

## CHRZEŚCIJAŃSTWO I LAICKOŚĆ W DZIEDZICTWIE EUROPEJSKIM

Czy warto jeszcze wspominać o odwiecznej walce chrześcijaństwa z duchem laickim? Dwa wieki dzielą nas od Rewolucji z 1789 roku, kiedy to owa walka nabrała rozmachu, przynajmniej jeśli chodzi o jej współczesną wersję. Spór ten mógł oczywiście przez długi okres wydawać się zasadniczym w europejskiej kulturze, przybierając różne formy: sporu między rozumem i wiarą, tradycją i liberalizmem... katechetą i nauczycielem. Niemniej obecnie wydaje się on w dużej mierze czymś przestarzałym, zwłaszcza we Francji, gdzie w kwestii szkolnej osiągnął on niewątpliwie stadium paroksyzmu, co nadaje mu tym samym wartość pierwowzoru.

Czyż jednym z najważniejszych wydarzeń naszych czasów nie jest w istocie fakt, iż mimo ostrych rywalizacji, które często ich sobie przeciwstawiały, duch chrześcijański i duch laicki znajdowały się prawie zawsze po jednej stronie barykady podczas wielkich batalii stulecia, zwłaszcza przeciwko totalitaryzmowi?

Zastanówmy się nad podstawowymi przyczynami tej zbieżności, które mają charakter nie tylko historyczny, ale także filozoficzny, i które, aby zachować swą wartość, nie mogą abstrahować od równie istotnych przyczyn odwiecznej rozbieżności pomiędzy tymi dwoma nurtami myśli. Ponad zbyt prostymi pojednaniami liberalizmu chrześcijańskiego lub liberalnego chrześcijaństwa, trzeba w istocie dostrzegać — aby osiągnąć sedna sprawy, a zwłaszcza sedna korzeni naszej cywilizacji — jak sprzeczność pomiędzy chrześcijaństwem i mentalnością laicką zapisała się nieodwołalnie w samym sercu obydwu systemów wartości, a tym samym, jak określa ona historyczną ambiwalencję ich wzajemnych stosunków.

### 1. Zbieżności

Jeśli chrześcijanie i „laicy” musieli wielokrotnie w ciągu tego stulecia walczyć ramię w ramię, np. we francuskim Ruchu Oporu lub w ruchu „Solidarność” w Polsce, działo się tak dlatego, że dostrzegali oni w narodowo-socjalistycznym lub marksistowskim totalitaryzmie zagrożenie dla wspólnie uznawanych przez siebie wartości. Judaizm, przez długi czas wykluczany przez Kościoły

chrześcijańskie i w swych korzeniach obcy nowoczesnemu liberalizmowi, stał się, w wyjątkowo tragicznych warunkach, stroną w tej samej walce. W nowszych czasach, nowe rodzaje fanatyzmu — tym razem archaizujące, których najbardziej spektakularne wcielenie stanowi islamski integryzm, ale wśród których znajdują się także niektóre sekty przeżywające rozkwit w społeczeństwach industrialnych — jawią się z kolei jako wspólne zagrożenie dla wartości zarówno liberalnych jak i chrześcijańskich.

### *Obszar chrześcijański i obszar laicki*

Ta solidarność nie powinna nikogo dziwić, biorąc pod uwagę fakt, że chrześcijaństwo i mentalność laicka zajmują niemal ten sam obszar kulturowy: w istocie, postawa laicka rozwinęła się prawie wyłącznie (w swej współczesnej postaci i mimo swego często niereligijnego charakteru) w obszarze judeo-chrześcijańskim. Natomiast poza tym obszarem, czy to w łonie kultur tradycyjnych, w islamie<sup>1</sup> czy też w marksizmie, samo pojęcie laickości nie ma żadnego sensu i nie jest zresztą wcale postrzegane w zbiorowej mentalności. W dwóch pierwszych przypadkach, religijna wizja świata zajmuje cały obszar państwowości; za to w ostatnim została ona z niego usunięta, ale za cenę zniewolenia myśli, którą zawładnęła całkowicie ideologia Państwa. Istnieją oczywiście, poza światem chrześcijańskim, nowoczesne państwa, takie jak Indie, które, głównie z pobudek politycznych (aby przewyciężyć przeciwieństwa występujące pomiędzy tworzącymi je wspólnotami religijnymi) powołują się na laickość; ale czy mentalność laicka przeniknęła tam rzeczywiście do obyczajowości?

Znaczący jest fakt, że w łonie Europy właśnie kraje katolickie, zwłaszcza Francja, osiągnęły za cenę powszechnie znanych, ostrych napięć, najwcześniejszą i najbardziej zaawansowaną emancypację władzy świeckiej, zwłaszcza w postaci rozdziału Kościołów i Państwa. Natomiast kraje Reformy, niewątpliwie z tego powodu, że protestantyzm przyznał już wcześniej, w łonie samej instytucji religijnej, miejsce dla artykułowania potrzeb laickich, rzadko rozdzielały w tym samym stopniu Kościół od władzy państwowej. Dzięki temu konflikty pomiędzy chrześcijaństwem i mentalnością laicką uległy przytłumieniu.

Prawosławie z kolei, które od czasów cesarstwa bizantyjskiego bardziej niż Kościół łaciński uznało podporządkowanie władzy religijnej władzom państwowym, okazało się bardziej podatne na napór islamski czy wpływy totalitaryzmu.

<sup>1</sup> Znamienna jest tu niepewność co do kontynuatorów reform Ataturka.

Dlatego przyjmiemy tutaj punkt widzenia Kościoła katolickiego, pod wieloma względami najbardziej znaczący, zwłaszcza w jego francuskim kontekście. Tym niemniej, nie będziemy się wzbraniać również przed rozpatrzeniem innych wyznań lub Kościołów chrześcijańskich jako całości, gdy ich problemy będą zbieżne, co zdarza się często. Zresztą, ogólnie rzecz biorąc, obszar laicki utrzymuje swą najistotniejszą korelację właśnie z całym obszarem chrześcijańskim.

### *Substrat indoeuropejski*

Substrat indoeuropejski, wspólny wielu krajom o kulturze chrześcijańskiej, nie może być jedynym wytłumaczeniem takiej współzależności: przypadek krajów takich jak: Meksyk, Filipiny lub Zair, obcych światu indoeuropejskiemu, które poznały również, pod różnymi postaciami, spór o laickość, dowodzi w istocie, że sprawa ma się inaczej. Jeśli jest prawdą, że model trójfunkcyjny, którego istnienie Georges Dumézil stwierdził w większości społeczeństw indoeuropejskich (ksiądz, wojownik i chłop), zawiera w sobie potencjalne rozróżnienie sfery religijnej i sfery laickiej, to należy jeszcze uściślić, iż chodzi tu o rozróżnienie funkcji, nie zaś władz<sup>2</sup>. Warto też odnotować, że świat grecko-laciński, chociaż jest on również indoeuropejski, będący w wybitnym stopniu także źródłem kultury współczesnej Europy, praktycznie rzecz biorąc nie znał nawet rozróżnienia pomiędzy tym, co sakralne, i tym, co świeckie. Rozróżnienie to pojawiło się dopiero wraz z chrześcijaństwem.

### *Duchowieństwo a Cesarstwo*

Spór pomiędzy duchowieństwem i Cesarstwem, spór o prawa Boga i prawa Cezara, jawi się w istocie od początku jako główny fakt historii chrześcijańskiej. Spór ten nie utożsamia się oczywiście ze współczesną debatą pomiędzy religią i mentalnością laicką, ale — jak uważamy — jest on tym niemniej jej podstawą. Nie sposób Fryderyka II czy Filipa Pięknego uznać za liberałów czy „laików” we współczesnym tego słowa znaczeniu. Trudno by było jednak wyobrazić sobie dzisiejsze państwo liberalne, gdyby władza państwowa została za ich czasów całkowicie wchłonięta przez władzę kościelną: oddzielenie nakazu moralnego lub religijnego od przymusu prawnego nie gwarantuje samo w sobie wolności sumienia, jest jednak jej warunkiem wstępnym.

<sup>2</sup> Georges Dumézil, *Les Indo-européens*, Paris 1958.

*Trzy władze*

Idea podziału władzy doczesnej na trzy rodzaje: ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, który to podział jest niezbędną gwarancją swobód indywidualnych, pojawiła się późno w europejskiej historii. Jednakże idea ta nie miałaby najmniejszego sensu, gdyby przedtem władza doczesna nie została uwolniona jednocześnie od wpływu i od prestiżu władzy duchowej. Słynne rozróżnienie Monteskiusza nałożyło się na starsze, właściwe cywilizacji chrześcijańskiej oddzielenie duchowieństwa od Cesarstwa: nie wypływa ono z niego w sposób konieczny, jednakże je zakłada. Idea równowagi władz, a tym samym możliwości odwoływania się obywatela do tej czy innej instancji, idea, która leży u podstaw rozdziału trzech rodzajów władzy, jest również osią chrześcijańskiej koncepcji państwa.

Zważywszy, że stosunek władzy duchowej do władzy doczesnej rządzi w szerokiej mierze stosunkiem państwa do jednostki, siedemnaście wieków chrześcijaństwa nie wydaje się zbyt długim okresem jako czas poświęcony na propedeutykę współczesnego liberalizmu.

*Świeccy, laicy i liberałowie*

Ze względów metodologicznych jest rzeczą niezbędną rozróżnienie, mimo wspólnego rodowodu, pomiędzy:

— niezależną władzą świecką, w odróżnieniu od władzy kościelnej, w świecie chrześcijańskim mającą tę samą co ona naturę;  
— państwem liberalnym czyli laickim, zrodzonym z filozofii Oświecenia, które stara się respektować religijną wolność swych obywateli z tego samego tytułu, co inne podstawowe wolności obywatelskie;

— laicyzmem, który jest początkowo tylko jedną z postaci liberalizmu, ale który, aby udoskonalić wolność religijną, żąda państwa oraz nauczania bez żadnego odniesienia do religii, i który z tego powodu żywo się przeciwstawia, zwłaszcza we Francji, Kościołowi katolickiemu.

Dokonując tych podziałów, nie należy jednakże zapominać, że liberalizm i laicyzm nie zawsze są rozdzielone. Zwłaszcza Kościół katolicki mylił je często, rzucając na nie jedną wspólną klątwę. W każdym razie należy pamiętać, że liberalizm i laicyzm pozostają w ścisłej współzależności z obszarem chrześcijaństwa.

To, że ta współzależność, jednocześnie geograficzna i historyczna, nie jest jedynie przypadkowa, lecz ma swe korzenie w zasadach jednego i drugiego nurtu myślowego, może być wy-

kazane zarówno z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej, jak i z punktu widzenia filozofii laickiej. Najważniejszą rzeczą jest fakt, że chociaż nie zgadzają się one co do dokładnych granic swych własnych stref zasięgu, obydwa te systemy myślenia pozostawiają miejsce jeden dla drugiego.

### *Kapłan a Król*

Rozpatrzmy to najpierw z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej, punktu widzenia pierwszego, historycznie rzecz biorąc, i niewątpliwie najmniej oczywistego, uwzględniając absolutny charakter, jaki musi mieć fakt religijny.

W istocie, istnieje w chrześcijaństwie teologia laickości, a zarazem wolności osoby, a samo rozróżnienie pomiędzy tym, co duchowe, a tym, co doczesne, ma wybitne teologiczne korzenie.

W chrześcijańskiej historii zbawienia jedynie Chrystus jest jednocześnie Kapłanem i Królem, Melchizedechem i Dawidem. Ani przed Nim — w Starym Przymierzu, ani po Nim — w Nowym Przymierzu, żadna instancja nie była upoważniona do przybrania, tak jak On, pełni „królewskiego kapłaństwa”. A ponieważ pełni ta przysługuje tylko Jemu, poza Nim funkcje te muszą być podzielone.

Jeśli muszą takimi pozostać, dzieje się tak dlatego, że „Królestwo Boże nie jest z tego świata”. Historia Chrystusa jest w pewnym sensie historią doczesnej klęski. Nawet jeśli w perspektywie chrześcijańskiej doczesność żyje w oczekiwaniu na „całkowite przywrócenie wszechrzeczy”, przywrócenie to jest natury eschatologicznej: na tym łez padole państwo idealne nie istnieje, a tym samym suwerenność ulega rozbiciu.

Stąd też, ponieważ połączenie dwóch powołań, duchowego i doczesnego, jest właściwe jedynie Synowi Bożemu, ktokolwiek inny, kto chciałby połączyć w swej osobie obydwie władze, będzie z góry podejrzany o świętokradczą uzurpację, o idolatrię. A czyż totalitaryzm nie jest przede wszystkim systemem bałwochwalczym, pragnącym uzurpować sobie prawa Boga?

Oczywiście, interferencje pomiędzy dwiema władzami są obecne zarówno w historii żydowskiej jak i w historii chrześcijańskiej. Papieże przez długi okres sprawowali władzę doczesną nad częścią Włoch. Wiadomo również, że cesarzowie Niemiec w czasach „Świętego Imperium rzymsko-germańskiego” byli wyświęceni na diakonów... Symbolika kapłańska jest również obecna w rytuale koronacji monarchów. Ale to pomieszanie funkcji ma charakter albo umiejscowiony — Państwo Kościelne — albo

częściowy; nigdy zaś istotny. Z punktu widzenia chrześcijańskiej teologii, aż do wypełnienia się wieków będą kapłani i będą królowie, to znaczy władza duchowa i władza doczesna, ale funkcje te nigdy nie będą mogły być połączone.

To teologiczne rozróżnienie jest wspólną cechą wielkich tradycji chrześcijańskich oraz judaizmu. Nawet jeśli oblicze żydowskiego mesjasza pozostaje mgliste, żydowska religia, począwszy od Przymierza na Synaju, rozdziela funkcje kapłańskie od doczesnych.

### *Łaska<sup>1</sup> związana ze stanem*

Teologia Kapłana i Króla uzupełniona jest w tradycji katolickiej bardziej technicznymi rozważaniami dotyczącymi łaski właściwej każdemu stanowi: każdemu szczególnemu powołaniu, religijnemu lub świeckiemu, odpowiada w granicach tego powołania jakaś łaska (lub „dar Ducha Świętego”) pozwalająca temu, kto ją otrzymuje, jeśli się jej podda, postępować właściwie w sytuacji, w której się znajduje; jej pozbawienie oddali go natychmiast od ścieżek Mądrości. I tak duchowny, który wychodzi poza swój stan i wkracza w sferę świeckości, traci korzyści płynące z tej łaski i wystawia się na niebezpieczeństwo błędzenia: już sam fakt, że wykracza poza swoje kompetencje, jest zresztą sygnałem, że zabrakło mu Mądrości... Dla zachowania równowagi należy zasygnalizować, iż z kolei świecki, bez względu na swe stanowisko, otrzymuje najpierw łaskę dla rozumnego wypełnienia swych powinności, i żadnych innych.

### *Zasada pomocniczości*

Równie tradycyjna zasada pomocniczości zawiera także w sobie filozofię laickości: nie jest rzeczą odpowiednią, by wyższa instancja zastępowała niższą w dziedzinie właściwej tej ostatniej, gdy jest ona wystarczająca. Kapłan, który w tradycji chrześcijańskiej zajmuje wyższą pozycję i reprezentuje wyższą władzę, złamałby tę zasadę, gdyby interweniował w sprawy właściwe świeckim, z wyjątkiem szczególnych przypadków, których licznych przykładów dostarczyły niespokojne czasy Średniowiecza, gdy obowiązkiem władzy religijnej — z braku innej i tylko tymczasowo — było zastępowanie władzy świeckiej. Ale ta klauzula — w pewnym sensie orzecznictwo „urzędnika *de facto*” jest — wyjątkiem: regułą jest rozdzielenie funkcji.

## Na obraz Boga

Podstawę teologiczną posiada nie tylko podział na to, co duchowe, i na to, co doczesne, ale także ich wzajemny stosunek. Pierwszeństwo władzy duchowej, o którym była mowa, nie oznacza, iż ma ona prawo wchłonąć to, co doczesne. Wprost przeciwnie. W pewnym sensie odzwierciedla ono prymat Boga nad stworzeniem. Centralną tajemnicą chrześcijańskiego dogmatu jest przeciwieństwo paradoksalna teza o stworzeniu niezależnych istot przez wszechmogącego Boga, co pozostaje niezrozumiałym w płaszczyźnie czysto filozoficznej: albo rzeczywiście, jak to jasno sformułował Jean-Paul Sartre na poparcie swego ateizmu, Bóg jest wszechmocny, a wówczas stworzenie nie jest już prawdziwie wolne, albo też stworzenie jest prawdziwie wolne, a wówczas Bóg nie jest prawdziwie wszechmocny. Tajemnica chrześcijaństwa polega na uwierzeniu, wbrew rozumowi, jednocześnie w jedno i drugie: podobnie, jak Bóg nie wchłania swego stworzenia, tak porządek duchowy nie wchłania porządku świeckiego.

Ten stosunek bierze swe korzenie z relacji Ojca do Syna; jego model proponuje teologia trynitarna, ludzkie zaś ojcostwo jest jego ilustracją.

Odnajdujemy go w autentycznym wychowaniu. Celem ojca jest wyzwolenie wolności syna jako niezależnej istoty. Nie mógłby to być stosunek niezależności w sensie obojętności, ale nie jest to także wzięcie pod wieczną kuratele, bezwzględna małoletniość. Można nawet powiedzieć, że stosunek ojca do syna zmierza do wyeliminowania tego pierwszego. Proces wychowania wydaje się być uwieńczony sukcesem wówczas, gdy wychowawca staje się niepotrzebny. Prawdziwym celem ojca jest zapewnienie sobie możliwości usunięcia się w cień. Pod tym względem stosunek ojciec-syn ma, jak to zauważył Louis Bouyer<sup>3</sup>, charakter poświęcenia. Ojciec przeżywa boleśnie oderwanie się części siebie samego; jego poświęcenie polega na zaakceptowaniu pierwotnego oddzielenia, jakim jest zapłodnienie, oraz bezwzględnej odmienności tego, którego przez pewien moment mógł uważać za swego sobowtóra. Bez względu na to, jaką postać przybierze ojcostwo — i oczywiście macierzyństwo — wcześniej czy później coś jakby „miecz przeszyje mu serce”...

W przekładzie na język wspólnoty religijnej oznacza to, że jeśli władza doczesna jest naturalnie powołana do czerpania inspiracji z zasad chrześcijańskich ciągle przypominanych przez władzę duchową, ta ostatnia musi ciągle zwalczać pokusę odmowy

<sup>3</sup> Louis Bouyer, *Le Trône de la Sagesse*, Paris 1967.

prawa do emancypacji władzy doczesnej, podobnej do tej, jakiej doznaje ojciec, gdy musi walczyć z sobą samym, by nie odmówić synowi prawa do usamodzielnienia.

Jeśli istotą chrześcijańskiego kapłaństwa jest ojcostwo, to może to być punkt wyjścia do sformułowania dokładnej definicji klerykalnego odchylenia: odrzucenie ofiarnego charakteru ojcostwa, brak akceptacji, by synowie byli naprawdę synami, czyli innymi, niezależnymi ludźmi.

### *Chrześcijański sens wolności*

Dochodzimy do drugiej strony wspomnianej przez nas chrześcijańskiej tradycji: do chrześcijańskiego sensu wolności. Stosunek człowieka do człowieka nie ma innego celu jak naśladowanie stosunku Boga do człowieka. Bóg chrześcijański nie przymusza sumień do niczego. W decydującym momencie nie wybucha w całej swej wszechmocy, nie wysyła, jak Bóg islamu, swego proroka na czele swych wojsk. Przeciwnie, oddaje się w poniżeniu Krzyża — w wydarzeniu, w którym ucieleśniają się w najwyższym stopniu napięcie pomiędzy wolą Boga i wolnością ludzi.

Ta ostatnia jest więc najwyższym ryzykiem ze strony Ojca, samym ryzykiem faktu stworzenia i odmienności stworzenia nie zmierzającego do anarchii, lecz do współbrzmienia. Założenie, że autentyczne wolności, wolność Boga i człowieka, wolność mężczyzny i kobiety oraz, jednocześnie, wolność członków tego samego ciała społecznego, mogą zbiegać się we wspólnej woli, bez przymusu, jest w przesłaniu chrześcijańskim czymś nie mieszczącym się — jak się o tym przekonaliśmy — w żadnych kategoriach filozoficznych. Z tego punktu widzenia łaska nie jest negacją wolności, ale w pewnym sensie wolną, wzajemną indukcją woli, zwłaszcza woli Boga z wolą człowieka, analogicznie do indukcji woli kochanka i kochanki.

Jeśli zło przeszkadza, zwłaszcza w porządku społecznym, rzeczywistemu dopełnieniu tego ideału zbieżnych wolności (powtórzmy raz jeszcze: „Królestwo Boże nie jest z tego świata”), pozostaje jednak prawdą, że ideał wolności znajduje się w centrum chrześcijańskiego przesłania.

Tak jak Bóg wobec stworzenia, podobnie władza religijna nie może, z istoty rzeczy, stosować przymusu wobec sumień. Celem chrześcijańskiego społeczeństwa jest, w tym sensie, zapewnienie obszaru prostego wyboru, zasadniczego wyboru przez sumienie, chociaż dokonuje się on wewnątrz tkanki społecznej (w miarę możliwości powinna ona być wolna od zwodniczych



wpływów); wolność powiedzenia „tak” lub „nie” pozostaje w jego ramach niezbywalna.

Jeśli zaś chodzi o władzę państwową, jest ona także odzwierciedleniem ojcostwa Boga i ma również charakter ofiarny, ale pozostaje tym niemniej władzą drugorzędną i przypadkową, która musi się liczyć z przejściową rzeczywistością społeczną, będącą jej jedyną racją bytu. Bazuje ona na czasowym upadku Królestwa. Jeśli zdarzyło się w przeszłości, że uciekanie się do przymusu w sprawach sumienia było uważane w kraju chrześcijańskim za uzasadnione ze strony władzy państwowej, to działo się tak najczęściej dlatego, że ta ostatnia nie działała z pobudek czysto religijnych lub nie miała na względzie „dobra” przymuszonego podmiotu. W przeciwieństwie do islamu, zmierzała ona raczej do normalizacji ideologicznej niż moralnej. Ujmując rzecz szerzej, jeśli represja jest niezbędna społeczeństwu, to zawsze jako mniejsze zło w pewnych okolicznościach, z powodu doczesnej, a więc tymczasowej niedoskonałości ciała społecznego.

### *Wcielenie a humanizm*

Rozpatrując tę kwestię pod innym kątem, można także dostrzec, że dwie natury Chrystusa jako jednocześnie prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka (prawdziwego, to znaczy bez jakiegokolwiek odmiany czy pośrednictwa), tworzy niezbędną i naturalną zbieżność wartości objawionych i wartości humanistycznych, a wśród tych ostatnich w pierwszym rzędzie rozumu<sup>4</sup>. W tym sensie prawdziwie wolna myśl nie może być ani przymusem, ani czymś sprzecznym z wiarą. Nie ma prymatu wiary nad rozumem czy *vice versa*: z chrześcijańskiego punktu widzenia prawdziwa wiara i prawdziwy rozum (pod warunkiem, że został dokonany wystarczający wysiłek intelektualny w celu przeanalizowania ich zbieżności) nie mogą być sprzeczne. Toteż nie należy się dziwić, że racjonalistyczna cywilizacja, której związku z filozofią laicką są bardzo istotne, zrodziła się i rozwinęła w środowisku chrześcijańskim i jedynie tam<sup>5</sup>.

Prawdą jest, że koncepcja wolności, jaką zakłada chrześcijaństwo, różni się od koncepcji filozofów, a tym samym nie może

<sup>4</sup> Por. na ten temat Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris 1986.

<sup>5</sup> Filozofia grecka tworzy już oczywiście podstawy współczesnego racjonalizmu, ale pozostaje ona wyłącznym udziałem elity. Państwo greckie pozostawia nietknięte jej religijne podstawy. Dlatego też określenie „cywilizacja racjonalistyczna” pozostawia się dla cywilizacji, jaka się narodzi wraz z Oświeceniem.

być podstawą liberalizmu absolutnego. Bierze ona pod uwagę pojęcia takie, jak: solidarność, organiczność, a nawet władza — nie tylko w sensie przymusu — które charakteryzują, według niej, w równej mierze jak niezależność, konkretne istnienie człowieka, a których liberalizm nie uwzględnia, według tej koncepcji, w wystarczający sposób. Należy również wystrzegać się niedoceniania epizodów historycznych (Wyprawy Krzyżowe, Inkwizycja, Odwołanie Edyktu Nantejskiego, itp.), kiedy to reakcje instytucji chrześcijańskich były w sposób najbardziej formalny sprzeczne z naszą współczesną koncepcją wolności, zwłaszcza wolności sumienia. Teoretyczne znaczenie tego dziedzictwa będzie rozpatrywane dalej. Ale chrześcijańska filozofia wolności jako taka, pod warunkiem, że nie została poważnie zniekształcona, wyklucza w kategorię sposób totalitaryzm, i przeciwnie: istnieją duże szanse pojawienia się totalitaryzmu tam, gdzie nie ma takiej filozofii wolności.

### *Liberalizm a wolność religijna*

Ukazaliśmy powyżej, jak w samym sercu chrześcijaństwa otwierał się obszar laicki nie tylko jako możliwość, ale także jako konieczność. Otwarcie się świata laickiego na rzeczywistość religijną jest, przynajmniej pozornie, czymś bardziej bezpośrednim.

Wolność jednostki zakłada bowiem wolność religijną. Ta ostatnia jest nawet jedną z głównych wolności. To przez nią zresztą artykułuje się laicyzm i liberalizm. Władza świecka nie musi być koniecznie liberalna, na przykład w sferze politycznej. Ale nie może, nie przecząc samej sobie (będąc świecką), narzucać lub, tym bardziej, zabraniać jakiegoś wierzenia religijnego. Albowiem, jak go zakazać, jeśli nie w imię filozofii państwa, które, nadając władzy politycznej funkcję duchową, byłoby zwykłą negacją laickości?

Zresztą laicyzm przedstawia się jako humanizm: jako taki musi respektować wszystkie wymiary ludzkiej rzeczywistości.

Wymiar religijny należy zaś do najbardziej zasadniczych...

Z definicji, zarówno laicyzm jak i liberalizm wykluczają *Weltanschauung*. Co najwyżej mogą być oparte na *Weltanschauung* niekompletnej, otwartej; w przeciwnym razie obalą się same w totalitarnej gnozie. W ramach laickiej wizji świata istnieje w sposób oczywisty wyznaczone miejsce dla wierzenia lub raczej wierzeń religijnych. Czy zadowolają się one tym miejscem, to już zupełnie inna kwestia: najważniejsze jest to, że nie ma prawdziwego laicyzmu, jeśli taki obszar nie istnieje.

*Moralność laicka*

Czy oznacza to, że nie ma miejsca na moralność laicką? Problem jest o wiele bardziej kontrowersyjny. Dla ojca klasycznego laicyzmu francuskiego, Julesa Ferry, rozumie się samo przez się, że istnieje moralność laicka:

„Niemożliwe jest — pisze on do nauczycieli w słynnym piśmie okólnym — abyście patrzyli każdego dnia na wszystkie te dzieci, które was otaczają, słuchając waszych lekcji, obserwując wasze postępowanie, inspirując się waszym przykładem, w wieku, gdy rozum się budzi, gdy otwiera się serce, gdy pamięć się wzbogaca, i abyście nie wpadli natychmiast na myśl, że trzeba skorzystać z tej uległości, z tego zaufania, aby przekazać im wraz z wiadomościami szkolnymi w ścisłym tego słowa znaczeniu zasady moralności, którą otrzymaliśmy od naszych ojców i szcycimy się, że postępujemy zgodnie z nią, nie zadając sobie trudu dyskusowania o jej filozoficznych podstawach”<sup>6</sup>.

Ale czy ta ogólna moralność ma zastąpić oficjalne religie? Dla J. Ferry, w żadnym razie: „Nie jesteście apostołami nowej ewangelii — stwierdza on dalej. — Ustawodawca nie chciał z was uczynić ani filozofów, ani zaimprovizowanych teologów...” (Wasza) rola jest wystarczająco piękna, abyście odczuwali potrzebę jej powiększenia. Inni zajmą się później dokończeniem dzieła, które zaczęliście w dziecku i dodadzą do początkowego nauczania moralności uzupełnienie w postaci kultury filozoficznej lub religijnej”<sup>7</sup>.

Następcy Jules'a Ferry zakwestionowali celowość tego uzupełnienia lub raczej — nadając szerszy i bardziej systematyczny sens moralności laickiej — uważali, że można uczynić bezużytecznymi filozoficzne i religijne odniesienia. Zobaczymy dalej, jaki sens należy nadać tym formom skrajnego laicyzmu: ważne jest, iż nie jest to sens pierwotny.

Obecnie dzieje się coś wręcz przeciwnego; wielu kwestionuje samo nawet istnienie jakiegokolwiek moralności laickiej. Moralny konsensus, na którym się ona opierała, skurczył się obecnie jak przysłowiowa skóra szagrynowa; laickie kazania o moralności wydają się wielu ludziom nie do zniesienia.

*Wolnomyśliciele a neokonserwatyści*

Kryzys moralności laickiej doprowadził z kolei do ukształtowania się dwóch przeciwstawnych postaw. Dla jednych, któ-

<sup>6</sup> *Lettre aux instituteurs*, 17 listopada 1883 r.

<sup>7</sup> Tamże.

rym bliskie były ideały wolnomyślicielskie, kryzys ten jest charakterystyczny dla społeczeństwa liberalnego w jego najbardziej „zaawansowanym stadium”. Z tego punktu widzenia, istotą społeczeństwa liberalnego jest wykluczenie wszelkiego przymusu moralnego, z wyjątkiem minimalnych wymogów życia w społeczeństwie (płacenie podatku, poszanowanie własności, kodeks drogowy...). Opcja filozoficzna lub religijna nie jest już wówczas niezbędnym (lub ostrożnym) uzupełnieniem zwykłej moralności, gdyż nie ma tu nawet zwykłej moralności, a sam wybór religijny jawi się jedynie jako indywidualny kaprys, taki jak filatelistyka, homoseksualizm czy uprawianie judo...

Natomiast dla neokonserwatystów kryzys moralności laickiej w łonie liberalnego społeczeństwa uwydatnia tym bardziej konieczność wartości religijnych, aby samo społeczeństwo liberalne mogło przetrwać<sup>8</sup>. Bez tych wartości liberalizmowi absolutnemu grozi rozkład (narkomania, przestępczość) lub wygaśnięcie (przez spadek przyrostu naturalnego). Ponieważ moralność laicka, niezbyt mocno osadzona, ukazała granice swych możliwości, powrót do wartości religijnych, bardziej solidnych, narzuca się sam przez się z punktu widzenia neokonserwatystów.

Ale mimo ich głębokich rozbieżności, zarówno tendencja wolnomyślicielska, jak i szkoła neokonserwatywna powołują się, jedna i druga, na liberalizm. I żadna z nich nie żywi również z zasady wrogości do wartości religijnych, nawet jeśli ta druga wzywa do powrotu do nich, podczas gdy pierwsza zadawała się ich akceptacją w swym zamyśle powszechnej tolerancji.

Bez względu na jej odcienie, filozofia liberalna — od klasycznego laicyzmu po różne tendencje współczesne — nie jest wyobrażalna bez otwarcia, z zasady, na wartości religijne.

Ponieważ istotą chrześcijaństwa jest otwarcie w swym łonie obszaru laickiego i ponieważ — *vice versa* — nie sposób wyobrazić sobie, jak się o tym przekonaliśmy, autentycznego liberalizmu bez otwarcia na religijną wizję świata, to wzajemne otwarcie, które w istocie leży u podstaw historycznych zbieżności, jakie dostrzegamy dziś pomiędzy dwoma nurtami myśli, nie oznacza, że są one całkowicie zgodne co do zasięgu obszaru przyznanego przez partnera.

## 2. Pokusa wyłączności

Myliłby się grubo ten, kto sądziłby, iż praktyczne pojednanie, które dokonało się prawie wszędzie za naszych czasów pomiędzy

<sup>8</sup> Guy Sorman, *La Révolution conservatrice*, Paris 1980.

Kościołami i liberalnymi społeczeństwami, i nadało tak anachroniczny obrót kolejnej fazie sporu o szkolnictwo we Francji w latach 1981—1984, oznacza, iż zniknęły przyczyny ich dawnych, ostrych kontrowersji. W istocie, pod wieloma względami wyciszenie tego sporu bierze się raczej z rozkładu moralnego i duchowego jednego i drugiego nurtu myśli, właściwego naszym rozwiniętym społeczeństwom, niż z prawdziwego teoretycznego pojednania.

### *Ubique et semper*

Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że — zgodnie z własnymi zasadami — Kościół katolicki nie może zaprzecić się siebie. *Ubique et semper*: wszędzie i zawsze. Takie jest, abstrahując od chwilowych oświadczeń takiej czy innej władzy kościelnej, ostateczne kryterium wiary: ważne jest tylko to, co jest i było przyjęte, w ten czy inny sposób, zawsze i w całym Kościele. Otóż liberalizm w sensie, w jakim go pojmujemy, nie zawsze był, jak wiemy, powszechną doktryną Kościoła. Można nawet powiedzieć, że współczesna praktyka otwarcia jest w tym względzie wyjątkowa w historii, a więc daleka od tego, by zrekompenzować całe wieki, jeśli już nie nietolerancji, to przynajmniej dość względnego poważania dla wartości związanych z wolnością.

Oczywiście, Kościół może pertraktować zgodnie z wymogami tej czy innej epoki i przemieszczać akcenty. Z tego punktu widzenia deklaracja Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae*<sup>9</sup> o wolności sumienia stanowi ważne wydarzenie. Przy takich okazjach Kościół może rozwinąć na nowo ten czy inny aspekt wiary lub moralności, ale nie zna on w zasadzie, w odróżnieniu od partii politycznej, mogącej zmieniać swe linie, ani zwrotów, ani wyparcia się swych poglądów w istotnych sprawach.

Z tego punktu widzenia Syllabus, tak jak soborowa deklaracja — nawet jeśli te dwa teksty opublikowane w odstępnie stu lat wydają się być przeciwstawne — składa się również na dziedzictwo Kościoła, tworząc zbiór przepisów hipotetycznie niesprzeczny<sup>10</sup>.

Każdy, kto pragnie poznać podstawową doktrynę Kościoła katolickiego, staje w obliczu nie zawsze łatwego zadania hierarchizacji tekstów, odróżnienia tego, co najważniejsze, od tego, co uboczne, uchwycenia sensu słów w zależności od kontekstu.

<sup>9</sup> Dokumenty Soboru Watykańskiego II, Deklaracja *Dignitatis humanae*, 1965.

<sup>10</sup> Por. w tym względzie, Philippe Dupont, *La liberté religieuse*, *Communio* 13 (1988) 75—99.

To, co będzie się wydawało opinii publicznej zwrotem, jest w istocie, z punktu widzenia ortodoksji, wezwaniem do głębszego potraktowania złożonego stanowiska. Właśnie tę próbę chcielibyśmy podjąć tu na własną odpowiedzialność.

### *Problem Syllabus*

Jeśli chodzi o delikatny problem użycia siły w służbie wiary, to — naszym zdaniem — pozbawione są wartości normatywnej błędy lokalne lub ekscesy, takie jak hiszpańska inkwizycja lub odwołanie Edyktu Nantejskiego. Natomiast trudno przejść do porządku dziennego nad dokumentem takim, jak Syllabus<sup>11</sup>, skoro odrzuca on tezy tych, którzy uważają z zasady za niesłuszne uciekanie się do takich metod. Oczywiście, pod warunkiem, że zważymy dobrze sens słów. Klątwy Syllabusu nie oznaczają, że użycie siły jest zawsze i wszędzie (ani nawet ogólnie) usasadnione: po prostu pozostaje otwarta furka dla użycia tej metody, być może ograniczonego do wyjątkowych przypadków, ale które tym niemniej wywoła oburzenie prawdziwych liberałów. Chociaż spotyka się również — gdy chodzi o przypadki skrajne — liberałów uznających, że działania niektórych sekt — lub, w razie poważnego kryzysu, „wrogów wolności” — nie powinny być tolerowane<sup>12</sup>.

W centrum debaty na temat liberalizmu znajduje się faktycznie sens, jaki nadaje się słowu wolność: nie jest on najwyraźniej jednakowy dla filozofii laickiej i dla teologii chrześcijańskiej. Dla „laika”, wolność sumienia oznacza neutralność państwa i brak przymusu lub jakiegokolwiek presji w dziedzinie moralności i wierzeń, przynajmniej poza minimalnym konsensem, który leży u podstaw każdego państwa. W teologii katolickiej — a także w innych teologiach chrześcijańskich — wolność pozostaje podporządkowana prawdzie: pełnia wolności jest osiągnięta jedynie w stanie łaski przez tego, kto poprzez wiarę i uczynki żyje w pełni prawdy. Poza nią człowiek pogrążony jest, w różnym stopniu, w mroku i niewoli namiętności.

Faktem jest, że wychodząc z tego punktu widzenia, dla Kościoła wolność — wolność duchowa — nie może być przymusem:

<sup>11</sup> Pius IX, *Quanta cura — Syllabus*, wydane przez J. R. Armogathe, 1967.

<sup>12</sup> Inkwizycja została ustanowiona w XIII w. dla zwalczania herezji katarów. Poza swym ezoterycznym folklorem, herezja ta zachęcała do samobójstw, zniechęcała do prokreacji i wszelkiej formy afirmacji życia. Czy istnieją współcześnie społeczeństwa, które tolerowały rozwój podobnej sekty wśród młodzieży, gdyby jej sukces nie był marginalny lecz masowy?

w tym sensie Kościół może się szczycić, iż zawsze odnosił się przychylnie do wolności sumienia. Jednakże, według niego, rozkwit tej wolności musi następować w sprzyjających warunkach. A w razie potrzeby społeczeństwo, a nawet, jeśli to możliwe, państwo, muszą stworzyć niezbędne warunki, a w każdym razie nie pozwolić, aby ogólny klimat był dla takiego rozwoju nieprzychylny<sup>13</sup>.

Wszystko to, co w określonej sytuacji może podsycać złe skłonności, oddalać od tego, co dobre, lub wprowadzać w błąd, np. sytuując w tej samej płaszczyźnie moralność, błąd i prawdę, musi być, zdaniem Kościoła, zwalczane, oczywiście w sposób taktowny, ale stanowczo. Najwyższą wartością nie jest bowiem dla niego wolność — przynajmniej w sensie, jaki nadają jej liberałowie — ale miłość, a tym samym poszukiwanie prawdziwego dobra bliźniego.

### • Wymogi Kościoła

Z zasad tych wypływają przynajmniej trzy stałe wymogi Kościoła:

— pierwszy to niezależność Kościoła, zwłaszcza jego prawo do wychowywania; jest on niewątpliwie tym, który nastrocza najmniej problemów we współczesnych państwach i jest zresztą całkowicie zgodny z założeniami prawdziwych liberałów;

— drugi, to wymóg poszanowania tego, co Kościół uważa za prawo naturalne: poszanowania życia — a więc odrzucenia legalnej aborcji — ale także poszanowania osoby ludzkiej, cudzoziemców, praw rodziny, sprawiedliwości społecznej itd. Dla Kościoła, poszanowanie prawa naturalnego narzuca się nawet tam, gdzie chrześcijanie stanowią mniejszość, albowiem prawo to stosuje się do wszystkich ludzi;

— trzeci, prawo wpisania zbiorowych wartości Kościoła do ustawodawstwa tam, gdzie jest on przedstawicielem większości, a przynajmniej tam, gdzie zajmuje dominującą pozycję; zarówno dla moralnej ochrony swych członków, jak i dlatego, że wiara jest dla niego czymś nie tylko indywidualnym, ale również zbiorowym. Ten ostatni wymóg dotyczy zarówno ustawowego zakazu rozwodu — niedawno potwierdzonego w Irlandii — jak i modlitwy w szkołach — której przywrócenia żądają w Stanach

<sup>13</sup> Por. Gérard Soulages, *Divisions ou pacification dans l'Eglise*, Paris 1988. Autor wprowadza tu bardzo głębokie rozróżnienie pomiędzy nawróceniem i wychowaniem. Nawrócenie jest aktem dobrowolnym, podczas gdy wychowanie zakłada zawsze jakiś przymus (s. 30 nn.).

Zjednoczonych ruchy konserwatywne wszelkiego rodzaju — czy nawet ustanowienia katolicyzmu jako religii państwowej. W zasadzie ten trzeci wymóg musi jednak uwzględniać prawa mniejszości.

Jeśli chodzi o prawo Kościoła nie tyle do użycia siły przez niego samego — co jest wykluczone we wszystkich przypadkach — ale do wezwania na pomoc władzy świeckiej, jest ono dwuznaczne. Będąc czymś skrajnym, prawo to nie pozwala w żadnym razie — wbrew powszechnym przekonaniom — wywierać presji na sumienia, ale jedynie chronić najsłabsze umysły przed zgubnymi wpływami. Będzie to zawsze przemoc „z miłości”, przemoc stosowana przez ojca, który chce chronić swe dzieci... Fakt, że prawo to jest już dziś nieaktualne, nie przeszkadza w dyskusowaniu samego jego założenia. W niektórych sytuacjach historycznych stanowiło ono ostateczne rozwiązanie. Kościołowi zależało w przeszłości na zachowaniu takiej możliwości i — z tego, co wiem — nie zmienił on po dziś dzień otwarcie swego stanowiska w tej sprawie.

### *Sobór Watykański II a wolność sumienia*

W tak wytyczonych ramach tego, co będziemy uważać za stałą doktrynę Kościoła katolickiego, zmiana akcentu, jaka nastąpiła po ostatnim Soborze zwłaszcza poprzez położenie jednostronnego nacisku na wolność sumienia, jest ważnym wydarzeniem. Dowodem tego może być fakt, że deklaracja *Dignitatis humanae* stanowi główny przedmiot zarzutów integrystów pod adresem Vaticanum II. To, że Kościół katolicki nie jest już nigdzie w stanie narzucić swych wymogów i że, przeciwnie, w wielu miejscach jest on prześladowany, a tym samym występuje w roli petenta, nie było bez wpływu na nowe stanowisko Soboru. Tym niemniej przesadą byłoby dostrzeganie w nim jedynie postawy czysto ugodowej czy oportunistycznej lub wyobrażanie sobie, że dzisiejszy Kościół jest siłą z gruntu wrogo nastawioną do wolności, na razie chowającą swe pazury, ale gotową je wysunąć, gdy tylko znajdzie się w lepszej sytuacji... Prawdą jest, że duch czasu nie może z zasady doprowadzić Kościoła do zmiany stanowiska w podstawowych kwestiach; może on jednakże skłonić go do pogłębienia niektórych swych wartości dotychczas niewystarczająco kulturowanych; a taki jest właśnie przypadek wolności religijnych.



*Ewolucja*

Jednym z paradoksów historii stosunków chrześcijaństwa i myśli laickiej jest fakt, że ich przeciwstawny z zasady charakter był najbardziej widoczny w momencie, gdy różnice w treści ideałów moralnych jednego i drugiego nurtu były najbardziej subtelne.

Pomiędzy laicką moralnością Jules'a Ferry i zasadami prawa naturalnego, broniłymi przez Kościół, była niewielka różnica, z wyjątkiem kwestii rozwodu. Można założyć na przykład, że pojęcia takie, jak nieuzasadniona aborcja czy dobrowolna odmowa prokreacji zgorszyłyby ojców szkoły laickiej. Wspólna płaszczyzna, jaką tworzył wówczas względny konsensus obydwu obozów — i w wykorzystaniu której przeszkodził wówczas bezsensowny fanatyzm — załamała się dziś niestety, ustępując miejsca wzmiankowanym już wyżej wolnomyślicielskim żądaniom, co czyni w niektórych przypadkach trudniejszym kompromis między Kościołem i mentalnością laicką.

Tym historycznym odcieniom odpowiadają różnice pomiędzy wyznaniem chrześcijańskimi. Albowiem kwestia liberalizmu nie stanęła jedynie przed Kościołem katolickim, ale także przed innymi wyznaniem chrześcijańskimi. Kościoły reformowane nie miały z pewnością wobec państwa tak surowych wymogów jak Rzym i najczęściej lepiej się przystosowywały do liberalnego państwa — przynajmniej w Anglii, jeśli nie w Prusach. Tym niemniej problem laicyzmu dzieli dziś głęboko, np. z powodu kwestii aborcji lub modlitwy w szkołach, nawet takie wielowyznaniowe państwo, jak Stany Zjednoczone, które przez długi czas wydawało się stać na uboczu w tego rodzaju debatach.

*Kościół a demokracja*

Z faktu, że Kościołom chrześcijańskim trudno było zaakceptować w pewnym okresie liberalizm moralny lub religijny, wyciągnięto kiedyś wniosek, że odmawiają one także prawa do wolności politycznej i demokracji. Faktycznie, chociaż stronnicze pasje mogły, z jednej i drugiej strony, połączyć te dwa spory, zastrzeżenia, jakie Kościoły chrześcijańskie wyrażały na temat demokracji politycznej, były natury czysto formalnej. Chodziło o spór teologiczny w najgorszym tego słowa znaczeniu, to znaczy o spór, który prowadził donikąd: z chrześcijańskiego punktu widzenia „władza pochodzi od Boga”, ale zawsze za jakimś pośrednictwem. Zasada wyborów jest jednym z rodzajów tego pośrednictwa, którego słusność nie była nigdy kwestionowana. Fakt, że chrześcijaństwo nie przyznaje demokracji wartości onto-

logicznej lecz jedynie praktyczną, nie przeszkadza w uznaniu tego systemu. Świadczy o tym rozkwit chrześcijańskiej demokracji w niektórych krajach.

Wymogi Kościoła wobec współczesnego państwa odznaczają się, z każdego punktu widzenia, o wiele większym poszanowaniem wolności, zwłaszcza wolności myślenia, niż to, które wykazują dziś ideologia marksistowska lub integrystyczny islam. Pozostaje faktem, że Kościoły chrześcijańskie, zwłaszcza Kościół katolicki, nie czuły się nigdy w doskonałej harmonii z liberalnym otoczeniem.

### *Trudności bycia liberalnym*

Chociaż z racji jego zasad trudniej było nurtowi liberalnemu odmówić miejsca chrześcijaństwu niż temu ostatniemu podważyć liberalizm, trzeba jednak przyznać, że liberalizm nie był również zawsze synonimem tolerancji.

Można powiedzieć na jego obronę, że Kościoły, a zwłaszcza Kościół katolicki, pierwsze odmówiły uznania reguł liberalnej gry. W istocie, cóż za beznadziejna sytuacja, jeśli wychodzi się od zasady wolności sumienia i trzeba na mocy tej zasady tolerować instytucje, które otwarcie głoszą, że nie będą ze swej strony przestrzegać tej wolności. Toteż wielu liberałów, ściślej mówiąc „laików”, uznało za swój obowiązek — dla zachowania systemu, do którego byli przywiązani — ograniczenie wszelkimi środkami wpływów Kościoła katolickiego. Konflikt, który z tego wyniknął, osiągnął swój paroksyzm na początku stulecia we Francji i wytworzył w wielu światłych umysłach poczucie, że żaden kompromis nie jest możliwy między Kościołem a wolnością. Jednocześnie rzecznicy wolności wykazali się sami największą nietolerancją.

Jeśli nawet niektórzy wśród tych ostatnich kierowali się szczerym pragnieniem obrony liberalnego humanizmu, to inni wykazali ze swej strony zdecydowaną wrogość w stosunku do religii, wrogość, której nie da się wytłumaczyć do końca groźbą, jaka z powodu Kościoła zawisła nad różnymi instytucjami.

### *Laicyzm*

Spór przemieścił się z płaszczyzny politycznej na płaszczyznę filozoficzną z chwilą podjęcia przez niektórych radykalnych adeptów zasad laicyzmu — można ich nazwać skrajnymi laicystami — którzy wykroczyli daleko poza umiarkowany program Jules'a Ferry, aby wypracować, na obraz tego, o co pokusiła się już

Konwencja i Dyrektoriat, moralność laicką, systematyczną i wykluczającą wszelką inną. Wówczas nie było już mowy o minimalnym konsensusie laickim, opartym o podstawowe zasady współżycia, w którym było jeszcze miejsce na „filozoficzne lub religijne uzupełnienie”, lecz o nowej szkole filozoficznej, zaangażowanej od początku w bezpardonową walkę z Kościołem katolickim o wpływ na młodzież. I rzeczywiście, jeśli się przyjmie, że wszelka religia, traktując o absolicie, ma charakter nieodwołalnie absolutystyczny, a więc oporny z zasady na liberalne ramy, które przyznają jej jedynie miejsce indywidualnego wyboru, cóż innego pozostało liberalizmowi (aby utrzymać się przy życiu) jak stworzenie swej własnej religii, na przykład religii człowieczeństwa?

### *Pokusa świeckości*

Ale nie posuwając się nawet do zajmowania tak skrajnych stanowisk, liberalizm prowadzi co najmniej do całkowitego zepchnięcia przekonań religijnych do sfery prywatnej. A przynależność religijna jest przecież — o czym przypomina nam antropologia — sposobem wyrażania się osobowości, nie tylko indywidualnym, ale również społecznym. Czyż rzecznicy takiego czy innego Kościoła nie będą słusznie odczuwali jako niedopuszczalną szykanę systematyczne skazywanie symboli religijnych na banicję z wszelkich instytucji publicznych, w imię neutralności i tolerancji, a także fakt, że życie publiczne będzie w swej codziennej rzeczywistości ateistyczne, chociaż nawet 95% ludności będzie należało do jakiegoś określonego wyznania? Okazuje się, że doprowadzona do skrajności logika liberalna prowadzi do wykluczenia lub w każdym razie do ograniczenia do minimum wszystkiego, co wiąże się z religią.

Dla Kościołów reżimy polityczne są względne (jeśli nie są w swej istocie perwersyjne, tak jak komunizm), rzeczą centralną jest natomiast ich własna ortodoksja. Z kolei liberalne państwo traktuje wolność jako sprawę podstawową, zaś wierzenia uważa za sprawy względne. Te dwie perspektywy mogą oczywiście znaleźć we współczesnym kontekście jakiś *modus vivendi*, tym niemniej są one z gruntu rzeczy różne. Rzeczywistość chrześcijańska przystosowuje się równie źle do liberalnych ram, co liberalizm do wymogów instytucji religijnych.

### 3. Niezbędny kompromis

Zbieżności historyczne i teoretyczne z jednej strony, pokusa wyłączenia z drugiej: czyż wyjście nie polega na czymś w ro-

dzaju syntezy historycznej, wyznaczającej raz na zawsze kontury tych dwóch systemów myślowych? Z przyczyn, które wyjaśnimy, nie jest to możliwe. Syntetyczne rozwiązania, których próby podejmowano w przeszłości, okazały się porażką, począwszy od dziewiętnastowiecznego liberalnego katolicyzmu (Lamennais, Montalembert, itd.): cenzurowany przez Kościół katolicki, wzbudzał on jedynie nieufność u prawdziwych zwolenników laicyzmu, którzy wietrzyli w nim oszustwo lub przeczuwali jego nieautentyczność. Lamennais odsunął się od Kościoła, a Montalembert stał się konserwatystą.

### *Nieodwracalna cezura*

U podstaw tej niemożliwości syntezy leży przede wszystkim fakt, że otwierając obszar dwóch różnych instancji, duchowej i doczesnej, chrześcijaństwo wprowadza nieodwołalnie cesurę między dwoma sposobami myślenia, których racja bycia, cele i logika są zupełnie inne.

Oczywiście, Kościół katolicki nie uważał nigdy walki duchowieństwa z Cesarstwem za zrządzenie losu. Zalecał nawet harmonię między tymi dwiema instancjami i ich sposobami myślenia, a nawet ich hierarchię (to, co duchowe, powinno posiadać prymat nad tym, co doczesne), ale w żadnym razie ich ciągłość. Ta ciągłość jest tu wykluczona z pewnej podstawowej przyczyny, którą należy dobrze uchwycić: gdyby możliwe było ściśle wyodrębnienie sposobu myślenia władzy duchowej i sposobu myślenia władzy doczesnej poprzez wyznaczenie pomiędzy nimi dokładnej granicy lub uznanie jednego za część drugiego, nic nie przeszkodziłoby wówczas w ustanowieniu władzy totalizującej, integrującej te dwie instancje jako jeden sposób myślenia i rządzącej światem z tego jedyne punktu widzenia, który byłby jednocześnie punktem widzenia Kapłana i Króla, a faktycznie punktem widzenia Lewiatana.

### *Totalitaryzm laicki*

Jeden wspólny tekst, jedyna instancja łącząca kompetencje duchowe i doczesne oraz — dodajmy — brak jakiegokolwiek filozofii wolności, to cechy charakterystyczne totalitaryzmu, którego pierwowzoru dostarczają (każdy na swój sposób) marksizm-leninizm oraz integrystyczny islam.

Marksizm, który miał ambicję ustanowienia socjalizmu naukowego i oparcia całej praktyki społecznej na jednej doktrynie o przerażającej spójności: na materializmie dialektycznym podnie-

sionym do rangi nauki, obalał w sposób zupełnie naturalny rozróżnienie między tym, co duchowe, i tym, co doczesne. Tradycyjne religie były według niego, nie tylko skazane na naturalne, a w razie potrzeby wymuszone zniknięcie, ale — co więcej — władza polityczna, posiadająca absolutną wiedzę o społeczeństwie, stawała się w nim najwyższą normą wartości. Poza nią nie ma dla kogoś należącego do tego systemu żadnego odwołania, ani prawnego, ani nawet moralnego. Tego braku możliwości odwołania, który sprowadza się faktycznie do uznania, że władza ma zawsze rację, doznali w latach trzydziestych, w sposób niezwykle dramatyczny, oskarżeni w procesie moskiewskim. Nazizm, również oparty na wyłącznej doktrynie państwowej i nienawiści do tradycyjnych wartości moralnych i religijnych, przedstawia ze swej strony bardziej brutalny i — prawdę mówiąc — bardziej prymitywny sposób utożsamiania (bez możliwości odwołania się) prawa i siły. Obydwa systemy, oparte na doktrynie pragnącej uchodzić za naukową — jedna pseudosocjologiczna, druga pseudobiologiczna — miały jedną cechę wspólną: sprowadzenie człowieka do roli mechanizmu.

### *Islamski integralizm*

W nieco innym stylu stwierdzenie, że całe życie duchowe i moralne oraz wszystkie reguły organizacji politycznej i społecznej zawarte są w świętych tekstach islamu (*Chariah*) jest także pewną formą totalitaryzmu. W skrajnym przypadku rewolucyjnego Iranu, kler szyicki sam sprawuje władzę, ustanawiając coś w rodzaju teokracji. Zresztą od początku islam, upowszechniany z bronią w rękę, pod wodzą zwycięskiego przywódcy, który w życiu odnosił same sukcesy, jawi się, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa opartego na poniżeniu Krzyża, jako potęga nieodłączenie duchowa i doczesna. Wiadomo zresztą, że po tym, jak islamscy mędracy zastanawiali się nad rolą, jaką należy przyznać wolności, dominujący nurt islamu potępił w końcu tezy szkoły damasceńskiej (IX wiek; uznawała ona niezależność woli człowieka), by głosić jednostronnie wszechmoc Boga.

Integralistyczny islam, który obalił to, co doczesne, na rzecz tego, co duchowe, zbliżył się w ten sposób, w swej negacji wolności, do marksizmu, dla którego to, co duchowe, rozplywa się w tym, do doczesne.

### *Jakobini i Inkwizytorzy*

Ale totalitaryzm nie jest jedynie skrajnym przypadkiem organizacji społecznej; jest to także pokusa obecna w doktrynach,

które z zasady są jego przeciwieństwem: chrześcijaństwa i laicyzmu. Najważniejszy z naszego punktu widzenia jest fakt, że pokusa ta ulega konkretyzacji za każdym razem, gdy jeden lub drugi nurt, posuwając do ostatecznych granic antagonizm pomiędzy dwiema logikami, czyni z zupełnego wyeliminowania rywala główny przedmiot swej troski.

Tak działo się w przypadku laicyzmu jakobińskiego, który w imię wolności zawział się tak bardzo na wszystkich wrogów wolności, a przede wszystkim na istniejące Kościoły, że doszedł, kwestionując wszelką wolność myślenia, do zaprzeczenia swym własnym ideałom. Jakobińska pokusa jest stale obecna w historii francuskiego nurtu laickiego, a ten, którym kieruje wyłącznie antyklerykalna zaciekłość, skończy prędzej czy później na przedłożeniu nad chrześcijaństwo każdej zwalczającej je doktryny, a zwłaszcza marksizmu. Jest zresztą znaczące, że ci, którzy wyszli poza granice, jakie Jules Ferry w swej mądrości wyznaczył moralności laickiej, i starali się ustanowić niezależną filozofię laicką, odnaleźli ją w końcu, z nielicznymi wyjątkami, w socjalizmie, nie zawsze demokratycznym. Fakt, że reżim leninowski, najbardziej radykalna negacja wolnej myśli, powołuje się także na oświeceniowy rodowód, daje dużo do myślenia.

Jednak podobna pokusa, o wiele starsza, istnieje również w systemie religijnym, w postaci chrześcijańskiego integryzmu. Bez względu na granice, jakie Kościół z zasady wytyczył duchowi wolności, musiał on we wszystkich okresach szanować prawa niezależnej sfery laickiej. Ale czy to przeważała chęć dominacji duchownych („klerykalizm”) czy też władza laicka podporządkowała swym zamiarom władzę duchową (konszachty tronu z ołtarzem), w zasadzie rozdziału dwóch władz często dokonywano wyłomów, a znoszenie różnic wydawało się za każdym razem pokusą totalitarną. Pokusa ta, istniejąca od początku epoki Konstantyna, pogłębiła się z powodu wyzwania, jakie stanowił islam: idea wypraw krzyżowych, która pojawiła się dopiero po dziesięciu wiekach chrześcijaństwa, była początkowo reakcją na islamski  *Jihad*. Najchydniejsze ekscesy Inkwizycji rozpoczęły się w Hiszpanii po r. 1492, niewątpliwie pod wpływem podporządkowania tej instytucji monarchii kastylijskiej, ale także, o czym należy pamiętać, w jedynej prowincji, jaką chrześcijaństwo wydarło kiedykolwiek islamowi. Katolicyzm nie miał zresztą monopolu na pokusę totalitarną. Kalwińska Genewa nie miała pod tym względem nic do pozazdroszczenia Hiszpanii Filipa II.

Hiszpańska Inkwizycja była źródłem inspiracji dla stworzenia powieściowej postaci Wielkiego Inkwizytora, którą Dostojewski

traktował *explicitement* jako profetyczną metaforę dwudziestowiecznego fenomenu totalitarnego.

Wreszcie, jak nie traktować dryfowania niektórych francuskich środowisk katolickich ku autorytarnym tezom Akcji Francuskiej, potępionym przez Watykan w 1926 roku, czy ich jeszcze bardziej dwuznacznych sympatii do prawicowych totalitaryzmów, jako zbaczanie z kursu, spowodowane zajadłym antyliberalizmem tych środowisk, które z przyczyn politycznych, związanych z kontekstem francuskim, usztywniły w ciągu XIX w. stanowisko zawarte w Syllabusie?

Widać to wyraźnie: w stosunkach między chrześcijaństwem i mentalnością laicką odrzucenie wszelkich prób przystosowania się do logiki partnera otwiera za każdym razem drogę ambicjom totalitarnym.

To zbaczanie z kursu przez chrześcijaństwo czy laicyzm nie odbywa się zresztą wyłącznie między tymi dwoma nurtami. Niektórym środowiskom katolickim, pragnącym otworzyć się na sprawy doczesne, wydawało się, iż znalazły właściwą drogę w zaaprobowaniu przez Magisterium wysiłków chrześcijaństwa społecznego. To ostatnie, w swej pierwotnej postaci, podejmowało zresztą jedynie tradycyjne wartości chrześcijańskie: troskę o najbiedniejszych, poszanowanie inicjatyw stowarzyszeniowych, rozwój poczucia odpowiedzialności w każdej dziedzinie społecznej, itd. Ale, radykalizując antyliberalizm Syllabusa i nadając jednocześnie socjalnym zadaniom chrześcijaństwa usystematyzowaną formę, jakiej nie dało jej Magisterium, niektórzy sądzili, iż uprzedzą w ten sposób liberalną filozofię, utożsamiając wartości chrześcijańskie z socjalizmem.

Prawdą jest, że socjalizm, potępiany niegdyś przez Kościół, jest obecnie dopuszczany przez niego jako słuszna opcja, o ile tylko szanuje on prawa osoby. Ale nie mógłby on w żadnym razie być uważany przez chrześcijan za rozwiązanie alternatywne w stosunku do zasady wolności. Zwolennicy laicyzmu, którzy doszli zupełnie inną drogą do socjalizmu, niekiedy nie bez racji uważali za dwuznaczne towarzystwo ich nowych rywali wywodzących się z chrześcijaństwa społecznego<sup>14</sup>.

Jeśli zaś idzie o pozornie pełną zakrętów drogę, jaką przebył ktoś taki, jak Roger Garaudy, najpierw marksista, następnie chrześcijański socjalista, a obecnie mahometanin, poprzednie nasze rozważania powinny być wykazać, że w rzeczywistości droga ta była o wiele bardziej prosta niż mogłoby się to wydawać.

<sup>14</sup> Maurice Clavel, *Dieu est Dieu, nom de Dieu*, Paris 1976.

## Judaizm

Obydwie pokusy, socjalistyczna i integrystyczna, są także obecne w judaizmie. Bardziej dwuznaczna niż tradycje muzułmańska czy chrześcijańska, tradycja żydowska (zarówno w swym prawie, *Torah*, i jego arsenale zasad o charakterze społecznym, jak i w swym mesjanizmie jednocześnie politycznym i religijnym) zawiera — co prawda w zarodku — te dwie możliwości. Ale judaizm zawsze odróżniał władzę państwową od władzy kapłańskiej. Z drugiej zaś strony nurty integrystyczne nie miały w jego łonie, z powodu bogactwa jego tradycji, tak dużego wpływu jak w islamie. Wreszcie nie sposób pominąć milczeniem wybitnego wkładu judaizmu, który — bardziej niż inne religie — ucierpiał z powodu zmywy władz duchownych i świeckich, w momencie narodzin współczesnego laicyzmu.

Ogólnie rzecz biorąc, marksizm jawi się jako pokusa dla całego obszaru judeochrześcijańskiego; jest on nawet w dużej mierze pokusą charakterystyczną dla tego ostatniego. Jak wiadomo, przeszczep marksizmu nigdy nie przyjął się na gruncie islamu, a to dlatego, że ten, z przyczyn które przedstawiliśmy, uczynił marksizm w pewnym sensie bezużytecznym.

### *Spółeczeństwo nazbyt tolerancyjne*

Fakt, że jednostronne odchylenie jednego z ważnych nurtów specyfikujących Zachód jawi się jako zagrożenie dla obydwu, odnajdujemy także w innych płaszczyznach. Można się zastanawiać, do jakiego stopnia skrajne rozluźnienie obyczajów współczesnych społeczeństw nie jest jeszcze zagrożeniem dla ich przetrwania. A dzieje się tak z dwóch powodów: pierwszy, biologiczny: rozwinięte społeczeństwa liberalne, które przyjęły zasadę tolerancyjności seksualnej bez granic, znajdują się dzisiaj — w sposób trwały, jak się wydaje — poniżej progu przyrostu naturalnego; drugi, to zagrożenie dla ich przetrwania politycznego. Odwołamy się w tym względzie do tez Aleksandra Zinowjewa<sup>15</sup>: dla słynnego dysydenta radzieckiego, społeczeństwo totalitarne nie jest anormalnym stanem społeczeństwa lecz przeciwnie, jedyną formą równowagi, gdy zanikną wszystkie normy o charakterze moralnym czy religijnym. I na odwrót, jedynie zachowanie wartości transcendentnych zapewnia możliwość indywidualnej wolności w łonie społeczeństwa lub — co zdarzyło się w Europie Wschodniej — pozwala na jej odbudowę. Główną przeszkodę dla „pierestrojki”

<sup>15</sup> Alexandre Zinoviev, *Le Communisme comme réalité*, Paris 1973.



mógłby stanowić z tego punktu widzenia upadek moralności publicznej w Związku Radzieckim...

### *Wolność kontra logika*

Liberalizm i chrześcijaństwo są dziś zbieżne bardziej niż kiedykolwiek. Oczywiście, nie może być mowy o jakimś totalizującym sposobie myślenia, łączącym to, co duchowe, i to, co doczesne, ale przecież wymogi chrześcijaństwa i mentalności laickiej są nierozzerwalnie ze sobą związane. Stąd łatwo zrozumieć, że wymowa jednego i drugiego nie da się sprowadzić do logiki. Zresztą wyłącznie dzięki temu możliwa jest wolność.

Podczas gdy filozofie totalitarne mają jeden punkt wspólny (ciągłość sposobu myślenia i negacja wolności człowieka), chrześcijaństwo i laicyzm pozwalają na pojawienie się wolności, właśnie dzięki brakowi ciągłości. Ale ta luka w systemie politycznym jest tylko odzwierciedleniem głębszej luki, o charakterze metafizycznym. Nie dając się pogodzić z pojęciem wszechmocy Boga, takiej, przy jakiej obstaje na przykład islam, idea wolności pojawia się — w samym sercu chrześcijaństwa — w idei Stworzenia, ze statusem tajemnicy, jako postawienie na to, co niemożliwe. Ale, jak wiadomo, nie ma miejsca na wolność również w tzw. naukowej wizji świata, z zasady deterministycznej. W obydwu zatem przypadkach wolność się jawi jako obraza logiki.

Ten podstawowy rozdzźwięk pomiędzy wolnością i logiką odnajdujemy zresztą także na innych płaszczyznach. Obrona wolności nie mieści się w jednej i tej samej logice nie tylko jeśli chodzi o klerykalny sposób myślenia. Zadaniom władzy państwowej i przeciwstawnym im zadaniom obrony swobód osobistych odpowiadają również dwie logiki, między którymi trudno byłoby znaleźć konkretny punkt równowagi, ale — o czym jesteśmy przekonani — wyłączna dominacja jednej lub drugiej zburzyłaby gmach liberalnego społeczeństwa. I tak w naszych społeczeństwach faktyczna równowaga — najczęściej irracjonalna, ale będąca podstawową sprawą dla przetrwania liberalnego państwa — utrzymuje się dzięki rywalizującym władzom, ale także po prostu dzięki ludziom kierującym się jedną lub drugą logiką.

Nie ma faktycznie systemu politycznego, który sam w sobie rodziłby wolność. Tam, gdzie jest system, nie ma wolności. Przeciwnie, wolność, jak rośliny rosnące między kamieniami starych murów, pojawia się i rozwija tylko tam, gdzie władza popękała, dzieląc się na różne bieguny, różne systemy, różne logiki.

Ponad sposobem myślenia Kościołów, także z pozoru totalitarnym, należy rozpatrzyć przede wszystkim to, co stanowi naj-

większy historyczny wkład chrześcijaństwa, a mianowicie wyłom dokonany w łonie monolitycznej władzy na skutek oddzielenia się pierwiastka duchowego, skąd wywodzą się w istocie współczesne swobody.

Tak, jak to powiedział Jan Paweł II w swym przemówieniu wygłoszonym nie tak dawno w Parlamencie Europejskim: „Właśnie z gleby chrześcijaństwa współczesna Europa czerpie zasadę — często uchodzącą uwadze w ciągu wieków «chrześcijańskości» — która rządzi w sposób istotny jej życiem publicznym: myślę tu o zasadzie sformułowanej po raz pierwszy przez Chrystusa, zasadzie odróżnienia tego «co należy do Cezara» od tego «co należy do Boga» (por. Mt 22, 21). To podstawowe rozróżnienie pomiędzy sferą uporządkowania zewnętrznego otoczenia państwa ziemskiego i sferą niezależności osoby wyjaśnia się wychodząc od natury wspólnoty politycznej, do której muszą należeć wszyscy obywatele oraz wspólnoty religijnej, do której należą dobrowolnie wierzący”<sup>16</sup>.

### *Decyzja*

Tak więc co robić, gdy się znajdziemy na styku tych dwóch nieciągłych logik, które opisaliśmy? Dla tego, kto ma podjąć decyzję, lub kto znalazł się na rozstaju, nie ma, prawdę mówiąc, recepty, nie ma jakiejś super-logiki, do której mógłby się odwołać, gdyż logika taka byłaby jedynie atrybutem Boga. Pozostawiony samemu sobie, podejmujący decyzję musi więc szukać na własne ryzyko właściwego kompromisu, odnajdować drogi tej mądrości politycznej, która każe rezygnować z jakiegoś rozsądnego kroku, zanim nie obróci się on w eksces lub szaleństwo, lub drogi do tego, co Ojcowie Kościoła nazwali darem rady, będącym — jak wiadomo — jednym z najcenniejszych darów Ducha...

### *Współczesne państwo a odwołanie Edyktu Nantejskiego*

Kompromis nie musi być koniecznie złem dla logiki, którą ma przerwać, gdyż każdej logice, która osiągnęła skrajność, zdarza się nieproduktywność. I tak faktyczna, jeśli już nie prawna, rezygnacja Kościoła z użycia siły w ciągu trzech ostatnich wieków jest, być może, mądrym uwzględnieniem metamorfozy nowoczesnego państwa. Rozwój tego ostatniego, począwszy od zarania XVII wieku, wzmożony jeszcze w najnowszych czasach przez

<sup>16</sup> Jan Paweł II, Przemówienie w Parlamencie Europejskim, 11 października 1988 roku.

najpotężniejsze środki kontroli opinii i społeczeństwa, musiał w rezultacie zmienić sens interwencji państwa w sferę religijną lub moralną. Lewiatan nie jest Ryszardem Lwie Serce, a zbyt uporczywa interwencja współczesnego państwa w sferę obyczajów przyniosłaby prawdopodobnie dość szybko efekty zupełnie przeciwne w stosunku do zamierzonego celu. Te ostatnie nie są zresztą, być może, bez wpływu na rozkwit współczesnego antyklerykalizmu.

Ten fakt wyjaśnia jednoczesną skuteczność, brutalność i charakter nie do przyjęcia, jakie miało we Francji odwołanie Edyktu Nantejskiego. Po raz pierwszy nowoczesne państwo, monarchia Ludwika XIV, oddawało swą siłę na usługi religijnych ambicji: odwołanie było zakazem najbardziej skutecznym — w każdym bądź razie skuteczniejszym od zakazów średniowiecznych, na ogół nie dających spodziewanych rezultatów, i z tego powodu, być może, najbardziej nieludzkim — a zarazem ostatnim. Z pewnością nie było przypadkiem, że wydarzenie to poprzedziło bezpośrednio narodziny filozofii Oświecenia, której jednym z ulubionych tematów była — jak wiemy — wolność sumienia.

### *Spór szkolny — przeciągnięcie struny*

Pozostając przy Francji, można się zastanawiać nad tym, czy katolicki Kościół doceniał zawsze korzyści, jakie przedstawiała dla niego szkoła laicka, szanująca autentycznie wolność religijną, usuwająca poza swe mury edukację religijną w specyficzne, święte miejsce, wcale nie z chęci pozbycia się jej, ale w trosce o pełen szacunek dystans zgodny z jej przedmiotem. I na odwrót — jakąż niebezpieczną machiną dechrystianizacji była w wielu przypadkach — poczynając od Voltaire'a — szkoła wyznaniowa! Ale czy nie ryzykowało się wiele, chcąc rozwijać poczucie świętości i wciskając zarazem — jak to miało miejsce w gimnazjach zgromadzeń zakonnych — lekcję religii pomiędzy lekcje matematyki i gimnastyki? <sup>17</sup>.

Jeśli rozpatrzmy z kolei liberalny punkt widzenia, to czy nie jest znamienne, że wolność sumienia — i w ogóle wolności polityczne — były w sumie lepiej przestrzegane w ciągu tego wieku w krajach nordyckich lub anglosaskich, które — wbrew ścisłej ortodoksji liberalnej — utrzymały zasadę ustanowionych religii

<sup>17</sup> Por. Gérard Soulages, *Education chrétienne et laïcisme scolaire*, w: *Esprit*, 1946 i wiele innych artykułów. Nie potrafię powiedzieć, w jakim stopniu powyższe analizy pozostawały pod wpływem refleksji G. Soulages'a, którego podwójne zaangażowanie, jako chrześcijanina i jako nauczyciela laickiego, było sensem jego życia.

lub, jak Stany Zjednoczone Ameryki, odwołują się do Boga w swej Konstytucji, niż w republikach łacińskich, które — dochodząc do skrajności w swej logice laickości — oddzieliły Kościół od państwa?

### *Ciągła konfrontacja*

Sam kompromis wpisał się w historię chrześcijaństwa jako pewna stała. Aż do końca wieków i powrotu Tego, który jako Jedyny jest jednocześnie Kapłanem i Królem, będą istniały w obszarze chrześcijańskim dwa sposoby rozumowania i z powodu ich różnych logik każdy z nich będzie mógł wydawać się w tym czy innym momencie gwałtem, ingerencją w logikę drugiego: niewczesną interwencją władzy duchowej lub niesłusznymi ambicjami władzy świeckiej. Konfrontacja pomiędzy duchowieństwem i Cesarstwem nie jest w tym względzie odosobnionym epizodem w historii Średniowiecza; jest ona od początku — od Krzyża — aż do końca współistotna historii chrześcijaństwa.

Jak widzieliśmy, z braku władzy najwyższej, mogącej rozstrzygać graniczne spory pomiędzy dwiema władzami, na chrześcijańskim Zachodzie normą dla władzy państwowej nie było nigdy ślepe podporządkowanie się władzy kościelnej: czy np. wszystkim wiadomo, że nawet ktoś taki, jak święty Ludwik, wszedł w poważny konflikt z tą ostatnią? Ostatecznie monarcha i władza państwowa pozostają na ogół sami ze swym sumieniem: władza religijna może zawsze się odwołać do tego ostatniego, ale jedynie oni muszą rozstrzygać, na własne ryzyko, czy to odwołanie jest usasadnione czy też nie.

### *Średniowiecze a czasy współczesne*

Zrozumiałe jest przeto, że większość poważnych konfliktów pomiędzy dwoma porządkami władzy, od jakich roi się historia średniowieczna i współczesna, zakończyło się kompromisami. Wprawdzie wielcy papieże XII i XIII wieku uporali się wreszcie z cezaropapistówskimi ambicjami cesarzy niemieckich, ale Bonifacy VIII, którego ambicje teokratyczne wykraczały daleko poza ambicje wszystkich jego poprzedników, nie przyżył afrontów, jakie spotkały go ze strony Filipa Pięknego, a jego pontyfikat wyznaczył ostateczną granicę doczesnych ambicji papieństwa<sup>18</sup>. Jeśli chodzi o jego następcę, Klemensa V — chociaż jego wybór miał charakter czysto polityczny, został on jednak

<sup>18</sup> Jean Favier, *Philippe Le Bel*, Paris 1973.

uznany przez Tradycję za legalnego papieża — wiele brakuje mu do podjęcia w całości ultramontańskiej doktryny swego poprzednika.

Analogicznie, gdy całe narody odsuwają się od Rzymu pod wpływem Reformy i najczęściej z racji starego sporu o prawa władców przeciw prawom papieża (Niemcy, Szwecja, Anglia), gdy nawet Francja, najstarsza córka Kościoła, zaczyna się wahać, starcie dwóch obozów: ultramontanów i „patriotów” kończy się właśnie kompromisem w Stanach Generalnych w 1614 roku<sup>19</sup>. Trzeba było silnej osobowości Richelieu, jego doskonałej znajomości teologii i gry politycznej, aby wyznaczyć subtelną linię podziału pomiędzy ambicjami rzeczników władzy świeckiej oraz rzeczników praw Kościoła, linię podziału całkowicie empiryczną, która określać będzie odtąd w łonie wspólnoty katolickiej specyficzny charakter Kościoła gallikańskiego.

#### 4. Rozłam

Tego niezbędnego kompromisu zabrakło Francji w 1789 roku. Efekty rozłamu, który z tego wyniknął przede wszystkim między Kościołem i Rewolucją, a następnie między dwoma podstawowymi nurtami cywilizacji europejskiej, jakimi są chrześcijaństwo i Oświecenie, są odczuwalne po dziś dzień.

##### *Rewolucja francuska*

Jest jednakże znaczącym fakt, iż ten rozłam, który w końcu zaczął uchodzić za rozłam między Kościołem i wolnością, a nawet religią i nowoczesnym światem, nie miał początkowo innej treści poza charakterem sporu o władzę, który wstrząsnął już monarchią i Kościołem gallikańskim. Ambicje, które doprowadziły do rozłamu pomiędzy Zgromadzeniem Ustawodawczym i papieństwem, nie różniły się wiele od tych, jakie spowodowały w swoim czasie wyklęcie Filipa Pięknego czy Ludwika XIV. Kamieniem probierczym tego rozłamu nie było w istocie obalenie *Ancien Régim'u*, *Deklaracja Praw Człowieka*, ani też zasada Konstytucji czy nawet później ustanowienie Republiki. Nie była nim także sekularyzacja dóbr kościelnych, dokonana już *de facto*, przynajmniej częściowo, przez monarchię na mocy zasady „prebendy”, sekularyzacja z pewnością dotkliwie odczuta przez Rzym, która nie stanowiła jednak sama w sobie wystarczającej przyczyny do zerwania. Prawdziwą przyczyną schizmy była Ustawa cywilna

<sup>19</sup> Burckhardt, *Richelieu*, t. I—II, Paris 1951.

o duchowieństwie z powodu zawartego w niej projektu całkowitego podporządkowania Kościoła państwu, chociaż przy tej okazji wypłynął na powierzchnię stary spór pomiędzy duchowieństwem i Cesarstwem. Sto lat filozofii, a przede wszystkim moralne i intelektualne osłabienie zarówno religijnej jak i świeckiej elity sprawiły, że nie został on potraktowany i negocjowany z taktem i umiarkowaniem, jakich wymagała ta kwestia. Józef II, cesarz Austrii, który miał podobne zamiary, potrafił przecież zatrzymać się w swych zapędach, nie dopuszczając do rozłamu, podobnie jak później Bismarck ze swym *Kulturkampfem*. Przeświadczenie, że Kościół francuski jest jedynie spróchniałym reliktem przestarzałego przesądu, skazanym na nieuchronną zagładę, członkowie Konstytuanty nie zdawali sobie sprawy z powagi sporu, który wówczas się rozpoczynał. Rozłam pomiędzy Kościołem i Rewolucją, który w wyniku tego nastąpił, nie był zjawiskiem lokalnym lecz globalnym i bez odcieni: jego konsekwencje dadzą się odczuć w całej Europie.

### *Trwały rozłam*

Dalszy ciąg wydarzeń, zwłaszcza systematyczna polityka antyreligijna Konwentu i Dyrektoriatu, ze wszystkimi jej nadużyciami, sprawiły, iż reżim republikański stał się na długo w oczach Kościoła podejrzany, gdyż utożsamiany był z deformacją totalitarną.

Natomiast restaurowana monarchia, sklerykalizowana i pozbawiona tego silnego poczucia swych prerogatyw świeckich, które władcy z *Ancien Régime'u* mieli zawsze na względzie, została szybko odarta ze swego dawnego charakteru. Oferując Kościołowi swe poparcie, starała się ona w rzeczywistości uczynić z religii katolickiej, o wiele bardziej zakorzenionej w dziewiętnastowiecznej Francji niż ona sama, laskę do podpierania. Ustawa o świętokradztwie z 1827 r. sankcjonowała to oddalenie się od restaurowanej monarchii od wrażliwości ludu francuskiego.

Cesarstwo napoleońskie starało się, zwłaszcza w wyniku podpisania konkordatu, który przetrwał przecież sto lat i obowiązuje jeszcze dziś w niektórych częściach Francji, osiągnąć nowy kompromis pomiędzy Kościołem i państwem. Ale rana była zbyt głęboka, a fundament historyczny reżimu cesarskiego zbyt słaby, aby zapewnić temu kompromisowi trwały charakter.

Próby pojednania pomiędzy Republiką i Kościołem napotykały na przeszkodę w postaci nagromadzenia gwałtownych namiętności politycznych — takich jak apel Kardynała Levigierie o dołączenie do Republiki (1891) — lub też powierzchownego charakteru wiedzy

teologicznej ich promotorów: Lamennais, Le Sillon, itd. Sama romantyczna idea Chrystusa-Republikanina z 1848 r. nie wystarczyła w sposób oczywisty do uregulowania delikatnych i trudnych kwestii.

Cezura pojawiła się w różnych postaciach: w kwestii zgromadzeń, rozdziału Kościoła i państwa, a zwłaszcza w kwestii szkolnej, podczas gdy inne podziały, bardziej polityczne w ścisłym tego słowa znaczeniu, wykrystalizowały się w oparciu o tę cezurę.

O ile obóz republikański postawił na szkołę laicką, częściej bardziej wojującą niż naprawdę neutralną i nie zawsze liberalną, Kościół, gardząc otwarciem na nauczanie religijne, jakie zapewniała mu szkoła Jules'a Ferry, obstawał przy swym ubocznym posłaniu dotyczącym nauczania ogólnego — poprzez sieć swych własnych szkół, mającą na celu zapewnienie mu własnej elity<sup>20</sup>.

### *„Laicy” i klerykałowie*

W rzeczywistości społeczeństwo francuskie podzieliło się na dwa obozy. Z jednej strony społeczeństwo laickie, wyłączone z Kościoła, jeśli nie liczyć najważniejszych rytuałów związanych z narodzinami czy ze śmiercią. Nauczyciele, którzy mimo tego, co zalecał im Jules Ferry, nie mogli czasem się powstrzymać od bycia apostołami nowej ewangelii, byli w każdym razie jej nowymi klerykami. I wolnomyśliciele, jeśli już nie nietolerancyjni, to przynajmniej nieufni wobec Kościołów, którzy nie okazali żadnych uprzedzeń w stosunku do rzeczników świeckich totalitaryzmów, o wiele bardziej zgubnych przecież dla wolnej myśli. Z drugiej strony społeczeństwo klerykalne, a nawet sklerykalizowane, często doprowadzone do bigoterii, które straciło częściowo swych prawdziwych świeckich<sup>21</sup> aż do tego stopnia, że z laikatu, który przez wieki był w Kościele reprezentowany przez władzę państwową, pozostały już tylko panie „krzesłowe”... Dla części dwudziestowiecznego kleru promocja świeckich nie polegała już na sprawowaniu normalnej władzy państwowej, lecz była prawem do wyrażania swej opinii na temat budżetu parafii,

<sup>20</sup> Czyż w najnowszym okresie, kiedy Kościół bronił najostrzej niezależności swego systemu nauczania ogólnego i związanych z tym korzyści finansowych, nie dopuścił on jednocześnie do pozbawienia wszelkiej substancji popularnego „katechizmu” przeznaczonego dla uczniów w nauczaniu publicznym?

<sup>21</sup> Por. Alain Besançon, *La Confusion des langues*, Paris 1980, i Jean Duchesne, *La mort du laïc et la renaissance du Peuple de Dieu*, Communio 4 (1979) 2—6.

a nawet samej liturgii. Ta ograniczona koncepcja laikatu, w istocie niemal diakonalna, zapewniała tym niemniej wpływ kleru na stadko lub — dokładniej mówiąc — jedynie na te owce, które zaakceptowały tę surową władzę męskiego kleru (najczęściej była to publiczność rodzaju żeńskiego). Absurdalna z historycznego punktu widzenia, ale całkowicie dopuszczalna ze społecznego punktu widzenia w okresie radykalnej Republiki, obecność w Kościele stała się w zbiorowej podświadomości sprawą płci zwanej słabą, podczas gdy mężczyźni kontynuowali sprawowanie swych prawdziwych funkcji laickich, ale najczęściej poza, a nawet przeciw Kościołowi, od którego oddaliły ich zarówno uprzedzenia polityczne, jak i jego ściśle klerykalna atmosfera. Tak więc z jednej strony świeccy bez Kościoła, z drugiej zaś — duchowni bez świeckich. Kler starał się odnaleźć w tym małym stadku wiernych wpływ, który tracił w odniesieniu do społeczeństwa jako całości.

### *Dwuznaczność semantyki*

O fakcie, że rozłam, o którym wspomnieliśmy, tak typowy dla krajów łacińskich, nigdy nie został w pełni zaakceptowany jako prawowity przez mentalność ludową, a tym samym urzeczywistniony w praktyce, najlepiej świadczy semantyka. W zasadzie „świecki”, w odróżnieniu od „duchowny”, to ten, który jest w Kościele, ale nie jest duchownym; natomiast „laik” jest to zwolennik szkoły laicyzycznej w odróżnieniu od szkoły klerykalistycznej. Rozróżnienie to nie wykroczyło jednak poza ramy... szkolne i nie weszło w obyczajowość. Dziś jeszcze te dwa terminy są mylone w użyciu, tak jak gdyby duch języka nie zapomniał, że w każdym „laiku” tkwi potencjalny świecki...

### *Złagodzenie napięć*

Można powiedzieć, że dziś, niedługo po dwusetnej rocznicy Rewolucji Francuskiej, konflikt uległ złagodzeniu przez niemal totalne zwycięstwo liberalizmu, jeśli chodzi o obyczaje i symbole, zwycięstwo zrekompensowane przynajmniej częściowo większą niż niegdyś wolnością działania Kościoła. Konflikt ten znacznie się rozmył także na płaszczyźnie wrażliwości: wielu ludziom dawne spory wydają się przestarzałe. Natomiast nie można powiedzieć, że na płaszczyźnie zasad nastąpiło kiedykolwiek prawdziwe pojednanie. Wyciszenie związane jest bardziej z zaawansowanym rozkładem — zarówno samych wartości religijnych, jak i starej moralności laickiej, wobec wszechobecności rynko-



wego, nazbyt tolerancyjnego społeczeństwa — niż z decydującym postępowaniem teoretycznym jednego czy drugiego obozu.

Dwudziestowieczne, zmienne koleje losu uwypukliły tym niemniej ten podstawowy fakt, o którym już wspominaliśmy: historyczną solidarność chrześcijan i „laików” oraz śmiertelne niebezpieczeństwo, zarówno dla jednych jak i dla drugich, położenia jednostronnego nacisku na ich własne wartości.

Niedawny rozkwit integrystycznego islamu, którego zarozumiałość równa jest jego filozoficznemu i kulturowemu ubóstwu, zbija jednakowo z tropu zarówno chrześcijan, jak i świeckich<sup>22</sup>. W krajach, gdzie dominuje islam, ma on ambicje kontrolowania społeczeństwa, nieporównywalne z tym, czego Kościół — nawet za panowania swych wielkich, wszechmocnych papieży Średniowiecza — wymagał kiedykolwiek od społeczeństwa chrześcijańskiego. Tam, gdzie Islam jest religią mniejszości, tak jak w krajach zachodnich, niektórzy z jego adeptów kwestionują jednak tak zakorzenione fakty z życia społeczeństwa świeckiego, jak szkoły koedukacyjne czy prawa kobiety. Natomiast dając się porwać powszechnej nadtolerancji dotyczącej jednostek, ale także grup, społeczeństwo to, niegdyś tak nieprzejednane wobec Kościołów chrześcijańskich, nie zawsze znajduje odpowiednią obronę przed tymi wpływami.

W momencie, gdy upadają antyreligijne totalitaryzmy i gdy zbijają nas z tropu nowe totalitaryzmy religijne, najbardziej światli ze spadkobierców Oświecenia rozumieją ryzyko, jakie stanowi dla ich własnych wartości i dla żywotności liberalnego społeczeństwa osłabienie Kościołów chrześcijańskich, długo uważanych za *infamis*.

### Od strony Wschodu

Jest rzeczą znamioną, że kwestia religii i państwa świeckiego była ostatnio przedmiotem najgorętszych dyskusji nie na Zachodzie owładniętym zobojętnieniem, ale w socjalistycznej Polsce. Agnostyczny opozycjonista, Adam Michnik, w swej książce *L'Eglise et la gauche: le dialogue polonais*<sup>23</sup> przedstawił w 1979 r. ten problem z niezwykłą trzeźwością, bazując na doświadczeniach kraju, w którym wartości wolności mogły odrodzić się nie mimo, lecz dzięki silnemu Kościołowi, którego wymagania są tym bardziej kłopotliwe dla prawdziwego liberała. Zamiast sztucznego

<sup>22</sup> Jacques Peroncel-Hugoz, *Le radeau de Mahomet*, Paris 1964.

<sup>23</sup> Adam Michnik, *L'Eglise et la gauche: le dialogue polonais*, Paris 1979.

komfortu wspólnej degeneracji, Michnik poszukuje dróg zbawienia i wolności we wzajemnym i nie wolnym od konfliktów popieraniu się jednych przez drugich.

Równie znamienne jest to, że cała myśl Michnika skupia się wokół idei niezbędnego kompromisu. Otóż z definicji kompromisu nie zadowala nikogo...

W związku z tym ostatnim podkreślić należy pilną potrzebę uświadomienia sobie żywotnej solidarności, po dwóch wiekach zmagania, wcale nie jałowych, ale mimo wszystko wyczerpujących energię obydwu obozów, pomiędzy dwiema wielkimi tradycjami tworzącymi kulturę europejską: chrześcijańską i laicką.

Gdy mówimy o solidarności, nie chodzi nam — co jest zrozumiałe — o pojednanie czy też zbyt łatwy synkretyzm negujący głębokie wartości jednego lub drugiego nurtu myśli, ale przede wszystkim o świadomość, że ta cywilizacja, do której jedni i drudzy są przywiązani, może się utrzymać jedynie dzięki żywotności ich odnośnych wartości, wartości, których konflikt — nierozzerwalnie związany z wolnością — jest składnikiem wspólnej kultury.

Pozostając sobą, rzecznicy liberalnego społeczeństwa muszą zwłaszcza uznać, że nie ma ono żadnej szansy rozkwitu na ruinach wartości chrześcijańskich. Z kolei Kościoły winne są — bez niestosownych ustępstw — szacunek i uznanie dla tradycji laickiej, do której narodziły w dużej mierze się przyczyniły.

Przewyciężając wzajemne pretensje, przedstawiciele każdej z tych wielkich tradycji, chrześcijaństwa i mentalności laicyzycznej nie mogą mieć w ostatecznym rozrachunku innego celu niż niestrudzone dążenie do tego, co stanowi ich wspólne powołanie: do uniwersalności.

tłum. Małgorzata Tryc-Ostrowska