

## Ciemne strony systemów religijnych. Strategie zamknięcia i samoobrony

W poprzednim artykule opublikowanym w „Nauce” (3/2009) zwróciłem uwagę na „tożsamościowe” paradoksy związane z początkami chrześcijaństwa i programujące całą jego dalszą ewolucję (Polak 2009). Tezą wyjściową tego artykułu było, że od najwcześniejszych początków społeczności chrześcijańskiej mamy w jej ramach do czynienia z dwoma „tożsamościowymi konceptami zinstytucjonalizowanymi” („anarchicznym”, związanym z charakterem „ruchu Jezusa”, i „archicznym”, odpowiedzialnym za konstrukcję struktur kościelnych chrześcijaństwa), powiązanymi w charakterystyczną biegunową strukturę napięcia czy wręcz sprzeczności – i to powiązanymi tak, że stały się one dla siebie wzajemnie konieczne: wzajemnie podtrzymują własne istnienie, a równocześnie za sprawą wpisanego od początku w ich relacje „konstytutywnego napięcia” każdy z nich wytwarza trudności ideowe, moralne i organizacyjne, a więc „polityczne” (w podstawowym sensie tego słowa), których doraźne rozwiązywanie umożliwia powiązany z nim kontrkoncept.

Przez „tożsamościowe koncepty zinstytucjonalizowane” rozumiem koncepty/struktury świadomości założeniowo i w znacznym stopniu bezrefleksyjnie przyjmowane przez pewną społeczność od momentu jej zaistnienia jako świadomej siebie społeczności. Struktury te są przez taką społeczność traktowane jako oczywiste, i w związku tym pozostają w jej samoświadomości poza krytyczną oceną – i to nawet wtedy, kiedy pojawiają się kwestionujące je doświadczenia.<sup>1</sup> Stwarza to tło specyficznego dla opartych na takich konceptach samopotwierdzających się struktur zamkniętych traktowania występujących w nich zjawisk negatywnych – a więc wytwarzania strategii samoobrony opartych na nienaruszalności „oczywiście pozytywnej” istoty systemu. Tworzenie, rozwój i stosowanie takich mechanizmów można obserwować zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych – np. takich, z jaką mamy do czynienia w Kościele rzymskokatolickim w ostatnich latach, po ujawnieniu skandali związanych z pedofilią duchownych.

---

\* Prof. dr hab. Tomasz Polak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

<sup>1</sup> W tym właśnie sensie są to tożsamościowe koncepty/struktury świadomościowe takiej społeczności, uznawane za konieczny wymóg czy wprost strukturalną rację jej istnienia. Oczywiście, z jaką są one uznawane, poważnie utrudnia dostęp do nich – przynajmniej ze strony bezpośrednich uczestników – członków wspólnoty ukonstytuowanej na ich podstawie i czerpiącej z takiej konstytucji własną tożsamość (por. Polak 2009, str. 37).

Podejmę tu w związku z tym dwa zagadnienia z zakresu „negatywnej systemowości” struktur Kościoła rzymskokatolickiego, ujawniającej się w tych konkretnych przypadkach. Po pierwsze, na przykładzie zasad tajności postępowania wprowadzanych w prawo-kanoniczne procesy dotyczące „przestępstw przeciw wierze i obyczajom” (obejmujących także przestępstwa duchownych na tle seksualnym) pokażę zasady „systemowej obrony systemu” i związane z tym naruszenia powszechnie uznawanych w społeczeństwach demokratycznych praw i reguł ochrony/zadośćuczynienia dla ofiar i zapobiegania przestępstwom. Po drugie, z powołaniem się na analizy Eugena Drewermanna, wskażę na struktury tak kształtujące duchownych/urzędników kościelnych, by możliwe było m.in. stosowanie przez nich wspomnianych procedur i podporządkowanie własnych działań zasadom ochrony struktur i instytucji Kościoła.<sup>2</sup>

### **Potrzeba analizy systemów religijnych**

Kiedy Niklas Luhmann, pisząc o systemach religijnych jako szczególnych przypadkach systemów uniwersalnych (Luhmann 1982, 2007), ujmował je pozytywnie, nie przypuszczaliśmy, że przyjdzie scalić jego teorię z wnioskami z badań ciemnych stron tychże systemów – w szczególności odniesieniami do znanych już wcześniej „negatywnych” eksperymentów psychospołecznych, takich jak „stanfordzki eksperyment więzienny” Philippa Zimbardo czy eksperymenty Asha, Milgrama i innych, oraz ich późniejszych uzupełnień. Sam Zimbardo przyznał po latach, że nie wystarczy analiza izolowanych zjawisk – takich jak indywidualne uwarunkowania zachowania „strażników” i „więźniów” w jego słynnym eksperymencie ani ich uwarunkowanie sytuacyjne, tu: izolacyjne i uwikłane w konkretne bezpośrednie zależności od ludzi i struktur – lecz że trzeba je interpretować właśnie systemowo, czyli interpretować je także jako produkty systemu. Dotąd jednak takich analiz w wystarczającym zakresie nie przedstawiono. Być może jest tak z dwu powodów: że systemy jako podstawowy wymiar egzystencji społecznej funkcjonują jako „oczywistość”, a oczywistości nie zadaje się pytań, oraz że systemy religijne pozostają nadal pod niepisaną ochroną opinii publicznej jako szczególnie wartościowa, bo duchowa konkretyzacja „systemu”. Intuicja Zimbardo, że dopiero interpretacja zjawisk w ujęciu systemowym daje pełny obraz, sprawdziła się w zaskakujący sposób na przypadku Eugena Drewermanna, który dokonał konsekwentnej analizy w konkretnym odniesieniu do funkcjonowania osób duchownych jako funkcjonariuszy systemu, którym jest Kościół rzymskokatolicki (Drewermann 2002). Okazało się, że taka konkretyzacja jest dla publicznej opinii naukowej zbyt silna – Drewermann został

---

<sup>2</sup> Niektóre elementy tego artykułu ukazały się w wersji skróconej w internetowym czasopiśmie „Open Theology” (9/2010): [http://www.opentheology.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=265&Itemid=42](http://www.opentheology.org/index.php?option=com_content&task=view&id=265&Itemid=42)

bezzasadnie zignorowany jako „psychoanalityczny krytyk Kościoła” i jest konsekwentnie pomijany w literaturze psychoanalitycznej dotyczącej religii.<sup>3</sup> Być może dopiero systemowy skandal pedofilii każe ponownie przywołać dokonane przezeń analizy jako wartościowy dostęp do ciemnych stron systemów religijnych, w szczególności do działań ich funkcjonariuszy.

Warstwa teoretyczna prac Luhmanna bez takiej konkretyzacji okazuje się jednak bezsilna wobec zjawisk, z którymi mamy do czynienia – zapewne także dlatego, że ogląda systemy religijne przez pryzmat społecznej potrzeby, z której i dla której one powstają, i w związku z tym pozytywnej roli, jaką spełniają, odpowiadając na ową potrzebę. To właśnie ten aspekt pozytywny sprawia, że nie tylko u Luhmanna, ale w bardzo wielu psychologiczno-społecznych, socjologicznych, filozoficznych i filozoficzno-kulturowych czy politycznych wypowiedziach o religii (i to u krytycznych autorów) pojawia się wspomniana „niepisana umowa o ochronie” systemów religijnych przed sięgającą ich podstawowych struktur krytyką.<sup>4</sup> Nie ma jednak racji naukowych dla takiej ochrony.

---

<sup>3</sup> Eugen Drewermann jako psychoanalityk odnoszący się do zjawisk religijnych w literaturze przedmiotu zasadniczo nie funkcjonuje. Brak jest prac fachowo, tj. merytorycznie, odnoszących się do postawionych przez niego tez. Nazwisko to funkcjonuje jedynie na poziomie zideologizowanej krytyki publicystycznej: prasowej czy telewizyjnej jako epitet: przykład ducha uprzedzeń względem nie tylko instytucji Kościoła, ale też całości zjawisk religijnych. Nie spotkamy się z nim w indeksach nazwisk, bibliografiach czy przypisach znaczących pozycji przedmiotowych, najpierw ogólnie rzecz biorąc psychologii religii czy bardziej zawężając: z zakresu psychoanalitycznych konfrontacji ze zjawiskami religijnymi. Nie wspominają o nim autorzy wielkich europejskich kompendiów psychologii religii. Próżno też szukać jego nazwiska w pracach innych niż kompendia, jednakże odnoszących się w zasadniczym zakresie merytorycznym do podejmowanej przez niego tematyki. Brak też, co jest ciekawe, nazwiska Drewermanna w pracach, których intencją jest ujawnienie negatywnie rzekomo agresywnego stanowiska samej psychologii względem religii, np. w pracy Kilpatricka 2002. W wypadku tej ostatniej chciałoby się nieomal rzec – zmarnowana szansa...

<sup>4</sup> Charakterystycznym przykładem jest następujący fragment debaty Jürgena Habermasa z Josefem Ratzingerem (wówczas jeszcze kardynałem), 19 stycznia 2004 roku w Bawarskiej Akademii Katolickiej w Monachium. Habermas: „W przeciwieństwie do etycznej wstrzemięźliwości myślenia pometafizycznego, któremu wymyka się wszelkie ogólnie obowiązujące pojęcie dobrego i przykładowego życia, w pismach świętych i tradycjach religijnych zostają wyartykułowane intuicje dotyczące pobłędzenia i wybawienia, ratującego wyjścia z życia doświadczanego jako nie-zbawione (heillos), co więcej, przez tysiąclecia były one subtelnie wyrażane i pobudzane hermeneutycznie. Dlatego w życiu wspólnotowym społeczności religijnych, jeśli tylko unikają one dogmatyzmu i zniewolenia sumień, może pozostać nienaruszone coś, co gdzie indziej zostało utracone i co nie może już zostać przywrócone jedynie za pomocą profesjonalnej wiedzy ekspertów. Mam na myśli dostatecznie zróżnicowane możliwości wyrażania i wrażliwości na nieudane życie, na patologie społeczne, na niepowodzenie indywidualnych projektów życiowych i deformacje ustanowionych życiowych kontekstów. Z asymetrii wymagań poznawczych można wyprowadzić gotowość uczenia się filozofii od religii, i to nie z powodów funkcjonalnych, ale treściowych.” Wielu

Trzeba wobec tego zidentyfikować, nazwać i usunąć wszelkie jawne i ukryte parasole ochronne z instytucji religijnych i opisywać je narzędziami, które stosuje się do badania wszystkich innych systemów czy „maszyn społecznych” i tworzonych przez nie struktur, instytucji i ról – czyli badać nie tylko przez ich genetyczne pozytywy, ale i przez negatywy, oraz przez ich skutki realizacyjne – znów nie tylko te pozytywne, do której zostały powołane (czyli np. sprawowanie kultu oraz służbę społeczną), ale też i te negatywne, do których należy wymiar nadmiernej strukturyzacji systemu, *ergo*: jego konkretnych wynaturzeń rzutujących na przestrzeń społeczną, w której funkcjonuje/którą usiłuje sobie podporządkować. Trzeba zatem przywrócić należne miejsce analitycznym krytykom konkretnego systemowego, a tam gdzie rozpoznania takiego konkretnego brak, dokonać analiz uzupełniających. Luhmann – zwłaszcza w swoich późniejszych pracach dotyczących religii – zauważa przynajmniej część trudnych kwestii pojawiających się wokół jej społecznego funkcjonowania: „paradoksy, do których ustosunkowuje się religia, ale które jednocześnie tworzy, tworząc kody oraz programując w ten sposób dalszą własną ewolucję. (...) Religijne formy wytwarzania i przewycięzania paradoksów rodzą nowe obszary nieoznaczoności oraz znane od dawna pytania i wątpliwości po stronie otoczenia systemu religijnego, czyli ludzi.” (Skąpska 2007, str. V-VI). Podobnie postępują inni badacze i świadkowie statusu i usytuowania religii w świecie zsekularyzowanym czy po-religijnym – np. Jürgen Habermas, Gianni Vattimo i inni.

### I. „Odruchowa perwersja” niespełnialnego ideału moralnego

Przetrwanie, rozwój i funkcjonowanie systemu religijnego takiego, jakim od pierwszych dziesięcioleci swego istnienia stało się chrześcijaństwo, a więc opartego na wspomnianym konstytutywnym dlań napięciu dwu różnych konceptów tożsamościowych, a także obrona takiego systemu wobec zakwestionowań zewnętrznych i wewnętrznych, są możliwe pod warunkiem stworzenia struktury, która, po pierwsze, potrafi przedstawiać swoje działania wynikające z obu konceptów jako „religijnie wartościowe” lub po prostu społecznie/indywidualnie wartościowe – i tym samym przyciągać i włączać w nie ludzi, którzy chcą uczestniczyć w owych wartościach, po drugie, będzie zdolna tak operować między oboma konceptami, by stale rozwiązywać wytwarzane przez nie sprzeczności i usuwać napięcia.

Oznacza to w praktyce, że system taki musi ustanowić jako nadrzędną własną tożsamość „koniecznie pozytywną”: musi zatem uznać sam siebie za oczywistą, trwałą i konieczną aktywną „instytucję dobra” (w dynamicznym sensie tego słowa – czyli w sensie tegoż dobra nieustannego ustanawiania i urzeczywistniania), lub co najmniej za „nie-

---

podobnych przykładów „filozoficznej i kulturowej ochrony religii” dostarcza wydana niedawno książka Richarda Rorty’ego i Gianniego Vattimo (Rorty, Vattimo 2010).

wzruszoną zapowiedź” dobra. Stąd w języku instytucjonalnego chrześcijaństwa oprzymiotnikowanie Kościoła jako całości i poszczególnych jego struktur (a także osób) określeniem „święty” – rozumianym jako wyraz przynależności do porządku boskiego, czyli z zasady dobrego. W rozwiniętych komentarzach do tego określenia znajdziemy stwierdzenia, że chodzi o „świętość ontologiczną”, ufundowaną „koniecznie” w samym istnieniu systemu (Kościoła i jego składowych) za sprawą stale w nim obecnego działania boskiego – i dlatego niezależną od poziomu moralności działań struktur kościelnych czy ich reprezentantów.<sup>5</sup> To ona miałaby decydować o „pozytywnej systemowości” instytucji i struktur religijnych i wykluczać ich „systemowość negatywną”.

We wspomnianym wyżej artykule wskazałem istotną przyczynę sięgania do takiego teologiczno-teoretycznego paradoksu – jest nią wprowadzenie do tworzącego się systemu etycznego wymagań moralnych przekraczających lub łamiących te, które uczestnikom takiego systemu stawiają ich naturalne preferencje życiowe, i przypisanie tymże uczestnikom ról społecznych określonych przez owe wymagania, co powoduje zjawisko, które można nazwać „odruchową perwersją” tak kształtowanych struktur moralnych i społecznych. Perwersja ta polega na ukrytej (nieartykułowanej), ale skutecznej zgodzie na to, że głoszone w ramach systemu wymagania moralne nie będą spełniane lub będą spełniane „elitarnie” – że zatem pozostaną „ideałem, do którego należy dążyć”, tylko wyjątkowo osiąganym w praktyce – i osiąganym tylko przez „wybranych”, którzy zyskali dodatkowe umocowanie w strukturalnej świętości – np. przez śluby zakonne lub święcenia duchowne. Umocowanie takie wcale jednak nie jest skuteczne przez samo swoje zaistnienie – wprowadza ono wprawdzie dodatkową świadomość moralną i wynikającą z niej odpowiedzialność, ale w praktyce zarazem część owej odpowiedzialności przejmuje i niweluje. Odpowiedź na pytanie starożytnych: „Czy bogowie miłują to, co święte, dlatego, że jest święte, czy dlatego jest święte, że umiłowane przez bogów?”, przechyliła się wtedy na stronę tego drugiego, co właśnie daje fundament perwersji. Tu pokazuje się źródło owej biegunowej struktury: podtrzymania domaga się bowiem zarówno radykalne wymagania moralne,

<sup>5</sup> Charakterystyczna figura: „«Kościół uznawany jest przez wiarę za niezachwianie święty.» (Sobór Watykański II, *Konstytucja „Lumen gentium”*, 39). (...) *Można jednakże odróżnić świętość Kościoła od świętości w Kościele.*” („*Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*” – dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej). Rozróżnienie „świętości Kościoła” od „świętości w Kościele” pozwala z pomocą odnoszonych do Kościoła paradoksalnych figur (takich jak np. *casta meretrix* – „czysta nierządnicą” – wyrażenie użyte w odniesieniu do Kościoła przez Ambrożego z Mediolanu w czwartym stuleciu i wielokrotnie komentowane aż po najnowsze dyskusje o „winach Kościoła”) uporać się z „negatywnymi faktami” bez kwestionowania „koniecznie pozytywnej” tożsamości struktur kościelnych.

jak też „pragmatyka”, która tworzy ramy, w jakich pozostaje ono wciąż niespełnione, a mimo to struktura, w której się to dzieje, może być uznawana za „świętą”.<sup>6</sup>

## II. Elementy „systemu ochrony systemu”

Z punktu widzenia stawianego tu pytania o „systemową ochronę systemu” teologiczno-teoretyczna strona konceptu świętości Kościoła niezależnej od świętości jego członków (lub jej braku) i karkołomna logika stojąca za takim konceptem okazuje się mniej istotna od jego konsekwencji praktycznych – w postaci instytucjonalnej reakcji na każde praktyczne zakwestionowanie „świętości Kościoła”. Reakcje takie można przedstawić syntetycznie w następującym zestawieniu typowych kolejnych kroków:

- 1) „Negatywność” istnienia i działania struktur religijnych jako takich/systemu religijnego musi być z zasady wykluczona.
- 2) Wobec informacji o „zjawiskach negatywnych” obecnych w działaniach struktur „systemu” lub jego reprezentatywnych członków stosuje się procedury samotłumienia komunikacji i autocenzury.
- 3) Kiedy mimo to komunikaty o „zjawiskach negatywnych” pojawiają się w przestrzeni publicznej (wewnętrznej dla systemu i/lub zewnętrznej), opisywane są one jako produkt „wrogości” innych uczestników tej przestrzeni wobec dobra reprezentowanego przez instytucje religijne.
- 4) W sytuacjach, w których nie można uniknąć już merytorycznego ustosunkowania się do owych „zjawisk negatywnych”, komunikaty uznające istnienie zła strukturalnego i win poszczególnych ludzi i instytucji opatrzone zostają komentarzem, którego zadaniem jest pokazać, że „ontologiczna świętość” instytucji nie została przez nie naruszona.

Jak widać, mamy tu do czynienia z zamkniętym kołem, którego zwornikiem jest odmowa uznania, że to sam system religijny może być źródłem „zjawisk negatywnych”. Chodzi o „zjawiska negatywne” różnych poziomów: od przekraczania/omijania głoszonych zasad rytualnych, moralnych czy społecznych i płynącej stąd hipokryzji, przez obchodzenie i nadużywanie prawa, ograniczanie praw poszczególnych osób/społeczności (w tym próby dysponowania prawami osób nienależących formalnie do określonego systemu religijnego – roszczenia uniwersalistyczne) aż po przestępstwa i zbrodnie popełniane w ramach lub wprost w imię „dobra systemu”/jego poszczególnych instytucji. Zasada „wykluczenia negatywności” prowadzi do zasygnalizowanej właśnie sekwencji

---

<sup>6</sup> Por. Polak 2009, str. 48-49. Równocześnie trzeba powiedzieć, że być może opisujemy tu proces naturalny i nieunikniony dla tworzenia każdego systemu etycznego (a także prawnego): system taki musi mianowicie uwzględniać sytuacje wyjątku od tworzonych reguł, i zazwyczaj uwzględnia je tym bardziej, im bardziej kazuistyczna jest jego konstrukcja.

zachowań, którą można obserwować wciąż na nowo – zwłaszcza wtedy, kiedy w przestrzeni publicznej pojawiają się informacje pokazujące, że „zjawiska negatywne” stanowią nieuniknioną część działania systemów religijnych – i że nie jest możliwe przypisanie owej „negatywności” wyłącznie błędom poszczególnych osób, bez związku z ich religijnym usytuowaniem, skoro znaczna większość publicznych działań tych osób podejmowana jest właśnie w imię interesów „systemu”, do którego należą, jako uznawanej za oczywistą i konieczną struktury instytucjonalno-religijnej, a inne są w nim tolerowane lub traktowane co najwyżej jako przedmiot „systemowej korekty” (np. za pomocą rytów pokutnych czy też „kar kanonicznych”). Podobnie zresztą jest w przypadku innych systemów (nie tylko religijnych, ale także politycznych, kulturowych, a nawet ekonomicznych) – tym chętniej stosują one podobną sekwencję zachowań, im silniej są zideologizowane w swojej publicznej tożsamości. Nie sposób nie widzieć w tym częściowej analogii do mechanizmów wypierania, którymi zajmuje się psychologia; stąd trzeba postulować wdrożenie badań nad tymi zjawiskami w zakresie psychologii społecznej, antropologii kulturowej i wreszcie z dziedziny teorii systemów, zwłaszcza w ich korelacji z psychologią władzy i psychologią zależności, a także socjologią grup i struktur zamkniętych. Badań takich – zwłaszcza w tej ostatniej dziedzinie nadal brakuje.

Kluczem do zrozumienia i zdeszyfrowania przedstawionej wyżej sekwencji działań jest więc pytanie o jej źródło w sposobie odnoszenia się instytucji religijnych i ich reprezentantów do siebie samych, przede wszystkim do własnych założeń ideowych, traktowanych jako oczywiste i nienaruszalne. Przedstawię teraz najważniejsze elementy pragmatyki obrony systemu tak, by uwidocznic ów problem źródłowy.

### **1. Wykluczenie „negatywności”/„zjawisk negatywnych” wewnątrz systemów religijnych**

Zasada, którą sformułowałem wyżej, mówi, że „negatywność” istnienia i działania systemu religijnego musi być przez sam ten system wykluczana, bo inaczej zakwestionowana zostałaby ustanowiona przez fantazmatyczne założenie owego systemu jego „oczywista i niekwestionowalna” publiczna tożsamość jako dobrego/zbawiennego dla jego aktualnych i potencjalnych uczestników – a w systemach uniwersalnych, takich jak m.in. kościoły chrześcijańskie, wprost: dla wszystkich ludzi.

„Pozytywność” (lub odwrotnie: wykluczona „negatywność”) systemu jest zdefiniowana przez jego niekwestionowalne i nieusuwalne założenie, co oznacza, że poszczególne systemy religijne mogą wprawdzie różnić się konkretnym ujęciem owej pozytywności (powiązanej z ich fundamentami/aktami założycielskimi i tym samym z główną ideą systemu), nie różnią się natomiast co do koniecznego wykluczenia „negatywności” własnego istnienia i działania. Jak łatwo się przekonać, rozwinięte i silnie ustrukturowane społecznie systemy religijne/ideologiczne w bardzo niewielkim stopniu różnią się

też co do sposobów ochrony własnej „pozytywnej” tożsamości – sekwencja zachowań, którą przedstawiłem wyżej, pojawia się jako typowa reakcja „antykryzysowa” instytucji i urzędów różnych struktur tego rodzaju (religii, kościołów, partii politycznych, instytucji prawnych, wielkich organizacji pożytku publicznego itp.).

Różnice występujące w tej dziedzinie między wielkimi tradycjami/systemami religijnymi można w najgrubszym zarysie scharakteryzować następująco:

- 1) Tradycje/systemy monarchiczne/monoteistyczne, które przyjmują jedno boskie pryncypium dobra. Z pryncypium tego wywodzi się zatem cała idea i struktura systemu – i jest ona dobra w swojej istocie.
- 2) Tradycje/systemy dualistyczne, które przyjmują dwa sprzeczne i walczące ze sobą pryncypia.
- 3) Tradycje/systemy „harmonijne”, które zakładają współgrę różnych (także przeciwstawnych) pryncypiów.

W tym artykule zajmę się wyłącznie tymi pierwszymi – ze względu na oczywistą siłę obecności publicznej, a zatem i oddziaływania społecznego i politycznego wielkich tradycji monoteistycznych – a tym samym „monarchistycznych” w przedstawionym wyżej rozumieniu (judaizmu, chrześcijaństwa i islamu).

„Monarchizm” systemu monoteistycznego oznacza w tym kontekście dosłownie niemożność uznania, że obok „boskiego pryncypium” takiego systemu za jakiegokolwiek istotne dlań elementy może ponosić odpowiedzialność inne pryncypium. Ponieważ zaś „boskie pryncypium” jest widziane jako bezwzględnie dobre, co oznacza również: koniecznie spójne z sobą samym, wszystko, co mu zaprzecza, musi pochodzić spoza tego pryncypium – a więc konsekwentnie: spoza systemu. Jak wiadomo w historii wielkich monoteizmów pojawiły się momenty zwątpienia w taki stan rzeczy – przede wszystkim jako momenty konfrontacji z realnie istniejącym złem fizycznym, dotyczącym człowieka niezależnie od jego moralnej pozycji wobec własnego religijnego systemu i jego „boskiego pryncypium” i wywołanej przez owo dotknięcie konfuzji.<sup>7</sup> Trudno w tym miejscu omawiać szczegółowo procesy, które takie momenty zwątpienia uruchomiły, i próby rozwiązań, przeciwstawianych wątpliwościom. Wystarczy zauważyć, że rozwiązania te mają pewną cechę wspólną – jest nią wyprowadzana z samej zasady systemu monoteistycznego/monarchicznego konieczność podporządkowania ludzkiego indywiduum (a w konsekwencji także każdej ograniczonej społeczności) dobru, o którym już raz na zawsze zdecydowano. Dobro, którego źródłem jest „dobre, wszechwiedzące i wszech-

---

<sup>7</sup> Historię takich zwątpień można prześledzić np. odtwarzając historyczną genezę poszczególnych ksiąg biblijnych i zawartych w nich wątków teologicznych, a także sięgając do spekulatywnych prób pogodzenia konceptu boskiej wszechmocy z realnie zachodzącymi procesami historycznymi – np. w późnośredniowiecznym nominalizmie czy w analogicznych zjawiskach wewnątrz teologii islamu.

mocne pryncypium systemu”, tym samym jest już dane całe i może być tylko rozpoznane (lub nie) i przyjęte (lub nie). Jedno i drugie: rozpoznanie i przyjęcie dokonuje się w posłuszeństwie/podporządkowaniu owemu pryncypium. W takim kontekście systemy religijne mówią o posłuszeństwie wiary. Nerozpoznanie i nieprzyjęcie dobra oznaczać musi „brak ontologiczny” – niezdolność do istnienia w zgodzie z kategoriami systemu. Brak ten może być zawiniony lub nie – dla obu sytuacji teologia zachodnia stosuje określenia grzechu (indywidualnego związanego z odpowiedzialnością osobistą i „pierwotnego”, niezawinionego osobiście, ale mimo to „ontologicznie skutecznego”, bez pomocy łaski – czyli boskiego działania skierowanego do konkretnego człowieka i przezeń przyjętego – nie można tego stanu naprawić).

Wprawdzie teologia żydowska i w mniejszym stopniu także chrześcijańska próbowały rozwijać teorię wolności człowieka jako umożliwiającej mu rzeczywiste pokierowanie własnymi losami, a nawet losami świata wbrew „monarchicznej zasadzie dobra”, musiały one jednak równocześnie przyjmować, że to owa zasada sama dopuszcza zaistnienie takiej wolności – czyli za jej zaistnienie ponosi odpowiedzialność – i to do niej (do Boga wykonującego sprawiedliwość) należy też wykonanie konsekwencji, a więc sądu sprawiedliwości oddzielającego dobrych od złych i odrzucającego złych, alternatywą jest pokonanie „mocą boską” oporu stawianego przez wolność/zdolność wyboru zła i dokonanie „pojednania powszechnego” (apokatastaza). W żadnym z tych wypadków nie jest jednak możliwe skierowanie wątpliwości przeciw samemu boskiemu pryncypium, co przekłada się następnie na wspomniane wykluczanie „negatywności” systemu religijnego przez owo boskie pryncypium powołanego do istnienia.<sup>8</sup>

## **2. Samoograniczenie komunikacji (autocenzura systemów religijnych)**

Drugim elementem standardowego zestawu reakcji instytucji religijnych wobec docierających do ich przedstawicieli – zazwyczaj najpierw drogą wewnętrzną – informacji o „zjawiskach negatywnych” obecnych w działaniach struktur „systemu”/jego reprezentatywnych członków są procedury samotłumienia i autocenzury komunikacji. Dotyczy to zarówno komunikowania o obecności takich zjawisk „na zewnątrz” – czyli w przestrzeń publiczną, jak też wspomnianej komunikacji wewnętrznej, która tłumiona jest w obu kierunkach struktury hierarchicznej – a więc w górę (od podwładnych do przełożonych) – meldunki o „negatywach” nie są wysyłane i/lub nie są przyjmowane, jak też w dół (od przełożonych do podwładnych) – nawet istniejąca już i niemożliwa do ukrycia świadomość „negatywów” jest omijana przez standardowe komunikaty powie-

<sup>8</sup> Por. Assmann 1998, str. 4, Assmann 2008, str. 5-6, Marquard 1981, str. 91-116. Söding 2003, str. 176-213.

lające „pozytywną ideologię” systemu.<sup>9</sup> Krótko: wewnątrz nastawionej na sukces harmonijnego działania struktury nie ma problemu „zjawisk negatywnych”, jak długo da się o nich nie mówić.

Pierwszą postacią owej autocenzury<sup>10</sup> jest traktowanie komunikatów o „zjawiskach negatywnych” – zarówno przychodzących z zewnątrz struktur kościelnych (od osób prywatnych lub innych instytucji, zwłaszcza od mediów), jak też komunikatów wewnętrznych, o ile pochodzą z niższego piętra hierarchii, jako niewiarygodnych – tak długo, jak tylko to jest możliwe. Mamy i tu do czynienia z „systemowym” zakwestionowaniem wiarygodności takich komunikatów – wynikającym ze wspomnianych wyżej założeń. By komunikaty takie przebiły się przez opór tłumienia, wypierania i autocenzury, muszą spełnić jeden z dwu warunków: albo 1) będą tak ewidentne treściowo i tak udokumentowane, że nie da się ich zignorować, albo (co zachodzi częściej) 2) będą równocześnie komunikatami o eminentnym zagrożeniu publicznego wizerunku instytucji – i właśnie jako takie zostaną wzięte pod uwagę. Także w tym drugim wypadku działają jednak mechanizmy ograniczenia przepływu wiadomości – powiązane z mechanizmami „zablokowanych kompetencji” – osoba, do której dotrze komunikat o „zjawisku negatywnym”, na mocy wyższej racji „niezakłócania harmonii systemu” łatwo przyjmuje taktikę opóźniania decyzji lub w najlepszym razie wysyła do „oskarżonego” ostrożny komunikat o docierających do niej oskarżeniach, i zakłada, że taka zwrotna informacja wystarczy, by ów zaprzestał zachowań „negatywnych” – czyli w praktyce: zagrażających wizerunkowi instytucji (i jego własnemu wizerunkowi) (por. Reese 1999, str. 208-210). Komunikatowi takiemu, wysyланemu poufnie, na płaszczyźnie oficjalnej może towarzyszyć i często realnie towarzyszy wyraz uznania dla osoby oskarżonego (oczywiście z powodu innych jego działań – nie wątpliwych moralnie); sygnał ten przeznaczony jest dla jego aktualnych czy przyszłych oskarżycieli i ma im pokazać bezskuteczność dalszych oskarżeń. Najważniejszą częścią takiego sygnału jest demonstracja nieskuteczności oskarżeń

<sup>9</sup> Bezpośrednim powodem takiego stłumienia jest próba uniknięcia zakłóceń wewnątrz samego systemu: ma się on i na zewnątrz, i w komunikacji wewnętrznej prezentować jako harmonijny i działający zgodnie z własnymi założeniami. Jednakże w istocie spoza owego powodu bezpośredniego działa wspomniany powód systemowy: wykluczenie źródła „negatywów” w samym systemie.

<sup>10</sup> Trudność dotycząca opisu mechanizmów autocenzury w strukturach Kościoła katolickiego polega na tym, że mechanizmy te są z samej zasady ukrywane i dlatego nieudokumentowane. Można je opisywać z autopsji obserwacyjnej (tak postępuję w tym artykule, przedstawiając ich najważniejsze znane mi właśnie z autopsji – uczestnictwa w konkretnej sprawie zarzutów kierowanych przeciw wysoko postawionemu duchownemu) lub też – w stosunkowo niewielkim zakresie rekonstruować z prywatnych wypowiedzi urzędników współtworzących struktury, o których tu mowa. Tak postąpił między innymi Thomas J. Reese – rekonstruując realną strukturę urzędów Kurii Rzymskiej i mentalność reprezentujących je osób metodą wywiadu/reportażu, opartego o osobiste rozmowy z samymi zainteresowanymi. Por. Reese 1999, str. 6.

– a w konsekwencji odebranie oskarżającym nadziei, że mogą coś zmienić (realnie usunąć dostrzeżone przez siebie zło). Wobec działającego nadal na znaczną skalę w społecznym odbiorze osób i instytucji kościelnych społecznego kredytu zaufania, taka „hipokrytyczna taktyka” w większości przypadków okazuje się skuteczna.

### 3. Logika „wrogości”/„oblężonej twierdzy”

Jak zauważyliśmy, mimo ograniczeń autocenzury komunikaty o „zjawiskach negatywnych” pojawiają się w przestrzeni publicznej systemów religijnych (wewnętrznej i/lub zewnętrznej). W tej sytuacji pojawia się trzeci poziom reakcji: komunikaty takie na użytek opisywane są jako produkt „wrogości” innych uczestników tejże przestrzeni wobec dobra reprezentowanego przez instytucje religijne. Krótko: oskarżenia pod adresem instytucji religijnych czy reprezentujących je osób to „ataki na Kościół”, „kampanie nienawiści”, „zorganizowane akcje środowisk laickich” itp., a w najlepszym razie „niezrozumienie rzeczywistości kościelnej” – „uchwytnej jedynie dla wiary”. Te ostatnie określenia pochodzą z języka używanego przez instytucje kościelne ich reprezentantów w dzisiejszej przestrzeni medialnej, ale stanowią przejaw mentalności istniejącej od co najmniej kilku stuleci.

Skuteczność takiej taktyki jest tym większa, że wielowiekowe działanie instytucji kościelnych w sytuacji, którą można zbiorczo opisać jako „spór z nowożytnością” – z rozwojem nauki, z rozwojem kultury niezależnej od kościelnych systemów wartości, z rozwojem struktur politycznych i prawnych ograniczających „uniwersalistyczny monopol” światopoglądowy chrześcijaństwa, z presją porównań procedur stosowanych wewnątrz niedemokratycznych struktur hierarchicznych Kościoła z procedurami demokracji, wreszcie z medialną jawnością życia publicznego, stworzyło psychologiczne podglebie dla tezy o wrogości czy w najlepszym razie niezrozumieniu, z jaką instytucje religijne spotykają się w swoim cywilnym otoczeniu publicznym. Stąd tak łatwo uruchomić również psychologiczne mechanizmy obrony „atakowanych” struktur kościelnych.<sup>11</sup>

### 4. Manipulacje ukrywające „systemowe” źródła „zjawisk negatywnych”

W sytuacjach, w których nie można uniknąć już merytorycznego ustosunkowania się do owych „zjawisk negatywnych” (przekraczania głoszonych zasad, przestępstw,

<sup>11</sup> Przykładem mogą być medialne akcje wsparcia dla „atakowanych” – zarówno oficjalne w postaci wypowiedzi ludzi Kościoła piętnujących „atakujących” i wyjaśniających tło ich ataków – jak to czyni np. kard. Tarcisio Bertone w wywiadzie dla „L'Osservatore Romano” z 10-11 maja 2010, lub poprzednio kard. Angelo Sodano („L'Osservatore Romano” z 6-7 kwietnia 2010) lub też w postaci listów poparcia publikowanych przez bliskie instytucjom kościelnym media – czy zaproponowanej przez program telewizji włoskiej (RAI Uno) *A sua imagine* akcji „sms do papieża” (dla wsparcia go wobec „ataków” w niego uderzających).

zbrodni), bo są one tak udowodnione publicznie, że nie sposób temu przeczyć, komunikaty uznające istnienie zła strukturalnego i win poszczególnych ludzi i instytucji opatrzone zostają komentarzem, którego zadaniem jest pokazać, że „ontologiczna świętość” instytucji nie została przez nie naruszona: przyczyny zła są więc albo w „słabości” poszczególnych ludzi (to jest rozwiązanie najłatwiejsze), albo owo zło jest skutkiem nacisku/oddziaływania na Kościół i ludzi go reprezentujących zmieniających się na gorsze (z punktu widzenia sfantazmatyzowanego religijnego obrazu świata) warunków zewnętrznych: kulturowych, społecznych, politycznych itd., albo – i takie tłumaczenia pojawiają się najczęściej – przyczyny zła tkwią w „nieszczęsnej” kombinacji jednego i drugiego zjawiska – oczywiście niezawinionej przez strukturę religijną, która sama w sobie pozostaje dobra. To ostatnie jest z punktu widzenia „systemowej obrony systemu” najważniejsze – jest to bowiem raz jeszcze założenie fantazmatyzujące, pozostające poza krytyczną oceną, a więc niekwestionowalne i przyjmowane bez względu na ewidentnie kwestionujące je doświadczenia. Ważne jest też, że przyjęcie takiego założenia ogromnie ułatwia ochronę systemu: wszystkie istotne przyczyny zła są poza nim.

W ramach tego artykułu przyjrę się teraz dokładniej temu właśnie elementowi opisanej sekwencji – i zrobię to na przykładzie zestawienia tekstów dotyczących konkretnego przypadku: zasad postępowania wobec pojawiających się w Kościele rzymskokatolickim przestępstw „przeciw wierze i obyczajom”. Pokażę z pomocą tych tekstów w szczególności manipulacje językowe dokonywane, by obronić „koniecznie i nienaruszalnie pozytywną tożsamość” systemu religijnego.

Zaznaczam, że odwołanie się tu do tego właśnie Kościoła i tego konkretnego negatywnego zjawiska jest tylko jednostkowym „studium przypadku”, konkretyzacją, która pozwala ujmować mechanizmy o wiele bardziej powszechne.

### **III. Język obronny systemu religijnego: manipulacje i unikanie jednoznaczności**

#### **1. Ilustracja pierwsza: tajemnica i unikanie jednoznaczności**

Ilustracją kodu odpowiedzialnego za sekwencje zachowań podobne do opisanej powyżej uczynię na użytek tego artykułu instrukcję „*Secreta continere*”, dotyczącą zachowywania tajemnic urzędowych Kurii Rzymskiej, podpisaną w roku 1974 przez kardynała Villot, ówczesnego sekretarza stanu Stolicy Apostolskiej, za aprobatą papieża Pawła VI. Instrukcja ta jest pragmatycznym dokumentem regulującym i sankcjonującym praktykę utajniania istotnych działań związanych z „rządami Kościołem” – w szczególności działań urzędów papieskich. Charakterystyczne jest jednak, że tego rodzaju instrukcja poprzedzona jest wstępem uruchamiającym symbolikę i kody religijne „najwyższego poziomu”:

„To, w jak wielkim stopniu zachowywanie tajemnic jest zgodne z naturą człowieka, wynika oczywiście przede wszystkim z faktu, że liczne sprawy, choć mówi się o nich na zewnątrz, mają jednak początek i są rozważane w intymności serca, a ujawniane są roztropnie po dojrzałej refleksji.

Dlatego milczenie, rzecz naprawdę trudna, jak też publiczne przemawianie na podstawie refleksji, to cechy człowieka doskonałego: w rzeczy samej „jest czas milczenia i czas mówienia” (por. Koh 3,7), a człowiekiem doskonałym jest ten, kto potrafi trzymać na uwięzi własny język (por. Jak 3,2).

Zachodzi to także w Kościele, który jest wspólnotą wierzących, którzy otrzymali misję głoszenia i poświadczania Ewangelii Chrystusa (...), mają jednakże obowiązek ukrywania tajemnicy sakramentalnej i strzeżenia słów we własnych sercach, aż dzieła Boga ujawnią się w sposób właściwy i pełny, a jego słowo rozszerzy się i dozna uwielbienia.

Stąd jest dobrym prawem, że tym, którzy zostają wezwani do służenia Ludowi Bożemu, powierza się niektóre sprawy, które należy strzec pod tajemnicą, a mianowicie takie, które ujawnione lub ujawnione w niewłaściwym czasie czy w niewłaściwym sposób, szkodzą budowaniu Kościoła albo naruszają dobro publiczne albo też uderzają w nienaruszalne prawa osób prywatnych czy wspólnot (...).<sup>12</sup>

Przytaczam tak obszerny cytat, żeby pokazać specyficzną „technologię komunikacji” tego rodzaju dokumentów. Formalnie i praktycznie jest to wewnętrzna instrukcja pewnej instytucji przeznaczona dla jej urzędników i innych osób uczestniczących w jej działaniach instytucjonalnych. Instrukcji takich jest jak wiadomo wiele – pracownicy każdej korporacji czy większej firmy, która kontroluje własną obecność w przestrzeni publicznej, otrzymują podobne instrukcje dotyczące dozwolonych/dopuszczalnych i niedozwolonych/niedopuszczalnych komunikatów czy działań wobec klientów czy partnerów biznesowych. Charakter i zakres takich instrukcji to skądinąd ważny materiał do badań nad działaniem instytucji, organizacji czy całych systemów – ujawniający jedną z najważniejszych cech „maszyn społecznych”, którymi one są: a mianowicie zakres dokonywanych w nich manipulacji na języku. Właśnie z tego względu rzymska instrukcja stanowi przykład wyjątkowo silny. To nie tylko pragmatyczny tekst instytucjonalny – to tekst, który dla pragmatyki instytucjonalnej przywołuje wysokie racje religijne. Tekst ten czytany „z zewnątrz”, a więc nie w ramach sfantazmatyzowanej struktury instytucjonalnego języka systemu religijnego, jakim jest Kościół rzymski, brzmi karykaturalnie, a zarazem groźnie: ustanawia najwyższą sankcję dla ochrony dobra instytucji i jej wizerunku publicznego, dodając dopiero w ostatniej kolejności, że chodzi także o ochronę „nienaruszalnych praw osób prywatnych czy wspólnot”. Kolejność nie jest tu bez zna-

<sup>12</sup> Łaciński tekst oficjalny: *Acta Apostolicae Sedis*, vol. LXVI, n. 2, str. 89-92 – tłumaczenie własne.

czenia. Przy takim ustawieniu wymagań prawa osób prywatnych – np. do pełnej informacji na temat istotnych działań ich dotyczących – muszą zostać podporządkowane „budowaniu kościoła” i ochronie jego publicznego wizerunku, i – jak pokazuje normatywna część tego samego dokumentu – faktycznie zostają temu podporządkowane. Instrukcja poświęcona jest mianowicie przede wszystkim zdefiniowaniu zakresu „sekretu papieskiego” (*secretum pontificium*) – to jest tajemnicy, którą objęte są najważniejsze działania urzędów papieskich.

Zwracają uwagę zwłaszcza dwa elementy tej definicji, dotyczące procedur stosowanych wobec „przestępstw przeciw wierze i obyczajom” – a więc badaniu ortodoksji wypowiedzi i pism członków Kościoła, a także donosów w sprawach wykroczeń przeciw obyczajom, w szczególności w sprawach nadużyć seksualnych. Zasady tajności w tych ostatnich sprawach wywołały silne reakcje opinii publicznej wobec ujawnienia liczby i wagi nadużyć (w ostatnim czasie przestępstw związanych z pedofilią osób duchownych), i zarazem stopnia utajnienia działań instytucji kościelnych wobec tego problemu.

Na tym tle czytelne staje się to, co powiedziałem wyżej o „technologii komunikacji” w sytuacjach, w których nie można już ukrywać, że mamy do czynienia z ewidentnymi przestępstwami dokonanymi przez reprezentatywnych członków systemu religijnego („ludzi Kościoła”, w szczególności duchownych). Pokażę to, korzystając z kolejnego tekstu. Oto początek wywiadu, który Gianni Cardinale przeprowadził dla dziennika „Avvenire” (oficjalnego organu Konferencji Episkopatu Włoch) z prałatem Charlesem J. Scicluną, urzędnikiem Kongregacji Nauki Wiary, zajmującym się przypadkami przestępstw seksualnych duchownych (promotor sprawiedliwości, odpowiednik prokuratora generalnego).<sup>13</sup> Pytanie dziennikarza: „Ksiądz uchodzi za nieubłaganego; tymczasem Kościołowi katolickiemu zarzuca się systematycznie, że zbyt łagodnie postępuje z tzw. księżmi pedofilami. Odpowiedź prałata Scicluny: „Możliwe, że w przeszłości niektórzy biskupi – zapewne także z błędnego życzenia, by bronić instytucji – w praktyce zbyt łagodnie postępowali z tymi ogromnie smutnymi zjawiskami. Podkreślam: w praktyce, bo na płaszczyźnie zasad odrzucenie tego rodzaju przestępstw było zawsze niewzruszone i jednoznaczne.”

Nic nie jest tu jednoznaczne – w jednym zdaniu znajdujemy zestawienie określeń, z których każde służy obejściu jednoznacznego nazwania problemu: 1) *możliwe* (= nie dowiedzione?); 2) *w przeszłości* (= obecnie problemu już nie ma?); 3) *niektórzy biskupi* (= niewielu, a w żadnym razie nie wszyscy); 4) *zapewne także z błędnego życzenia, by bronić instytucji* (=chcieli dobrze, wyszło źle; a ponadto: z jakiego innego powodu

<sup>13</sup> Avvenire, 13 marca 2010. Wersja oryginalna:

[http://www.avvenire.it/Chiesa/intervista+pedofilia+scicluna\\_201003130801409170000.htm](http://www.avvenire.it/Chiesa/intervista+pedofilia+scicluna_201003130801409170000.htm);  
tekst francuski w oficjalnej witrynie internetowej Watykanu:

[http://www.vatican.va/resources/resources\\_mons-scicluna-2010\\_fr.html](http://www.vatican.va/resources/resources_mons-scicluna-2010_fr.html)

mieliby tak działać? Założeniem jest: nie ze złej woli.); 5) *w praktyce* (= teoretycznie wszystko było zawsze w porządku); 6) *zbyt łagodnie* (= tylko zbyt łagodnie?); 6) *postępowali z tymi ogromnie smutnymi zjawiskami* (tymczasem owe „ogromnie smutne zjawiska” to przestępstwa dokonywane w warunkach skrajnego nadużycia zaufania dzieci i krycie tych przestępstw).

Rzeczywisty problem polega na tym, że konkretni i liczni biskupi popełnili realne i poważne błędy, co przyznaje Benedykt XVI, pisząc w „Liście do katolików Irlandii”: „Nie można zaprzeczyć, że niektórzy z was i z waszych poprzedników nie wywiązali się, nie raz w sposób poważny, z zastosowania przewidzianych od dawna przepisów prawa kanonicznego w zakresie przestępstw wykorzystywania nieletnich. Popołniono poważne błędy w traktowaniu oskarżeń.” Jednakże diagnoza samego papieża, choć zawiera między innymi tak jednoznaczne słowa, również uruchamia wspomniane wyżej „techniki komunikacji”: zwraca uwagę przede wszystkim na uwarunkowania i przyczyny zewnętrzne, „które niejednokrotnie podminowały tradycyjne przywiązanie ludu do nauczania i wartości katolickich”. Winne są zatem procesy dokonujące się poza strukturami Kościoła i na te struktury oddziałujące, a także „niejasności” w wewnętrznej sytuacji Kościoła: „W ostatnich dziesięcioleciach **Kościół (...) musiał (...) zmierzyć się z nowymi i poważnymi wyzwaniami**, jakie postawiły przed wiarą szybkie przekształcenia i **sekularyzacja** irlandzkiego społeczeństwa. Nastąpiły bardzo **szybkie zmiany społeczne**, które **niejednokrotnie podminowały** tradycyjne przywiązanie ludu do nauczania i wartości katolickich. Bardzo często praktyka sakramentów i formy nabożeństwa, które podtrzymują wiarę i pomagają jej wzrastać, jak na przykład częsta spowiedź, codzienna modlitwa i coroczne rekolekcje zostały zarzucone. W tym okresie zaznaczyła się mocno **tendencja** – również u kapłanów i zakonników – do **przyjmowania świeckiej mentalności i sądów o rzeczywistości**, bez wystarczającego odniesienia do Ewangelii. **Program** odnowy, **przedstawiony przez Sobór Watykański II, był niekiedy błędnie interpretowany** i prawdę mówiąc, w świetle następujących wówczas głębokich zmian społecznych, **nie było łatwo** zdecydować, jaki jest najlepszy sposób jego realizowania. W szczególności panowała **tendencja, zrodzona ze słusznych intencji, ale błędna**, do unikania postępowania karnego w obliczu nieregularnych sytuacji kanonicznych. W tym właśnie ogólnym kontekście musimy starać się zrozumieć bulwersujący problem nadużyć seksualnych w stosunku do dzieci, który w nie małej mierze przyczynił się do osłabienia wiary i spadku szacunku dla Kościoła i dla jego nauczania.” (Benedykt XVI, *List do katolików w Irlandii*, podkreślenia Tomasz Polak).<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Nieoficjalne tłumaczenie polskie w witrynie internetowej Watykanu:

[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/letters/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_let\\_20100319\\_church-ireland\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_pl.html)

Jak widać, i tu mamy do czynienia z tym samym niejasnym i rozmiękcającym jednoznaczność sądów sposobem mówienia, a ponadto ze stwierdzeniami odwracającymi uwagę od rzeczywistych problemów w działaniu instytucji kościelnych i reprezentujących je osób. Zestaw odniesień, które pojawiają się w tym tekście, sam jest diagnostyczny – odzwierciedla „oficjalne samopoznanie instytucji”, ale jest to zarazem samopoznanie strategiczne: nie stoi za nim pytanie o realność społeczną, polityczną i kulturową otoczenia Kościoła, ale pragnienie takiego opisanego otoczenia, by opis ów tłumaczył „zjawiska negatywne” w samym Kościele/w działaniach jego reprezentantów. Zestaw:

- 1) **„Nowe i poważne wyzwania”** – w stosunku do dotychczasowej „chwalebnie katolickiej” historii Irlandii.
- 2) **„Sekularyzacja”** – co należy czytać jako „odkościelnienie”, a to z kolei jako demontaż wytworzonej w ramach systemu, którym jest tradycyjny katolicyzm, hierarchicznej struktury władzy.
- 3) **„Szybkie zmiany społeczne”** naruszyły „wartości tradycyjne” (zwłaszcza formy pobożności, które stanowią najbardziej bezpośredni i cielesny wyraz tożsamości katolickiej) – wniosek: zmiany społeczne, zwłaszcza szybkie, są złe/niepożądane.
- 4) **„Tendencja do przyjmowania świeckiej mentalności i sądów o rzeczywistości bez odniesienia do Ewangelii”** – inaczej mówiąc: ewangelia nie jest „świecka”, jest „nie z tego świata”; jej przyjęcie wyprowadza poza „świat” = poza realia ludzkiego życia w świecie; z punktu widzenia założeń samej ewangelii w jej źródłowej postaci w ramach „ruchu Jezusa”, czyli „dobrej nowiny dotyczącej realiów ludzkiego życia”, jest to zadziwiające – staje się jednak zrozumiałe, kiedy weźmiemy pod uwagę procesy „ureligijnienia” motywów pochodzących z „ruchu Jezusa”, które dokonywały się równoległe z tworzeniem struktur kościelnych i formowaniem się „dokumentów założycielskich” chrześcijaństwa, czyli pism nowotestamentowych.
- 5) **„Program odnowy, przedstawiony przez Sobór Watykański II, był niekiedy błędnie interpretowany”**

Dokument papieski nie może oczywiście zupełnie pominąć wewnątrzinstytucjonalnych przyczyn „zjawisk negatywnych”, których dotyczy, czyni to jednak bardzo ogólnikowo – mamy do czynienia raczej z bezradnym przywoływaniem potrzeby naprawy sytuacji niż z jej konkretnym programem: „Tylko wtedy, gdy uważnie przeanalizujemy liczne elementy, które znalazły się u źródeł obecnego kryzysu, będziemy mogli postawić jasną diagnozę odnośnie do jego przyczyn i znaleźć skuteczne lekarstwo. Wśród czynników, które się na to złożyły, możemy wymienić: niewłaściwe procedury stosowane przy określaniu, czy kandydaci do kapłaństwa i do życia zakonnego spełniają konieczne do tego warunki; niewystarczająca formacja ludzka, moralna, intelektualna i duchowa w seminariach i nowicjatch; tendencja do przychylniejszego traktowania duchowieństwa

i innych osób sprawujących władzę oraz źle pojmowana troska o dobre imię Kościoła i o to, by unikać skandali, co spowodowało niestosowanie obowiązujących kar kanonicznych i zaniedbanie odnośnie do ochrony godności każdej osoby. Należy bezzwłocznie działać, by stawić czoło tym kwestiom, które spowodowały tak tragiczne następstwa w życiu ofiar nadużyć i ich rodzin, a także pogrzyły światło Ewangelii w takim mroku, jakiego nie znały nawet wieki prześladowań.” (Tamże).

Można zapytać, jak to możliwe, że ludzie posługujący się takimi technikami manipulacji językowych – a podobne przykłady można mnożyć, czerpiąc je z prawie wszystkich obszarów wypowiedzi kościelnych dotyczących sytuacji konfliktowych lub tylko „niekomfortowych” z punktu widzenia interesów instytucji – nie widzą kompromitacji publicznej związanej z takimi wypowiedziami. Rzecz wymaga analizy zakrojonej na szeroką skalę. Za moje zadanie w tym artykule uznaję jedynie wskazanie charakteru problemu. Zrobię to z pomocą kolejnej konkretnej ilustracji tekstowej.

## **2. Ilustracja druga: analiza przypadku postępowań wobec przestępstw seksualnych duchownych**

W cytowanym już wywiadzie z prałatem Charlesem J. Scicluną pojawia się pytanie o instrukcje, które nakazują biskupom tajne przeprowadzanie postępowań procesowych w wypadku donosów o wykroczeniach seksualnych osób duchownych. Dziennikarz: „Mowa o normach, które jednak polecały tajne dochodzenia w tych sprawach ...” Scicluna odpowiada tak: „Błędny przekład tego tekstu na język angielski wywołał wrażenie, jakoby Stolica Apostolska chciała przeprowadzić owo utajnienie, aby tuszować fakty. Ale tak nie było. Tajemnica dochodzeń służyła temu, by chronić dobre imię wszystkich zainteresowanych osób, przede wszystkim dobre imię samych ofiar, a następnie także oskarżonych duchownych, którzy – jak każdy – mają prawo do domniemania niewinności, jak długo nie udowodniono czegoś przeciwnego. Kościół nie lubi spektakli prawnych. Regulacje dotyczące nadużyć seksualnych nigdy nie były rozumiane jako zakaz składania skargi wobec władz cywilnych.”

Winien jest zatem raz jeszcze nie oficjalny dokument i instancje kościelne, które go stworzyły i stosowały, ale „błędny przekład na język angielski”. Jednakże istnieje łaćski tekst oryginalny instrukcji *Crimen sollicitationis* – porównanie go z tekstem angielskim nie pozostawia wątpliwości:

1. Instrukcja *Crimen sollicitationis*, 1962, nr. 11: „Ponieważ zaś w tego rodzaju sprawach [dotyczących przestępstw seksualnych osób duchownych] należy bardziej niż zazwyczaj dbać o to, by postępowano w nich z zachowaniem najściślej tajemnicy, kiedy zostaną one już rozstrzygnięte a rozstrzygnięcia wykonane, pozostaną pod [zobowiązaniem] wiecznego milczenia (Inst. Świętego Officium, 20 lutego 1867, n. 14); wszyscy i poszczególni, którzy uczestniczyli w jakikolwiek sposób w [ich] osądzeniu lub

dowiedzieli się o tych sprawach z racji swojego urzędu, są zobowiązani do zachowania nienaruszalnego i najściślejszego sekretu, nazywanego sekretem Świętego Officium, we wszystkich [związanych z tym] rzeczach i wobec wszystkich osób, pod karą automatycznej ekskomunikacji, zapadającej bez osobnego zdeklarowania, zastrzeżonej Najwyższemu Kapłanowi, przy wyłączeniu nawet Świętej Penitencjarni. (...).”<sup>15</sup>

2. Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary – 2001 – podpisana przez kard. Ratzingera: „(...) Ilekcio biskup diecezjalny otrzyma prawdopodobne powiadomienie o przestępstwie zastrzeżonym, po dokonaniu wstępnego badania, przekaze ją Kongregacji Nauki Wiary, która poza wyjątkowymi sytuacjami przekaze biskupowi dalsze postępowanie przy zachowaniu właściwych norm; prawo apelacji przeciw wyrokowi pierwszej instancji (...) odnosi się tylko do najwyższego sądu tej Kongregacji. (...) W wypadku przestępstw z nieletnimi dziesięcioletni okres przedawnienia biegnie od dnia, w którym nieletni ukończy 18 lat. W trybunałach biskupich rozpatrujących takie sprawy urzędy sędziowskie, urząd promotora sprawiedliwości, notariusza i adwokata mogą ważnie pełnić jedynie kapłani. Po zakończeniu sprawy w trybunale biskupim całość akt należy natychmiast przekazać Kongregacji Nauki Wiary. (...) Sprawy tego rodzaju są objęte sekretem papieskim.(...)”<sup>16</sup>

3. Instrukcja „Secreta continere” (dotycząca „sekrety papieskiego”) z roku 1974, art. I: „Sekretem papieskim są objęte: (...) 3. Informacje i donosy dotyczące nauczania i publikacji złożone Kongregacji Nauki Wiary, jak również badanie powyższych dokonywane na polecenie tejże Kongregacji. 4. Donosy pozasądowe dotyczące przestępstw przeciw wierze i obyczajom, a także przestępstwa dokonane przeciw tajemnicy sakramentu pokuty, jak również proces i decyzja dotyczące tego rodzaju donosów, z zachowaniem zawsze prawa osoby, której dotyczy donos do urzędu, do wiedzy o tym donosie, jeśli by to było konieczne dla jej obrony. Ujawnienie nazwiska denuncjatora będzie dozwolone, kiedy urząd uzna, że donosiciel i ten, na kogo doniesiono, powinni stawić się razem. (...)”<sup>17</sup>

W związku z tymi dokumentami wystarczy postawić kilka prostych pytań (odnoszą się one m.in. wprost do „oficjalnego” wywiadu Charlesa J. Scicluny i do licznych podobnych wypowiedzi urzędników kościelnych):

- 1) W jaki sposób zakaz ujawniania jakichkolwiek informacji o sprawie „*we wszystkich [związanych z tym] rzeczach i wobec wszystkich osób, pod karą automatycznej*

<sup>15</sup> Tekst łaciński: <http://www.cbsnews.com/htdocs/pdf/crimenlatinfull.pdf>

Nieoficjalne tłumaczenie na język angielski w witrynie internetowej Watykanu: [http://www.vatican.va/resources/resources\\_crimen-sollicitationis-1962\\_en.html](http://www.vatican.va/resources/resources_crimen-sollicitationis-1962_en.html)  
Tu tłumaczenie własne z obu tekstów.

<sup>16</sup> Łaciński tekst oficjalny: Acta Apostolicae Sedis, vol. XCIII, str. 785-788; tu tłumaczenie własne.

<sup>17</sup> Por. przypis 12.

*ekskomuniki*”, miałyby nie być rozumiany „jako zakaz składania skargi wobec władz cywilnych”?

- 2) Dlaczego w procesach tego rodzaju mogą uczestniczyć jako urzędnicy procesowi „jedynie kapłani”?
- 3) Dlaczego można przeprowadzać postępowania na podstawie donosów, nie informując o tym osób oskarżonych (jeśli instancja sądowa uzna, że ich obrona nie jest konieczna)? Dlaczego można utajnić dane donosiciela? (por. Drewermann 2002, str. 186).
- 4) Dlaczego utajnienie całości informacji o procesie prawomocnie zakończonym wyrokiem „winien” miałyby być potrzebne dla ochrony praw oskarżonych?
- 5) Dlaczego całość akt procesowych „należy natychmiast przekazać Kongregacji Nauki Wiary”?

Pytania takie można mnożyć. Odpowiedź wydaje się jasna: przedmiotem „instrukcji o tajności” w istocie nie jest ochrona praw pokrzywdzonych ani ochrona praw oskarżonych, („jak długo trwa proces i nie udowodniono winy”). Przedmiotem ochrony jest tu sam **system religijny w swojej koniecznie pozytywnej tożsamości**: to on nie ma zostać napiętnowany przez ujawnione czyny swoich oficjalnych reprezentantów – *ergo*: nie należy czynów tych ujawniać. Sądzę, że taki właśnie przykład daje czytelny wgląd w jakość działania „systemu ochrony systemu” – powtórzę: nie tylko w tym konkretnym przypadku.

#### IV. Usytuowanie duchownych – „działanie w roli”

Drugie istotne pytanie, które stawiam sobie w tym artykule, dotyczy funkcjonariuszy systemu, którzy są zdolni i gotowi postępować tak, jak to wyżej opisałem. Żaden system, żadna „maszyna społeczna” nie jest w stanie działać bez aktywnego udziału i energii ludzi, którzy ją współtworzą. Działanie systemu opartego na jawnych sprzecznościach (jawnych przynajmniej dla jego obserwatorów zewnętrznych) wymaga zatem takiego ustanowienia świadomości i sposobu uczestnictwa w nim jego funkcjonariuszy, by oni sami owych sprzeczności albo nie widzieli, albo raczej byli w stanie operować/skutecznie chronić system mimo nich.<sup>18</sup> To ostatnie w przypadku duchownych

<sup>18</sup> Wygląda na to, że do aktualnej sytuacji wysokich funkcjonariuszy Kościoła rzymskokatolickiego w tym zakresie stosują się następujące uwagi Sławoj Żizka: „Najbardziej podstawową definicją ideologii jest zapewne dobrze znane zdanie z «Kapitału» Marksa: (...) „Robią to, ale o tym nie wiedzą”. (...) W bardziej wyrafinowanej wersji krytyki ideologii – reprezentowanej na przykład przez szkołę frankfurcką – problem nie polega na tym, by widzieć rzeczy (to znaczy rzeczywistość społeczną) takimi, jakie „są naprawdę”, by odrzucić zniekształcający spektakl ideologii. Problem polega na tym, aby zdać sobie sprawę z tego, że rzeczywistość nie może reprodukcować siebie bez tzw. mistyfikacji ideologicznej. Maską nie skrywa po prostu rzeczywistego stanu

rzymskokatolickich (ale także funkcjonariuszy innych systemów wymagających podobnej ochrony) w istotnym stopniu dokonuje się przez ustawienie ich osobowości tak, by byli w stanie działać „w roli”, która nadaje sens i równocześnie ubezpiecza ich działania.

To właśnie wspomniana na wstępie praca Eugena Drewermanna<sup>19</sup> udostępnia klucz do zrozumienia ogromnej przewagi wymiaru religijnie-społecznego nad religijnie-osobistym w życiu duchownych katolickich i związanych z tym stłumień, wyparć i perwersji – ponieważ dostarcza klucza do zrozumienia, po pierwsze psychogenetycznych warunkowań ich drogi życiowej, w szczególności wyboru kapłaństwa, a następnie zgody na to, by życie (kapłańskie i publiczne) było prawie w całości właśnie „życiem w roli” wyznaczonej nie przez własny wybór, ale przez strukturę, która zostaje wybrana jako oparcie i ubezpieczenie własnego życia. Drewermann pokazał, skąd taki wybór się bierze i jaka jest funkcja „życia w roli” – a więc życia objętego „niespecyficzną spoistością z drugiej ręki” w życiu narratorów/w ich obrazie samych siebie.

Drewermann omawia następujące elementy tak ustanowionej sytuacji:

- 1) **Zasadę dyspozycyjności**, oznaczającą przeniesienie decyzji na strukturę poza sobą, której zasadność już nie jest kwestionowana (Drewermann 2002, str. 174-176). Strukturą tą może być odniesienie do boga przeżywanego jako niekwestionowane nadja. Mocą wpisania w instytucjonalną religijność Kościoła strukturą taką staje się jednak również „władza duchowna” – w ideologicznym przygotowaniu do kapłaństwa akcentuje się dlatego podstawienie: „głos biskupa = głos boga” do takiego stopnia, że nawet w wypadku silnego konfliktu ideowego/etycznego/publicznego/osobistego działa lęk przed naruszeniem tej zasady. To jednak nie tylko wpisanie się w strukturę – pojawia się tu coś więcej – wygaszenie własnych przeżyć na rzecz decyzji, która przychodzi „z góry”. Także tam, gdzie spodziewalibyśmy się największej religijnej intymności – w momencie przyjmowania święceń – działa przede wszystkim ten właśnie przychodzący z góry wybór.

---

rzeczy; ideologiczne zniekształcenie jest wpisane w samą jej istotę. (...) Peter Sloterdijk formułuje tezę, że dominującym sposobem funkcjonowania ideologii jest cynizm, co sprawia, że niemożliwe czy, mówiąc ściślej, beżużyteczne – jest zastosowanie wobec niej metody klasycznej krytyki ideologii. Podmiot cyniczny jest całkowicie świadom dystansu między ideologiczną maską a rzeczywistością społeczną, a mimo to nadal opowiada się za maską. Formuła zaproponowana przez Sloterdijka brzmiałaby wówczas w ten sposób: „Bardzo dobrze wiedzą, co robią, a mimo to nadal to robią”. Rozum cyniczny nie jest już naiwny, ale stanowi paradoks oświeconej fałszywej świadomości: zna dobrze kłamstwo tkwiące w ideologii, jest świadom partykularnych interesów kryjących się za ideologicznym uniwersalizmem, a mimo to się ich nie wyrzeka. (...)” (Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, Wrocław 2001, str. 45 nn.).

<sup>19</sup> W tej części artykułu korzystam z fragmentów referatu Beaty Anny Polak „O roli braku w kształtowaniu sylwetki osoby duchownej”, wygłoszonego w ramach seminarium prof. Marii Janion, 25 marca 2010.

- 2) **Połączenie „rozpieszczenia i nadzoru”** – jak to nazywa Drewermann – czyli równoczesnej akceptacji przywilejów duchownego i odpersonalizowania siebie jako korzystającego z tych przywilejów (tamże, str. 176-181). Można je odnaleźć również w wiedzy o strukturze seminaryjnej – jest ona dobrze znana i dostępna za pośrednictwem licznych opracowań dotyczących historii, regulaminów i działania seminariów. Na tej podstawie można stwierdzić, że przytaczany przez Drewermanna wgląd w „instytucjonalne rozpieszczanie” kandydatów do kapłaństwa i zarazem w zinstytucjonalizowane zasady „infantylnego nadzoru” nad nimi. Klerycy mają zapewnioną tak daleko posuniętą obsługę, że nie muszą się troszczyć o swoje sprawy codziennociowe, co przedłuża i konserwuje stan dziecinnej niedojrzałości – podobny jak w wypadku mężczyzn mieszkających długo przy matkach i niewchodzących w związki wymagające samodzielnej i wspólnej z partnerką/ partnerem odpowiedzialności (przykłady tego zjawiska są szczególnie licznie opisywane w nadal silnie matriarchalnym współczesnym społeczeństwie włoskim; i zapewne stosunkowo łatwo można wskazać w tym wypadku na bardzo podobne podłoże psychogenetyczne, jak w wypadku wielu kandydatów do kapłaństwa). Równocześnie struktura seminaryjna wyznacza dorosłym ludziom, także takim, którzy zdobyli już doświadczenia samodzielnego życia, czasem nawet skrajne i tragiczne – jak w wypadku byłych żołnierzy z tragicznie realnymi przeżyciami – ramy, w których przejmuje nad nimi kontrolę i opiekę. (Można się tu powołać na to, co Józef Tischner mówił o swoim powojennym pobycie w seminarium i o swoich kolegach – w tym ludziach z partyzantki „Ognia” – i o kontraście między ich doświadczeniem a zastarzałą i infantylną postacią życia seminaryjnego.) Przejście przez taką „szkołę” musi mieć realne konsekwencje – ich charakter jest prawdopodobnie uzależniony od „stanu psychogenetycznego” poszczególnych kandydatów: jedni się podporządkują bez walki, inni tworzą „podziemie własnego kompensacyjnego świata”, jeszcze inni przejmą realną władzę nad życiem własnym i innych, słabszych od siebie i będą z tej władzy bez skrępowania korzystali.
- 3) **Ambiwalencja wobec zwierzchników** – opartą na braku czytelnych reguł ich działania wobec podwładnych i wynikającej stąd niepewności podwładnych – lub raczej na tym, że posłuszeństwo/podporządkowanie kościelne rozumiane zgodnie z „zasadą dyspozycyjności” nie dopuszcza sytuacji konfliktu wywołanego przez uczciwą postawę podwładnego – jeśli podwładny wywołuje konflikt, to nie może być „uczciwy” w sensie spełnienia wymagań systemu.
- 4) **Tragizm dwoistego powiązania** – centralny problem wskazywany przez Drewermanna. Punktem wyjścia są tu korzyści wynikające z „ucieczki w rolę jako namiastki stosunków naprawdę osobistych”. Drewermann uznaje powszechność tego zjawiska i rozumie oczywiście korzyści, jakie ono daje w relacjach społecznych wszędzie tam,

gdzie ludzie próbują wyłączyć osobiste zaangażowanie lub nie dopuścić do jego włączenia. W stosunku do duchownych obserwuje jednakże przekraczające wszelkie miary natężenie tego zjawiska – „tak, iż okazuje się raz po raz wątpliwe, z kim właściwie ma się do czynienia, kiedy się zetknęło z duchownym” (tamże, str. 189). Drewermann mówi w związku z tym o dwuznaczności bycia duchownym wywoływanej przez „obowiązek profesjonalnej życzliwości” dla spotykanych osób. Niezdolność do spełniania tego obowiązku na oczekiwaną skalę prowadzi do „profesjonalnego zobojętnienia na wszystkie rzeczywiste ludzkie kontakty” (tamże, str. 190). Wymaganie jest przeciwne: księdzu z racji jego usytuowania religijnego (jako symbolicznej reprezentacji boskiego ojcostwa) nie wolno kryć się za profesjonalizmem. Wynikiem jest udawanie i odgrywanie osobistego ciepła bez rzeczywistego zaangażowania. Drewermann interpretuje to jako podstawowy i nieusuwalny zawód związany z fałszywym określeniem roli duchownego: „W rezultacie wszystko sprowadzałoby się do tego, aby ksiądz we własnej osobie mógł rzeczywiście wypełniać olbrzymi format swej roli, tzn. musiałby przede wszystkim być świadom emocjonalnych znaczeń swego urzędu i dostatecznie dojrzały jako człowiek, aby potrafił obchodzić się z tym w sposób zbawienny; ale właśnie to nie zachodzi; wręcz na odwrót. Doskonała identyfikacja z rolą profesjonalną, jakiej wymaga się od duchownych Kościoła katolickiego, prowadzi psychologicznie nie do rozwoju, tylko do systematycznego tłumienia i zaniku osobowości, toteż zwłaszcza ci spośród księży, którzy naprawdę poważnie traktują swój status duchownego, popadają w skrajne niebezpieczeństwo, że będą przez optymalne wyobrażenie swego urzędu raz po raz wzbudzać w ludziach osobiste oczekiwania, którym ich własna osoba często może tylko sprawić okrutny zawód: tragedia dla wszystkich zainteresowanych.” (tamże, str. 192). Sprzeczność, na którą tu natrafiamy, jest wprowadzona przez samą rolę – i zaakceptowana przez quasi-osobistą zgodę na wypełnianie takiej roli. Kim jednak naprawdę dla samych siebie i dla innych są duchowni – nie wiemy. Drewermann komentuje to tak: „Nic nie świadczy dobitniej o nieludzkości systemu niż to, że ludzie od niego popadają w szaleństwo, bo nie mogą przedstawicielom tego systemu dwuznaczności zadać pytania: jakie są ich prawdziwe uczucia?” (tamże, str. 196).

- 5) **„Lęk przed związaniem się” i samotność** – „Chroniczny brak własnych uczuć, albo ściślej powiedziawszy: brak zezwolenia na to, aby pod tłumiącą przykrywką przepisów, nakazujących odgrywanie roli, uzewnętrznic prawdziwe uczucia, prowadzi (...) raz po raz nie tylko do wzajemnych frustracji i patogennych zaburzeń w dziedzinie kontaktowania się, lecz utrzymuje całą egzystencję duchownego w charakterystycznym dystansie ucieczki od zagrażającego niebezpieczeństwa „zbyt intensywnych” przeżyć emocjonalnych. Jeżeli się dokładnie przyjrzeć, okazuje się co prawda, że nie z roli zawodowej pochodzi się dławienie osobistych uczuć, tylko na

odwrot: że przede wszystkim niepewność ontologiczna wobec własnej subiektywności zmusza do stabilizacji własnego ja w sztywność i drętwość roli duchownego.” (tamże).

Wydaje się, że tę uwagę Drewermanna można potraktować jako scalający klucz do wielu „postaci kapłańskich” i tym samym do zrozumienia działań, które opisałem w pierwszej części tego artykułu, w szczególności ich działań religijno-publicznych: siła, z jaką są skłonni przeprowadzać swoje polityczne kalkulacje i zwalczać każdy ewentualny opór, także siła uników stosowanych tam, gdzie spotykają się z siłą równą lub większą od własnej, pokazuje, co stało się prawdziwym motorem ich życia: rola – opisana jako rola „duchownych przywódców”, którzy mają rację, bo są duchownymi przywódcami.

To modeluje odpowiednio ich tożsamość i nakazuje im działać tak, jak to obserwujemy na przykład w przypadku ujawnionych skandali pedofilskich z udziałem duchownych. Niedojrzała w wielu wymiarach, także psychoseksualnym, tożsamość powoduje, że życie seksualne, skojarzone z wymiarami władzy instytucji nad cudzymi profilami tożsamościowymi, pozwala traktować ludzi (tu: dzieci) jako obiekty zastępcze, które – jako podległe im – autorytetem teoretycznym i praktycznym (to rozróżnienie ufundowane na sprzecznościach akceptowanych w strukturach systemowych również wymaga dalszej analizy) nie są podmiotami samodzielnymi, jako i sami „funkcjonariusze” nie są nimi wobec własnej instytucji. Jeżeli nawet dokonuje się wedle nich jakieś odstępstwo od prawa moralnego, to jego ranga jest umniejszona przez umiejscowienie (wobec instytucji) osób, których ono dotyka. Odstępstwo, jako skutek niemożności spełnienia ideału, tłumaczone w wymiarze kompensacji (zastępczy wymiar relacji osobistych), nie może zadziałać jako katalizator rzeczywistego uświadomienia sobie konfliktu (wewnętrznego i zewnętrznego, czyli z instytucją).

Owo umocowanie „pomiędzy” – wspomniana przez Drewermanna ambiwalencja usytuowania „w roli” podwładnego uniemożliwia rozstrzygnięcie tego konfliktu, a zatem stoi na straży „obowiązującego” w strukturze systemu *status quo*, jakim jest trwanie przy prymacie idealistycznego i pozytywnego – zatem „nie do krytyki” – powołania instytucji. Poza zwyczajnym interesem korporacyjnym, to jeden z kluczy do rozumienia zawikłanych motywów działania obrońców instytucji, którzy czują się zmuszeni kierować atak na wszelkie „poza” – czyli odpowiedzialność za dysfunkcje własnej instytucji cedać na czynniki zewnętrzne – jak to czyni np. Benedykt XVI w cytowanym wyżej „Liście”. Osoba duchownego, jako należąca do instytucji, nie podlega takiej samej krytyce jak owe zjawiska zewnątrzinstytucjonalne, nawet kiedy zyskują one dla instytucji „realność wewnętrzną” w postaci działania konkretnego duchownego jako sprawcy molestowań, jako kryjącego podobne zachowania u innych, czy wreszcie jako kreującego obraz instytucji w swej istocie wolnej od „zła”.

### Wstępne podsumowanie

Jak widać, problematyka fantazmatyzacji systemowej w odniesieniu do systemów religijnych czy okołoreligijnych jest złożona i wymaga wielostronnego namysłu, a także poszerzonych badań interdyscyplinarnych. Po pierwsze, ma głębokie korzenie w strukturach biologiczno-psychicznych człowieka, odnoszących się do podstawowych doświadczeń egzystencjalnych, zarówno tych indywidualnych (pojedynczy człowiek też jest systemem), jak i zbiorowych – w tym i w potrzebie obrazowania świata, której człowiek, jako istota świadoma i tetyczna podlega w szczególności. Po drugie, koreluje z różnymi poziomami ekonomiczności, efektywności i wreszcie – z poziomem władzy, który to poziom wydaje się być prymarnym. Po trzecie, podlega mechanizmom strukturyzacji systemu, które to mechanizmy nie są jeszcze dostatecznie opisane pod kątem wiodącej roli: systemu lub/i człowieka oraz wynaturzeń, którym systemy podlegają. Biorąc to wszystko pod uwagę, trzeba uznać, że potrzebna jest przede wszystkim refleksja dotycząca pedagogiki udziału w systemach i pedagogiki fantazmatu, bez której – jak się wydaje – nie obędzie się dojrzały, tj. świadomy udział w kulturze, a takim jest – a przynajmniej powinien być – także udział religijny. Wydaje się, że pewna część pracy społecznej (także systemowej) w tym zakresie odbyła się/odbywa się obecnie w paradygmacie demokratycznym, i że dopiero światło owego paradygmatu umożliwiło m.in. ujawnienie kontrowersji związanych z systemami religijnymi, które przed taką pracą wciąż się bronią, wypaczając prymarną potrzebę duchowości ludzkiej w kierunku instytucjonalnego zniewolenia.

Próba, którą podjąłem w tym artykule, może stanowić jedynie zwrócenie uwagi na splot niepodjętych nadal w dostatecznym stopniu kwestii związanych z publiczną obecnością instytucji religijnych, w szczególności Kościoła katolickiego.

### Literatura

- Assmann Jan, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard 1998.
- Assmann Jan, *The Price of Monotheism*, Stanford 2008.
- Drewermann Eugen, *Kler. Psychogram ideału*, Gdynia 2002.
- Kilpatrick William K., *Psychologiczne uwiedzenie. Czy psychologia zastąpi religię*, Poznań 2002.
- Luhmann Niklas, *Funkcja religii*, Kraków 2007, pierwsze wydanie niemieckie 1982.
- Marquard Odo, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, W: tenże, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, str. 91-116.
- Polak Beata Anna, *O roli braku w kształtowaniu sylwetki osoby duchowej*, referat wygłoszony w ramach seminarium prof. Marii Janion, 25 marca 2010.
- Polak Tomasz, *Świadomościowa i instytucjonalna konstytucja chrześcijaństwa. Pytanie o strukturę fantazmatyczne*, „Nauka” 3/2009, str. 37-55.
- Reese Thomas J., *Watykan od wewnątrz*, Warszawa 1999.
- Rorty Richard, Vattimo Gianni, *Przyszłość religii*, redakcja Santiago Zabala, Kraków 2010.

- Skąpska Grażyna, *Niklasa Luhmanna socjologia religii jako element ogólnej teorii systemu społecznego*, [W:] Luhmann Niklas, *Funkcja religii*, Kraków 2007, str. I-XI.
- Söding Thomas (wyd.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Freiburg i.B. 2003, str. 176-213.
- Žižek Sławoj, *Wzniosły obiekt ideologii*, Wrocław 2001.

### **Dark sides of religious systems**

When Niklas Luhmann wrote on religious systems as particular cases of universal systems he evaluated them positively. We were not aware that it would be necessary to complement his theory with research into the dark side of these systems – particularly in relation to well-known “negative” psycho-social experiments such as the Stanford Prison Experiment by Philip Zimbardo or the experiments by Ash, Milgram and others. Till now the results of such analyses have not been sufficiently publicized. Perhaps this is because religious systems are under the unofficial protection of public opinion. This article deals with two questions concerning the “negative system” of the Roman Catholic Church’s structure. First, taking the example of the confidentiality principles in canon law concerning “crimes against faith and customs,” the author discusses the principle of “systematic defense of a system” and, related to it, the abuse of generally-accepted rules and rights in democratic societies concerning crime prevention and protection/compensation for victims. Second, using the analysis of Eugen Drewemann, the author reveals the structures that make the education of clergy possible. This educational process allows, for example, the application of the above-mentioned mechanism of secrecy and subordination to principles defending the church’s structures and institutions. This kind of arrangement is responsible for the profile of “spiritual leaders”, who are right because they are spiritual leaders.

**Key words:** church, religious systems, religious language, manipulation, clergy, sexual abuse

