawet w Hiszpanii i Austrii) zaczęli myśleć o władzy papieskiej jako o władzy „nieodzownej dla swoich wolności”.

W latach: 1854, 1862, 1867 i 1869-1870 wielu biskupów z całego świata przybywało do Rzymu w różnych sprawach, między innymi w kwestii doktrynalnego zdefiniowania niepokalanego poczęcia Najświętszej Marii Panny, z protestem wobec naruszania prerogatyw władzy kościelnej, w sprawach obchodów jubileuszu męczeństwa Piotra i Pawła oraz Soboru Watykańskiego I. Obecność biskupów w Rzymie była dla potężnych państw europejskich znakiem, że Kościół ma swoje własne życie, niezależne od pewnego siebie nowoczesnego państwa ani od jego tendencji do wkraczania w każdy zakątek i w każdą szczelinę życia publicznego.

Sobór Watykański I – największe z ówczesnych zgromadzeń biskupów – był, między innymi, kluczowym momentem dla pojawienia się nowej formy papieskiego zaangażowania w świat władzy. Deklaracja Soboru, która głosiła, że papież sprawuje powszechną jurysdykcję duszpasterską, zdecydowanie wykluczyła możliwość ingerencji państwowej w zarządzanie Kościołem; to z kolei rozpoczęło proces przywracania związku między władzą biskupów lokalnych (z których na początku dziewiętnastego wieku ponad osiemdziesiąt procent zostało mianowanych przez rządy) a ich komunią z biskupem Rzymu, nie zaś ich

„komunią” z doczesnymi władcami. Liczna obecność na Soborze biskupów katolickich spoza Europy dowodziła, wbrew opiniom europejskich sekularystów, że Kościół katolicki nie jest po prostu delegaturą *ancien régime*'u. Także ogromna osobista popularność papieża Piusa IX, który po utracie Państwa Kościelnego w roku 1870 był powszechnie postrzegany przez świat katolicki jako ofiara niegodziwych ludzi władzy, umacniała związek między katolikami a papiestwem, przyczyniając się do tworzenia nowoczesnego modelu papieża jako charyzmatycznej osobowości publicznej.

Utrata Państwa Kościelnego była zasadniczą zmianą, która przyczyniła się do powstania warunków umożliwiających papiestwu angażowanie się w politykę światową za pomocą własnych, ewangelizacyjnych narzędzi. Po raz pierwszy ujawniło się to podczas pontyfikatu Leona XIII, gdyż – jak zauważa Chadwick – Leon XIII był „pierwszym papieżem od czasu Karola Wielkiego, który nie odziedziczył państwa, którym mógłby zarządzać”. W swojej encyklice *Aeterni patris* z roku 1879, poświęconej reformie tomizmu, Leon XIII wskazywał, że Kościół ma swój charakterystyczny sposób wywierania wpływu na życie intelektualne oraz duchowe i pozostaje przy tym niezależny od polityki prowadzonej przez nowoczesne państwo. *Rerum novarum*, encyklika Leona XIII z roku 1891 „o kwestii robotniczej” i zarazem Magna Charta katolickiej nauki społecznej, stała się potężnym instrumentem w rękach papiestwa pragnącego nauczać narody, nie zaś nimi rządzić, papiestwa wywierającego wpływ na społeczeństwo przez argumentację. (Czy to sformułowanie społecznej nauki Kościoła miałyby szansę zaistnieć, gdyby papież nadal pozostawali ziemskimi zarządcami Państwa Kościelnego, narażając się na zarzut pełnienia władzy w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym? Wydaje się to nieprawdopodobne, być może nawet niemożliwe).

Podobnie jak dzieje się to w przypadku każdego procesu historycznego dotyczącego jakiegokolwiek szacownej instytucji, również ewolucja „postkonstantyńskiego” modelu papiestwa, poczynając od Piusa IX do Jana Pawła II, była złożona i niejednolita. W czasie, gdy ci papieżowie wypróbowywali nowe metody uczestnictwa w życiu politycznym i w świecie władzy, Stolica Apostolska, po utracie Państwa Kościelnego, usiłowała jednak odbudować swoją pozycję uczestnika w grze dotyczącej kwestii międzynarodowych. Traktat Laterański z roku 1929 rozwiązywał jeden problem: jako zwierzchnik Państwa-Miasta Watykańskiego (całej jego powierzchni wynoszącej 0,44 km²), papież nie podlega żadnej zwierzchniej władzy doczesnej. W ciągu burzliwych lat, które nastąpiły w połowie dwudziestego wieku, Stolica Apostolska wytrwale zabiegała o odbudowanie sieci relacji dyplomatycznych, aby zabezpieczyć Kościołowi pozycję prawną w nowoczesnych państwach i aby zapewnić mu obecność na forum międzynarodowym, na którym nie zawsze był on przez wszystkich witany z radością. W roku 1919 Stolica Apostolska utrzymywała stosunki dyplomatyczne jedynie z dwudziestoma sześcioma państwami, przede wszyst-

kim z państwami Ameryki Łacińskiej, a papieżowi Benedyktowi XV zabroniono uczestnictwa w konferencji pokojowej w Wersalu na mocy 15. klauzuli tajnego układu, poprzez który Włochy w roku 1915 przyłączone zostały do sił alianckich.

Konwencjonalne sposoby myślenia o sprawach międzynarodowych mogłyby spowodować krótkowzroczność Watykanu w okresie, gdy szczególnie potrzebny był jasny ogląd moralny i ewangeliczny. Nikt, kto w poważny sposób zajmuje się studiowaniem tych kwestii, nie uważa, że papież Pius XII był antysemitą, ani że popierał on nazistowski program zawładnięcia Europą. Wszyscy ci, którzy w sposób poważny zajmują się tym okresem historycznym, wiedzą natomiast, że Pius XII przedsięwziął heroiczne wysiłki, aby wstawić się za Żydami i innymi ofiarami nazizmu, pośredniczył nawet w zorganizowaniu spisku, który miał prowadzić do obalenia Hitlera. Możliwe jest też jednak, że wysocy dostojnicy Stolicy Apostolskiej, zajmujący się dyplomacją, pozostawali wówczas pod wpływem politycznego realizmu i nie dostrzegali totalitarnego oblicza w niemieckim narodowym socjalizmie, postrzegając go raczej jako szczególnie odstraszącą formę klasycznego niemieckiego nacjonalizmu. Jeśli nawet jest to prawda, to należy zauważyć, że w tamtym okresie dyplomaci watykańscy nie byli jedynymi politykami, którzy niewłaściwie odczytywali rzeczywistość. Trzeba też jednak dodać, że społeczne oczekiwanie w kwestii jednoznaczności moralnej jest znacznie wyższe wobec Stolicy Apostolskiej niż wobec Downing Street Nr 10 czy też Quai d'Orsay.

W każdym razie w połowie lat sześćdziesiątych ubieganie się przez Watykan o miejsce przy stole, przy którym zapadają decyzje dotyczące międzynarodowego życia politycznego, zostało w pełni usprawiedliwione. Do roku 1965 Stolica Apostolska dysponowała siecią pełnych kontaktów dyplomatycznych z pięćdziesięcioma dwoma państwami, a także, od roku 1964, pozycją Stałego Obserwatora w ONZ. Zmiany te zapadały w następstwie drugiej wojny światowej. Jednocześnie Pius XII i Jan XXIII przyczynili się do rozwoju modelu papieża jako charyzmatycznej osobowości publicznej, cieszącej się międzynarodowym autorytetem moralnym. Wówczas nadszedł moment decydujący: zorganizowanie Soboru Watykańskiego II, którego nauczanie przyspieszyło transformację katolicyzmu w Kościół „postkonstantyński” i umożliwiło rekonstruowanie papiestwa jako instytucji przede wszystkim ewangelizacyjnej.

W przeciwieństwie do rozumienia Kościoła poprzez analogię do państwa, rozumienia obecnego przez wieki zarówno w teologii, jak i w prawie kanonicznym, soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* opisała Kościół jako ruch ewangelizacyjny, którego misja obejmuje cały świat, a celem jego urzędu (w tym także Urzędu Piotrowego) jest ułatwienie wszystkim ochrzczonym odpowiedzi na powszechne wezwanie do świętości. Według *Lumen gentium* wszelkie inne funkcje Kościoła, włącznie z jego relacją do świata władzy, muszą służyć tym podstawowym celom ewangelizacji i uświęcenia.

Dignitatis humanae, Deklaracja Soboru o wolności religijnej, nauczała, że państwo nie ma kompetencji w zakresie rozwiązywania kwestii teologicznych, i głosiła, że Kościół nie będzie w przyszłości stosował przymusu władzy państwowej, aby forsować swoje roszczenie do prawdy. W ten sposób deklaracja *Dignitatis humanae* umożliwiła Kościołowi zajęcie pozycji stanowczego i skutecznego obrońcy podstawowych praw człowieka.

Soborowa Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* prezentowała obraz wolnego i prawego społeczeństwa w kategoriach pluralistycznych, jako wynik interakcji między systemem politycznym, gospodarczym i kulturalnym. Wizja przedstawiona w *Gaudium et spes* sugerowała obraz Kościoła raczej jako nauczyciela i ewangelizatora kultury niż jako politycznego gracza w konwencjonalnym sensie.

Deklaracja o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* w śmiały sposób zarysowała granicę między Kościołem a światem władzy, nauczając, że rządy nie mogą mieć „praw ani przywilejów” w kwestii nominacji biskupów.

Z drugiej strony, już po Soborze Watykańskim II – niejako potwierdzając tezę o niejednolitym charakterze ewolucji dużych instytucji oraz o złożoności zagadnień dotyczących styku Urzędu Piotrowego ze światem władzy – pojawiła się ostatnia istotna inicjatywa, którą zaliczyć można do trwającego ponad tysiąc sześćset pięćdziesiąt lat „konstantyńskiego” modelu papiestwa. Była nią Ostpolitik (polityka wschodnia) papieża Pawła VI (znanego wcześniej jako Giovanni Battista Montini) i jego głównego dyplomatycznego przedstawiciela, arcybiskupa Agostina Casarolego.

Prowadzona przez Montiniego i Casarolego Ostpolitik stanowiła trwającą czternaście lat próbę osiągnięcia na drodze klasycznej bilateralnej dyplomacji *modus non moriendi* (sposobu, aby „nie umrzeć”) w dyskusjach z komunistycznymi państwami Europy Środkowej i Wschodniej. Ostpolitik obejmowała zarówno milczącą zgodę papieża na unikanie publicznej krytyki moralnej systemów marksistowsko-leninowskich, jak i wysiłki ze strony Stolicy Apostolskiej, aby położyć kres działalności wyświęconych w podziemiu księży i biskupów w krajach Paktu Warszawskiego. Tę dyplomatyczną strategię, określaną jako *salvare il salvibili* (ratowanie tego, co można uratować), którą w taki właśnie sposób często opisywał Casaroli, przenikały dwa „realistyczne” założenia polityczne: że podział Europy, który nastąpił w Jałcie, był faktem międzynarodowym, niepodlegającym zmianie w przewidywalnej przyszłości, oraz że zerwanie, które oznaczała Żelazna Kurtyna, można przezwyciężyć jedynie na drodze stopniowego zbliżania się („konwergencji”), w wyniku którego powoli liberalizujący się Wschód spotka się w końcu z coraz bardziej socjaldemokratycznym Zachodem. Montini i Casaroli zgadzali się, że podczas długiego okresu przejściowego Kościół musi zabezpieczyć się w kwestii wyboru biskupów i ciągłości życia sakramentalnego poprzez dochodzenie do porozumienia z istniejącymi

rządami, nawet jeśli porozumienia takie były (a na ogół były) potępiane przez lokalne Kościoły działające w podziemiu.

Wybierając w roku 1978 polskiego Papieża, Kolegium Kardynalskie świadomie nie odrzuciło tej strategii przystosowania (którą Paweł VI, sam żywiąc wobec niej głęboko ambiwalentną postawę, prywatnie określał jako „politykę nieprzynoszącą chwały”). Pewne osoby, które popierały kandydaturę kardynała Karola Wojtyły, były orędownikami (a jedna z nich nawet architektem) Ostpolitik. Już w pierwszym roku swojego pontyfikatu Jan Paweł II pokazał jednak, że on sam zamierza podążać inną drogą, a mianowicie budować „postkonstantyńską” strategię oporu poprzez rewolucję moralną.

W ciągu pierwszych czterech dni pontyfikatu Jan Paweł II trzy razy zdecydowanie wystąpił w obronie wolności religijnej jako pierwszego z praw człowieka, którego przestrzeganie stanowi niepodważalny test, „papierek lakmусowy”, sprawiedliwego społeczeństwa; temat ten był wcześniej wyciszony wskutek Ostpolitik papieża Pawła VI i arcybiskupa Casarolego. Później, podczas swojej historycznej pielgrzymki do Polski w czerwcu 1979 roku, Jan Paweł II w szerokim stopniu ujawnił swoją strategię dokonywania zmiany politycznej poprzez rewolucję moralną. Przywracając swojemu narodowi jego prawdziwą historię i kulturę, a przez to dając mu ten rodzaj siły, którego nie mogły osiągnąć policyjne pałki reżimu, Papież pokazał, że „komunistyczny cesarz ma na sobie o wiele mniej ubrań”, niż się spodziewali „realistyczni” analitycy (w tym zarówno zachodni przywódcy polityczni, jak i dyplomaci watykańscy). W ten sposób Jan Paweł II otworzył drogę dla zaistnienia „Solidarności”. Reszta zaś, jak mówią, jest historią.

W opublikowanych pośmiertnie, niedawno wydanych wspomnieniach, które noszą tytuł *Il martirio della pazienza* [Męczeństwo cierpliwości – D.Ch.], kardynał Casaroli, w kwietniu 1979 roku mianowany przez Jana Pawła II Sekretarzem Stanu, sugeruje jakoby nie było zasadniczej różnicy między jego Ostpolitik a „polityką wschodnią” Papieża. Według niego między modelem Ostpolitik a modelem realizowanym przez Jana Pawła II zachodzi jedynie różnica co do „fazy”. Jest to jednak twierdzenie, które nie da się obronić przy bliższej analizie, co zilustrują dwa przykłady. Tuż przed przemówieniem Jana Pawła II do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych w październiku 1979 roku kardynał Casaroli, rozważny dyplomata, systematycznie studiował przygotowany tekst papieskiego wystąpienia, wykreślając z niego wszystkie odniesienia do kwestii wolności religijnej i innych problemów dotyczących przestrzegania praw człowieka, które Związek Radziecki i jego państwa satelickie mogłyby uznać za obraźliwe. Jan Paweł II zaś, świadek Ewangelii, równie systematycznie wszystkie te odniesienia przywracał. Później, podczas podróży do Polski w roku 1983, krótko po tym, co dyplomatycznie określano jako „szczerą wymianę poglądów” między Papieżem a generałem Wojciechem Jaruzelskim na temat stanu wojennego (ci, którzy

znajdowali się wówczas za drzwiami, mówili o uderzeniach pięścią w stół), Jan Paweł II, stojąc w oknie jadalni rezydencji arcybiskupiej w Krakowie, wdał się w wesołą rozmowę ze studentami wznoszącymi okrzyki na zewnątrz, podczas gdy kilku gości, w tym kardynał Casaroli, usiłowało dokończyć obiad. Według innej osobistości obecnej na obiedzie kardynał Casaroli miał wówczas stracić panowanie nad sobą, zwracając się do przerażonych gości zebranych przy stole: „Czego on chce? Czy on chce przelew krwi? Czy on chce wojny? Czy on chce obalić rząd? Codziennie muszę tłumaczyć władzom, że nie ma takiego zamiaru!”. Nie wydaje się zatem, że była to reakcja człowieka, którego postawa różniła się od postawy jego zwierzchnika jedynie w kwestiach taktyki czy wycucia czasu.

Bardziej dokładnie relacje między papieżem Janem Pawłem II a kardynałem Casarolim określa stwierdzenie – obrazujące złożoną dynamikę relacji papiestwa i władzy w przejściowym momencie historii papiestwa – że mianując tego lojalnego i wykwalifikowanego człowieka Kościoła swoim Sekretarzem Stanu, Jan Paweł II świadomie przyjmował podwójną strategię. Pozostałości „konstantyńskiego” podejścia, polegającego na akceptowaniu reguł gry, miały być wykorzystywane do realizacji tych celów, które można było za ich pomocą osiągnąć; rozmowy dyplomatyczne, inicjowane przez Casarolego przez poprzednie czternaście lat, miały być kontynuowane, w związku z tym komunistyczne reżimy nie mogły zarzucić Watykanowi, że „odwraca kurs” czy też odstępuje od formalnych ustaleń. W międzyczasie sam Papież prowadził „postkonstantyńską” strategię apelowania wprost do narodów, które mogły w ten sposób zostać nakłonięte do nowych, wykluczających użycie przemocy form oporu – a przez to do samowyzwolenia – poprzez odwołanie do oręza moralnego i wezwanie do odnowy chrześcijańskiego humanizmu.

Prowadzona przez Jana Pawła II polityka wschodnia do dziś stanowi najwyraźniejszy przykład „postkonstantyńskiego” modelu zaangażowania papiestwa w świat władzy. W sensie eklezjologicznym, strategicznym i taktycznym była ona czymś zasadniczo różnym od Ostpolitik Montiniego i Casarolego. Oznaczała zdecydowane zerwanie z układem „konstantyńskim”, który panował w przeszłości.

Jakie znaczenie ma to wszystko dla przyszłości? Pozwolę sobie rozpocząć próbę odpowiedzi na to pytanie, opowiadając historię o dwóch dziennikarzach.

Jeden z nich, znamienity amerykański felietonista narodowości żydowskiej, który znany jest z powiedzenia: „Nie wiem, czy wierzę w Boga, ale na pewno się Go boję”, 16 maja 2000 roku zapytał mnie, kto będzie następnym papieżem. Odpowiedziałem, że nie mam najmniejszego pojęcia, na co on zadał kolejne pytanie: „Ale czy będzie on taki, jak Jan Paweł II?”. Odpowiedziałem, że tak, że sądzę, iż następny papież będzie kontynuował sposób ewangelizacji prowadzony przez Jana Pawła II i że przejmie po nim rolę obrońcy podstawowych praw człowieka na całym świecie. „Dobrze” – odpowiedział mój przyjaciel

i roześmiał się. Kiedy zapytałem, co jest w tym zabawnego, powiedział: „Wiesz, w roku 1978 nie mogło mnie mniej obchodzić, kto będzie kolejnym papieżem. Teraz jest to dla mnie coś ważnego”. Mój przyjaciel nie jest w żaden sposób związany religijnie z papieżem. Dostrzega jednak, że jest coś dobrego dla świata w fakcie istnienia uniwersalnego punktu odniesienia moralnego, utożsamianego z tym starym urzędem, którego wykonawca postępuje w sprawach dotyczących świata według logiki prawdy Kościoła, nie zaś według realistycznych reguł gry.

Trzy dni później Vittorio Messori, sławny włoski dziennikarz, którego rozmówcą w światowym bestsellerze *Przekroczyć próg nadziei* był Jan Paweł II, zamieścił w turyńskiej gazecie „La Stampa” swój felieton. Utrzymywał w nim, że Kościołowi wystarczą już dwadzieścia dwa lata słowiańskiej wyjątkowości i „podnoszenia nastrojów”, że niezbędny jest powrót do „normalności”, przez który rozumie on powrót do papieża włoskiego. Włosi, twierdził Messori, mają wrodzoną zdolność do pełnienia urzędu papieskiego i do zręcznego manewrowania między skałami i mieliznami historii.

Wydaje mi się, że wspomniany amerykański agnostyk żydowskiego pochodzenia ma jaśniejszy wgląd w znaczenie pontyfikatu Jana Pawła II dla Kościoła i dla świata niż katolicki dziennikarz Messori. I chociaż mój przyjaciel-agnostyk sam z pewnością nie ująłby tego w takich kategoriach, pełniej niż ów katolicki komentator rozumie on fakt, że Kościół, będąc na tym świecie niczym „obcy obywatel z czasowym prawem pobytu”, zawsze istnieje dla świata, dla zbawienia świata. Dla Messoriego bowiem Kościół pozostaje przede wszystkim instytucją, którą trzeba zarządzać.

Będzie, co ma być. Zderzenie tych dwóch odczytań pontyfikatu Jana Pawła II stanie się prawdopodobnie główną kwestią w przypadku sukcesji po Janie Pawle II. Quale Papa? Jaki papież? Papieże z pewnością mają obowiązki zarówno ewangelizacyjne, jak i instytucjonalne. Jakiego jednak papieża świat potrzebuje: papieża, który jest przede wszystkim dyrektorem instytucji, czy też papieża, który jest przede wszystkim świadkiem Ewangelii?

Płynąc wzdłuż kanału dla statków, który dzieli Seattle na północ i południe, łososie zmierzające złożyć ikrę mijają serię „bramek”, poza którymi nie mają już możliwości powrotu. Po Soborze Watykańskim II, którego przesłanie w sposób pełny zinterpretował i uosobił Jan Paweł II, Kościół katolicki przeszedł przez taką bramkę w historii i nie ma już możliwości odwrotu. Możliwe, że kolejny papież czy papież, który obejmie urząd po nim, lub też jego czwarty bądź czternasty sukcesor nie wniesie tak wyjątkowych darów ducha i intelektu na Urząd Piotrowy. Tego nie wiemy. Wkład, który włożył Karol Wojtyła w wypracowanie nowego obrazu papieża, nie jest jednak po prostu osiągnięciem Wojtyły. W ewangelicznym i pasterskim modelu papieża, uosobionym w tak genialny sposób przez Wojtyłę, istnieje bowiem logika – logika teologiczna, jeśli można tak powiedzieć – którą trudno będzie odwrócić.

W Nowym Testamencie nie odnajdziemy jednego portretu św. Piotra, ale raczej gobelin przedstawiający różne jego obrazy: Piotr-rybak – uczeń, który „zostawił wszystko” (Łk 5, 10-11), aby pójść za Jezusem; Piotr-świadek wielkich chwil podczas posługiwania Jezusa, w tym wskrzeszenia córki Jaira (por. Mk 5, 37) oraz Przemienienia (por. Mk 9, 2); Piotr-pasterz, któremu powierzone zostały klucze królestwa niebieskiego (por. Mt 16, 19) i któremu polecono, aby pasł baranki Pana (por. J 21, 15-17); Piotr-pierwszy wyznawca wiary, którego kazanie wygłoszone po zesłaniu Ducha Świętego wyznacza początek misji chrześcijaństwa (por. Dz 2, 14-41); Piotr-wizjoner, którego prowadzi sam Bóg, gdy chrzci on pogańskiego setnika Korneliusza i jego rodzinę (por. Dz 10, 17-48); a także Piotr-chrześcijański męczennik, którego posługa oznacza, że będzie prowadzony, „dokąd nie będzie chciał” (J 21, 18). Ale postacią z gobelinu, nicią – jak powiedziałaby Henry James – która łączy w jedno wszystkie te, tak liczne obrazy, jest szczególna misja Piotra, aby „utwierdzać braci” (Łk 22, 32) – nakaz Pana, tak często przywoływany przez Jana Pawła II.

Jan Paweł II odradza papiestwo dla dwudziestego pierwszego wieku poprzez odzyskanie i odnowę jego korzeni, sięgających pierwszego wieku i obecnych już w nowotestamentowym portrecie Piotra, w jego wyjątkowej roli apostoła, który „utwierdza braci”. Czyniąc to, Jan Paweł II ustawia w jednym szeregu sprawowanie Urzędu Piotrowego i nauczanie II Soboru Watykańskiego na temat istoty biskupstwa, bowiem – jak piszą Ojcowie Soborowi – „wśród głównych obowiązków biskupich szczególne miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii” (*Lumen gentium*, nr 25). Biskupi są przede wszystkim ewangelizatorami, nie zaś menedżerami. Jak doskonale ukazuje to Jan Paweł II, prawda ta odnosi się tak do biskupa Rzymu, jak i do biskupa najmniejszej diecezji misyjnej.

Prawdopodobne jest również to, że proces odzyskiwania i odnowy będzie trwał dłużej niż pontyfikat Jana Pawła II, zmieniła się bowiem struktura oczekiwań dotyczących papiestwa. Bardziej niż kiedykolwiek w przeszłości zarówno Kościół, jak i świat oczekują od Biskupa Rzymu, że będzie on dla świata świadkiem prawdy moralnej o godności osoby ludzkiej. Ani Kościół, ani świat nie powinny spodziewać się, że kolejne konklawe stworzy kopię Jana Pawła II, gdyż żadna taka kalka nie istnieje. Ale i Kościół, i świat mają rację, spodziewając się w przyszłości pontyfikatu o charakterze raczej ewangelizacyjnym i pasterskim niż biurokratyczno-menedżerskim. Oczekiwania te muszą mieć wpływ na wynik decyzji kardynałów-elektorów, którzy będą mieli świadomość, że wybierają papieża nie tylko dla Kościoła katolickiego, na pewno nie dla siebie samych, ale dla świata.

Twierdzenie, że pontyfikat Jana Pawła II stanowi decydujący moment w rozwoju Piotrowego Urzędu Kościoła, nie pociąga jednak za sobą twierdzenia, że „postkonstantyńskie” papiestwo pozbawione będzie właściwych sobie niejasności i napięć.

W pełnienie służby moralnego świadka, która jest zarazem służbą perswazji w stosunku do całego świata, wpisane są napięcia ekumeniczne. Wielu protestantów właśnie w tym widzi najważniejszy aspekt pontyfikatu Jana Pawła II. Rozwój tego modelu w dwudziestym pierwszym wieku może jednak wywoływać dalsze trudności dotyczące chrześcijan prawosławnych, mogą oni bowiem dostrzegać w nim roszczenie do objęcia ich powszechną jurysdykcją, czego nie będą mogli zaakceptować. Myślę jednak, że będą się mylić w takiej ocenie, ponieważ, jak wskazuje w ogłoszonej w 1995 roku encyklice *Ut unum sint* Jan Paweł II, uniwersalna posługa świadka nie wymaga pełnienia na Wschodzie takiej funkcji jurysdykcyjnej, jaką Biskup Rzymu pełni na Zachodzie. W sprawach tych jednak psychologia może mieć równie decydujące znaczenie, jak teologia, katolicy zaś muszą uczciwie stawić czoła faktowi, że pojawienie się ewangelizacyjno-duszpasterskiego pontyfikatu o „zasięgu” uniwersalnym dodało jeszcze jedną kwestię do listy problemów, które należy rozwiązać w relacjach z Kościołem ortodoksyjnym.

Istnieją także napięcia między ewangelizacyjno-duszpasterskim modelem papieżstwa i obecną pozycją dyplomatyczną Stolicy Apostolskiej. Mimo że niedawno miała miejsce zaskakująca próba pozbawienia Watykanu statusu Stałego Obserwatora w Organizacji Narodów Zjednoczonych, problemem nie jest w tej sytuacji to, czy Stolica Apostolska może działać jako podmiot polityczny, posiadający międzynarodową osobowość prawną, co stanowi od dawna dyskutowaną kwestię w prawie międzynarodowym i w dyplomatycznej praktyce. Pytanie natomiast brzmi: czy Stolica Apostolska powinna to robić?

W chwili obecnej Stolica Apostolska prowadzi pełną dyplomatyczną wymianę na poziomie ambasadorów ze stu siedemdziesięcioma dwoma krajami. W rozwiniętych państwach demokratycznych, w których pozycja Kościoła jest bezpieczna, ta dyplomatyczna reprezentacja ma niewiele wspólnego z ingerencją w sprawy publiczne, a nuncjusz papieski funkcjonuje niemal wyłącznie jako przedstawiciel Papieża w Kościele danego państwa, przedstawicielstwo to zaś dotyczy przede wszystkim wyboru biskupów. W nowych państwach demokratycznych dyplomacja papieska pomogła zabezpieczyć wolną przestrzeń dla funkcjonowania Kościoła poprzez doprowadzenie do zawarcia konkordatu czy też przez użycie innych instrumentów prawnych. Tam, gdzie katolicy są prześladowani lub poddawani naciskom, nuncjusz papieski może działać jako gwarant wolności religijnej, jako łącznik z Rzymem, umożliwiający papieżowi zwrócenie uwagi opinii publicznej na sprawy, które autorytarne reżimy wolałyby raczej trzymać w ukryciu. Fakt, że Stolica Apostolska jest uznanym międzynarodowym dyplomatycznym i prawnym aktorem na scenie politycznej, pozwala też Kościołowi na kontakt z państwami totalitarnymi, z którymi Stolica Apostolska nie utrzymuje stosunków dyplomatycznych i w których lokalny Kościół jest zbyt słaby, aby móc efektywnie się bronić.

Poza statusem Stałego Obserwatora w ONZ Stolica Apostolska dysponuje reprezentacją dyplomatyczną w Unii Europejskiej, w Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie oraz w Organizacji Państw Amerykańskich. Na tej międzynarodowej płaszczyźnie, na której regularnie podejmowane są dziś decyzje o wielkiej wadze moralnej, ta właśnie dyplomatyczna siła Stolicy Apostolskiej może mieć istotne znaczenie. Obrona powszechnego charakteru praw człowieka dokonana przez Jana Pawła II na forum ONZ w roku 1979 była jednym z czynników, które doprowadziły do upadku komunizmu. Podobnie było w roku 1995, kiedy Papież spotkał się z wyzwaniem ze strony tych, którzy twierdzili, że sama idea „praw człowieka” jest zachodnim „kulturowym imperializmem”. Osobista kampania przeprowadzona przez Papieża przed rozpoczęciem Światowej Konferencji na temat Zaludnienia i Rozwoju w Kairze oraz zręczna dyplomacja Stolicy Apostolskiej podczas samej konferencji kairskiej zatrzymały wysiłki administracji Clintona, jej europejskich sojuszników oraz organizacji pozarządowych, które zmierzały do uznania aborcji na żądanie za podstawowe prawo człowieka, respektowane przez prawo międzynarodowe. Od roku 1994 dyplomacja Stolicy Apostolskiej pełni ważną rolę w świecie, przeciwstawiając się na forum regionalnym i międzynarodowym nowemu totalitaryzmowi, prezentowanemu przez ideologię życiowego libertynizmu w kwestiach dotyczących na przykład rodziny czy homoseksualizmu. Z pewnością istnieją niejasności związane z tymi aspektami zaangażowania Kościoła w świat władzy; próbując osiągnąć pewne cele moralne (np. zagwarantowanie powszechnego dostępu do edukacji czy praw rodziców w zakresie edukacji dzieci), Stolica Apostolska może znaleźć się w sytuacji, w której zmuszona będzie do wyrażenia zgody na deklaracje zawierające wątpliwe treści (jak np. międzynarodowa Konwencja o Prawach Dziecka). Prawdą jest jednak także to, że coś ważnego zostałoby stracone, gdyby Stolica Apostolska i papiestwo nie były zaangażowane w dyplomację na płaszczyźnie międzynarodowej.

Bez względu na wynik debaty „quale Papa?” wyjątkowo nieprawdopodobne wydaje się, aby którykolwiek z papieży zdemontował w najbliższej przyszłości sieć dyplomatyczną Stolicy Apostolskiej. W niektórych przypadkach oznaczałoby to na pewno utratę pozycji przez Kościoły lokalne poddawane naciskom ze strony rządów. W wymiarze międzynarodowym zaś prowadziłoby to do pozbawienia się skromnego, lecz realnego wpływu, o którym można powiedzieć, że dobrze służy systemowi międzynarodowemu: wpływu moralnej perswazji, która przypomina światu władzy, że ów świat władzy nie jest wszystkim, co istnieje.

Spróbujmy jednak zastosować pewien eksperyment myślowy. Otóż czy odrzucenie międzynarodowych związków prawnych i dyplomatycznych między Stolicą Piotrową a światem władzy byłoby pożądane ze ściśle ewangelizacyjnego punktu widzenia? Czy zaangażowanie to nie stoi w sprzeczności z pojmowaniem Kościoła jako ewangelizacyjnego ruchu w historii? Czy papieże mogą

być jednocześnie świadkami i politycznymi „graczami”? Czy nie byłoby prościej, moralnie lepiej i czyściej, gdyby papieżstwo odrzuciło wszelkie formalne związki ze strukturami doczesnej władzy i działało jedynie jako instancja moralnego świadectwa?

Odpowiedź zależy od tego, co rozumiemy przez słowa „Kościół” i „polityka”.

Według Soboru Watykańskiego II Kościół jest ewangelizacyjnym ruchem w historii. Bycie takim ruchem w historii oznacza przyjęcie konkretnej instytucjonalnej formy i wejście w relacje z innymi instytucjami za pośrednictwem prawa i polityki, najlepszych instrumentów, które ludzie dotychczas wynaleźli, aby uporządkować życie codzienne. Kościół nie jest państwem i musi starać się unikać takiego postępowania, jakie jest właściwe państwu. Kościół katolicki jest jednak czymś więcej niż ochotniczą organizacją, kierującą się pewną motywacją. Jest on instytucjonalnym ucieleśnieniem roszczenia do prawdy, a podstawowe formy tej instytucjonalizacji: Kościół jako *communio* wierzących, biskupstwo, kapłaństwo i Urząd Piotrowy, rozumiany jako służba tejże *communio* oraz tejże *communio* służba światu, są – zgodnie z jego własnym samorozumieniem – rezultatem woli Bożej.

Chociaż formalne zaangażowanie papieżstwa w państwowe i ponadpaństwowe struktury polityczne prowokuje pewne dwuznaczności (które zapewne zaczynają zanikać, jeśli Kościół trzeciego tysiąclecia nadal będzie rozwijał „postkonstantyński” model zaangażowania we władzę), zaangażowanie to wyraża rzeczywistość Kościoła jako suwerennej wspólnoty, jako wspólnoty, która dysponuje pełnią środków na realizację swoich celów duchowych i nie jest w swojej działalności ani uzależniona od innych suwerennych struktur, ani tym bardziej im poddana. Ten wyraz rzeczywistości Kościoła jest ważny, aby Kościół mógł pozostać tym, czym jest.

Rzeczywistość formalnego zaangażowania papieżstwa w politykę jest jednak ważna także dla samej polityki. Jeśli utożsamiamy politykę z wolą mocy i z możliwością narzucania innym swojej woli, to niewłaściwe, a nawet wewnętrznie sprzeczne dla ruchu ewangelizacyjnego, który zobowiązany jest do przyjęcia metody perswazji, byłoby podjęcie roli „gracza” w takiej grze. Jeżeli jednak uznajemy, że elementem polityki, nawet polityki międzynarodowej, jest wspólne zastanawianie się nad powinnościami, które rządzą naszym codziennym życiem, jeśli politykę, nawet politykę reprezentującą interes państwowy, pojmujemy jako zaangażowanie w sferę etyki, to sytuacja wygląda inaczej. Globalny ruch ewangelizacyjny, który został utworzony jako suwerenna instytucja do realizacji własnych celów duchowych, ma wówczas swoje miejsce przy stole, przy którym rozważa się treść tych powinności. „Miejsce” to służy przypomnieniu zarówno o moralnym wymiarze dysponowania władzą, jak i o hamowaniu absolutystycznych tendencji, obecnych we wszelkiej nowoczesnej polityce. Przypominając światu władzy, że jego suwerenność nie obejmuje wszystkich

aspektów życia, papiestwo – poprzez zaangażowanie w dyplomację – pełni nieocenioną służbę wobec świata władzy. Nie jest to moc zmuszania książąt do czynienia spowiedzi na kolanach. Jest to coś znacznie ważniejszego.

Stolica Apostolska spełnia dziś centralną rolę w przybliżaniu międzynarodowemu środowisku politycznemu zasadniczego argumentu moralnego – argumentu płynącego z uznania nieutralnej godności osoby ludzkiej. W świecie polityki bowiem „w grze” pojawiają się dziś różne inne roszczenia „moralne”, a w obecnym momencie historii szczególnie niebezpieczna jest wśród nich moralność utylitarna i dokonywana przez nią redukcja osoby ludzkiej do przedmiotu podatnego na manipulację. Wycofanie się z formalnego zaangażowania w międzynarodowe życie polityczne oznaczałoby dla papiestwa praktyczną zgodę na oddanie znacznej części obszaru moralnej argumentacji nowym zwolennikom J. Benthama i ich planom zmiany kondycji ludzkiej. Stolica Apostolska nie jest jedynym aktorem zaangażowanym w moralną i polityczną walkę z nowymi utylitarystami. Jak jednak pokazała konferencja kairska na temat zaludnienia, Stolica Apostolska jest skutecznym obrońcą godności osoby ludzkiej, która jest podstawą właściwie ukierunkowanego myślenia o polityce.

Z tego właśnie powodu Kościół – dla świata – nie może zrezygnować z narażania się na ryzyko przyjęcia dwuznacznej postawy w swoim zaangażowaniu w ziemską władzę, nawet gdy papiestwo dwudziestego pierwszego wieku przekształcone jest na obraz Jana Pawła II, dziedzica i mistrza Drugiego Soboru Watykańskiego.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*