

POLITYCZNE FLUKTUACJE WSPÓŁCZESNEGO KATOLICYZMU

(Od neotomizmu *Action Française* do marksizującego
chrześcijaństwa)

Od rewolucji francuskiej polityczne stanowiska katolików doznawały zmian o szczególnej amplitudzie. Liberalnej trosce o utrzymanie rozdziału Kościoła od Państwa niektórzy katolicy przeciwstawiali teologie polityczne tak z gruntu anty-liberalne, że obracały się one przeciwko pewnym najbardziej stałym rysom chrześcijaństwa. Po zerwaniu się z kotwicy Tradycji, idee i zaangażowania przybierały obrót nieuchronnie egzotyczny. Pośród oscylacji od skrajnej prawicy do skrajnej lewicy, wielu miało trudności z samookreśleniem.

Chciałbym tu zbadać przyczyny tych oscylacji, zatrzymując się zwłaszcza na trzech z nich. Z jednej strony chcę wykazać, że chrześcijan kuśił rozdział religii i polityki, aż po rozpoznawanie się w ideologiach wyraźnie ateistycznych. Z drugiej strony chcę wykazać, że – w przeciwnym kierunku – trwoga przed dechrystianizacją przyspieszyła utożsamianie (zasadniczo obce chrześcijaństwu) teologii z polityką. W końcu postaram się odnieść te sprzeczne stanowiska do problemu relacji między wolnością a prawdą. Chciałbym zasugerować, że w ostatecznej analizie te polityczne oscylacje tłumaczy bądź poświęcenie wolności na rzecz prawdy, bądź poświęcenie prawdy na rzecz wolności. W tej dziedzinie Sobór Watykański II stanowi odpowiedź Kościoła na te oscylacje. Wyjaśniając i ponownie definiując stosunki między prawdą a wolnością, autorzy *Deklaracji o wolności religijnej* zamierzali położyć kres tym przykrym ideologicznym zawirowaniom.

* Émile Perreau-Saussine. Doktor nauk politycznych na l'Éhess (L'Ecole des hautes études en sciences sociales) wykłada historię myśli politycznej na uniwersytecie w Cambridge. Publikacje: *Alasdair MacIntyre, une biographie intellectuelle. Introduction aux critiques contemporaines du libéralisme*, PUF, 2005.

Niespójne przymierze Kościoła z ateizmem w dziedzinie polityki

Według Tocqueville'a, antyreligijny wymiar rewolucji francuskiej miał charakter przypadkowy: gdyby się nie zdarzyło, że Kościół miał skłonność do identyfikowania się z *Ancien Régime'm*, rewolucjoniści nie szukaliby niewątpliwie z nim zwady. Głosząc tę tezę, Tocqueville chciał osiągnąć przynajmniej dwa cele. Z jednej strony starał się złagodzić republikański antyklerykalizm, wyjaśniając, że ich walka nie musi przybierać formy antyreligijnej. Z drugiej strony starał się równolegle złagodzić katolicką opozycję wobec rewolucji, wyjaśniając, że była ona ofiarą błędnej oceny perspektywy. Tocqueville nie został wysłuchany. Powiedziano, że wojna domowa, która między rokiem 1789 a konkordatem z roku 1801 przeciwstawiła Francuzów Francuzom, nie mogła wynikać jedynie z historycznego nieporozumienia. Ani antyklerykalizm partii republikańskiej, ani anty-republikanizm partii klerykalnej nie osłabił. Z tej i z tamtej strony przeważa antyreligijna interpretacja rewolucji, interpretacja, za którą przemawia jeśli nie zgodność ocen historyków, to przynajmniej uznanie oczywistości wzajemnych przesładowań.

Rewolucja francuska, uznając wolność opinii w dziedzinie religijnej, zrywała z długoletnią tradycją. Wolność ta tendencyjnie zamykała chrześcijaństwo w sferze prywatnej, oddzielając w ten sposób religię od polityki. Do jakiego stopnia rozdział ten miał się okazać trwały? Czy państwo mogło się obyć bez zinstytucjonalizowanej czy ustalonej religii? Tocqueville, jako przekonany liberal, tak właśnie myślał: w Stanach Zjednoczonych odkrył państwo, które nie uznawało żadnego szczególnego kultu, i które z tego powodu wcale nie cierpiało. Rozumowanie kontrrewolucjonistów było odmienne. Według nich, państwo potrzebowało fundamentu sakralnego. Zamknięcie religii w sferze prywatnej groziło osłabieniem więzi społecznych, poddaniem w wątpliwość spójności narodu. Należało lękać się skutków religijnej wolności dla obyczajów. Uznanie prawa do wolności religijnej godziło w samo serce społeczeństwa. Chyba że gwałtowna dechrystianizacja z jesieni 1793 roku nie wyrażała głębszej tendencji ruchu rewolucyjnego, na co niewielu reakcyjnych katolików byłoby skłonnych przystać, zwłaszcza że wszyscy zwolennicy rewolucji zgadzali się co do zasad z roku 1789, a były to te same zasady, które w decydujący sposób naruszyły status prawny Kościoła. Dla reakcjonistów, liberalna separacja była przyczyną nieporządku, skandalu i anomii.

Niepokoje te wywołały trzy typy odpowiedzi. Pierwszą, polityczną odpowiedź Napoleona, który wraz z *Konkordatem* nawiązał i zacieśnił stosunki między Kościołem a nowym Państwem. Następnie dwie odpowiedzi były intelektualne. Z jednej strony odpowiedź kontrrewolucyjnych katolików, takich jak: Joseph de Maistre i Louis de Bonald, którzy podkreślali konieczność harmonii między Kościołem a Państwem. Z drugiej strony odpowiedź filozofów politycznych, którzy – niekoniecznie wierzący – uważali religię za konieczną dla więzi społecznej¹ Auguste Comte, autor *Katechizmu pozytywistycznego*², jest niewątpliwie najlepszym tego przykładem. W Anglii czy w Stanach Zjednoczonych rewolucja sprzężona była z elementami politycznymi i elementami religijnymi; we Francji rewolucja polityczna zwróciła się przeciwko chrześcijaństwu, nie dając w zamian prawdziwego substytutu. W oczach Comte'a, było to jej zasadniczą słabością. Brak wspólnego wierzenia stwarzał zbiorowy deficyt duchowy. Uznanie wolności religijnej poddawało w wątpliwość jedność ciała społecznego, osłabiała międzyludzką więź. Narzucała się konieczność nowej władzy duchowej. Comte miał odczucie, że religie przeszłości, poczynając od chrześcijaństwa, były związane z minionymi sposobami myślenia i nie były już odpowiednie. Uważał jednak, że człowiek odczuwa porzebę kochania czegoś, co go przerasta. Wymyślił więc religię ludzkości z jej sakramentami i modlitwami, poświęconą temu, co ludzie mieli lub uczynili najlepszego: religię człowieka, religię, że tak powiem, ateistyczną, której przedmiot transcenduje każde poszczególne społeczeństwo, bo ma ona za przedmiot całą ludzkość.

Religia ludzkości nie odniosła sukcesu, jaki przepowiadał jej optymistyczny założyciel. Również niektórzy czytelnicy Comte'a – zwłaszcza Charles Maurras – uważali za konieczne pojednanie z Kościołem katolickim. Ateistyczni czytelnicy Comte'a i wierzący czytelnicy Bonalda musieli zjednoczyć swoje siły. Teoretyk *Action Française*, wielki zwolennik monarchii, Maurras nie był człowiekiem wierzącym; jego doktryna, „organizujący empiryzm”³, nie pasowała do żadnej teologii; patrzył on na Kościół z zewnątrz. Katolicyzm dawał mu jednak teologię cywilną, jakiej potrzebował: katolicyzm bez chrześcijaństwa. Ze względów taktycznych zawarł więc przymierze z wierzącymi. Jego

¹ Paul Bénichou, *Le temps des prophètes*, Paris 1977.

Katechizm pozytywistyczny (1853), składający się z jedenastu dialogów między Kobietą a Kapłanem Ludzkości (przyp. tłum. – M. Ż.).

³ *Empirisme organisateur*.

„integralny nacjonalizm” mógł pozostawić jedynie ograniczone miejsce dla uniwersalizmu Kościoła rzymskiego, lecz widział on w nim potęgę zasadniczo konserwatywną, czynnik porządku: raczej podporę królów niż Mistyczne Ciało Chrystusa. Mimo to Maurras uwiódł licznych reakcyjnych katolików, którym *Action Française* przyniosła nową nadzieję. W ciągu XIX wieku stary rojalizm progresywnie tracił swoją ostrość i rozpęd. Nowa krew, jakiej dostarczył mu Maurras, a która przybyła z innych horyzontów, wydawała się zbawienna. Zresztą, odnosząc się do katolicyzmu i do *Ancien Régime'u* z tą samą wzgardą, republikanie pchnęli Maurrasa i katolików do wzajemnych umizgów. Nawiązano więc przymierze wbrew naturze. „Dla *Action Française*: zachowanie porządku społecznego i przeobrażenie reżimu politycznego; dla tomizmu zachowanie porządku religijnego. [...] Każdy w swojej dziedzinie, tomizm i maurrassizm pretendowały do racjonalności: pierwszy widział w sobie uosobienie teologii; a drugi uosobienie polityki”⁴. Czy myśl realistyczna o porządku w metafizyce – tomizm nie przyzywał myśli o porządku w polityce – maurrassizmu?

Przymierze to musiało mieć szczególnych spadkobierców, skoro odnajduje się je w chrześcijaństwie marksizującym, jakie zakrępuje w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku. We Francji chrześcijaństwo marksizujące jest jeśli nie duchowym synem, to przynajmniej marnotrawnym dzieckiem kontrrewolucji. Kłątwa, jaką *Syllabus* z 1864 roku obłożył liberalizm, paradoksalnie faworyzowała skrajną lewicę. Księża robotników wychowała szkoła *Action Française*, i tym łatwiej zawdzięczali oni komunistom swoją wrogość do reprezentatywnej demokracji, że jako dobrzy monarchiści o jedno pokolenie wcześniej nauczyli się jej nienawidzić. Przytoczę tu jedynie tytułem przykładu pismo „Jeunesse de l'Église” Podczas gdy w pierwszych zeszytach, pochodzących z roku 1942, odnajdujemy raczej echa konserwatywnego neotomizmu, to w ostatnich, dziesięć lat później, dochodzi do tego, że uważa się marksizm za „immanentną filozofię” robotniczego świata⁵ Wielu wierzących, zanim przeciwstawi „realną demokrację” „demokracji formalnej” (jak nauczy ich tego Partia Komunistyczna), powoływało się na kontrast między „krajem real-

⁴ E. Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II*, Desclée de Brouwer, 1998, s. 71-72.

⁵ Zob. G. Fessard, *De l'actualité historique. Progressisme chrétien et apostolat ouvrier*, Desclée de Brouwer, 1960, s. 33-48; i A. Manaranche (*Attitudes chrétiennes en politique*, Seuil, 1978, s. 122-132), któremu dedykuję ten artykuł na znak przyjaźni i podziwu.

nym”, a „krajem legalnym”, czego bronił Maurras w opozycji do Trzeciej Republiki. Reagując przeciwko rojalizmowi, pokolenie po 1945 roku tym łatwiej lgnęło do marksizmu, że nauczono je, iż wiara katolicka nie wyklucza polityki jawnie obcej jej zasadom. Niektórzy „czerwoni” dominikanie z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych mieli za nauczycieli dominikanów „rojalistycznych” z początku XX wieku⁶. Powojenni chrześcijańscy marksiści usiłowali „ochrzcić” Marksa, jak niegdyś św. Tomasz „ochrzcił” Arystotelesa. Katolicyzm dający się pogodzić z Maurras’em, można było również pogodzić z Marksem.

Kardynał H. de Lubac był niewątpliwie tym, który najlepiej zrozumiał niebezpieczeństwo takich mezaliansów z ateizmem. Książkę poświęconą przez niego koncepcji nadprzyrodzoności – *Surnaturel* (1946)⁷ – można uważać za retrospektywne wyjaśnienie takich źle dobranych mariaży. De Lubac ukazuje, że poczynając od XVII wieku, tomistyczną koncepcję stosunku między naturą a łaską spadkobiercy scholastyki systematycznie zniekształcali. Cele naturalne oddzielono od celów nadprzyrodzonych, ontologię i teologię rozłączono tak, jak gdyby należało rozpatrywać człowieka *in puris naturalibus*, jak gdyby człowiek podążał za celem ziemskim, do którego Bóg na domiar dołożył z zewnątrz cel nadprzyrodzony. Transponowana w bardzo odmienny kontekst pierwszych dziesięcioleci XX wieku druga scholastyka zdawała się uwierzytelniać swoistą separację tego, co polityczne, i tego, co teologiczne. Neotomiści znajdowali w niej teorię pozwalającą im godzić wiarę z agnostycyzmem, integralnym nacjonalizmem i maurrassiańskim hasłem *politique d’abord*⁸ Jak napisał wtedy J. Maritain, spór o *Action Française* dotyka „żywotnego punktu chrześcijaństwa, jego relacji między naturą a łaską. Sformułowanie tej doktryny było dziełem św. Tomasza i jest ona zupełnie zafałszowana, jeśli żywotną treść pojmuje się jako materialne zestawienie”⁹ Poświęcając tej kwestii książkę, kard. H. de Lubac włożył kij w mrowisko. Nie może więc dziwić fakt, że R. Garrigou-Lagrange, jeden z neotomistycznych dominikanów długi czas związanych z *Action Française*, zaliczał się do

⁶ A. Laudouze, *Dominicains français et Action Française (1899-1940). Maurras au couvent*, Les Editions ouvrières, 1989; F. Leprieur, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Plon-Cerf, 1989.

⁷ H. de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel*, Paris 1965 (przyp. tłum. – M. Ż.)

⁸ „Wpierw polityka” (przyp. tłum. – M. Ż.).

⁹ J. Maritain, *Le sens de la condamnation*, w: E. Lajeunie, M.-V. Bernardot, P. Doncœur, D. Lalement, F.-X. Maquart, J. Maritain, *Pourquoi Rome a parlé?*, Spes, 1927, s. 377. Zob. J. Maritain, *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*, Plon, 1926, ponownie wyd. w *Oeuvres complètes*, Ed. Saint-Paul, 1984, t. III, s. 739-780.

tych, którzy w roku 1946 uczynili wszystko, aby *Surnaturel* było potępione przez Watykan za swój heterodoksyjny charakter!

Otwieram tu historyczny nawias. Pod koniec XVI i na początku XVII wieku pewni antykatolicki teoretycy wypracowali, zwłaszcza w Anglii, teorię boskiego prawa królów. Afirmując to boskie prawo, chcieli wyzwolić się od papieża i jego wpływu: ludzie mieli słuchać monarchy, nie niepokojąc się ponad miarę nakazami czy ekskomunikami Rzymu. Boskiemu prawu papieży przeciwstawiali inne boskie prawo, nie mniej ważne w ich oczach: prawo ich królów. Aby bronić Rzymu, którego autorytet był w ten sposób zagrożony, hiszpański jezuita Suarez wypracował pomysłowe rozwiązanie mające naznaczyć ducha drugiej scholastyki. Według niego, monarchia nie jest z boskiego nadania, bo ustanowienie ciała politycznego należy rozumieć jako czysto racjonalne. Przedłużał on w ten sposób pracę jurystów, którzy – postawieni przed koniecznością obrony Indian po odkryciu Ameryki – poczuli się zobowiązani do odłączenia prawa od teologii, oddzielenia prawa naturalnego od prawa boskiego, aby wykazać, że ludy pogańskie miały również jurysdykcyjne prerogatywy. Według Suareza, państwo podążało jedynie za własnymi celami, naturalnymi i nie nadprzyrodzonymi. Monarcha mógł tym mniej pretendować do rywalizacji z papieżem, że – ponieważ celowość Państwa była niższa od celowości Kościoła – powinien on *in fine* być mu poddany. Oddzielając tak śmiało naturę od łaski, Suarez usiłował podporządkować autorytety cywilne autorytetom religijnym. Przygotował w ten sposób drogę do dziwnej reinterpretacji dokonanej przez maurrassiańskich dominikanów¹⁰ Bardziej czy mniej suarezjańska teoria autonomii państwa zdawała się usprawiedliwiać antyrepublikańskie przymierze katolików z agnostykami.

Katolicy ci porzucali w ten sposób subtelną dialektykę rozwiniętą przez św. Augustyna. Ten Ojciec Kościoła wykazał mianowicie, że jeśli należało wystrzegać się mylenia Państwa ludzkiego z Państwem Bożym, to nie należało tym samym tracić z pola widzenia ich ścisłego ząbienia się. Augustyn nie pojmował, że można izolować filozofię czy politykę od teologii, jak gdyby były dwie prawdy usytuowane na dwóch zasadniczo heterogennych płaszczyznach. Za nim chrześcijańscy filozofowie nie przestawali uważać filozofii za służebnicę teologii,

¹⁰ J.-F. Courtine, *Vitoria, Suarez et la naissance du droit naturel moderne*, w: A. Renaut (red.), *Naissances de la modernité*, Calmann-Lévy, 1999, s. 127-181. Suarez stanowi wygodny punkt odniesienia. Jak jednak podkreśla H. de Lubac, chodzi zwłaszcza o ogólne odchylenie neo-tomizmu.

jednocząc punkty widzenia, odmawiające dopuszczenia istnienia dwóch panów, odmiennej prawdy religijnej i prawdy filozoficznej. Wraz z Suarezem, a następnie z „tomistami” z *Action Française*, wprowadzono zniesienie ciągłości między naturą a łaską, co miało w rzeczy samej wielu ludzi Kościoła sprowadzić na manowce. Kiedy po drugiej wojnie światowej skrajna lewica przybierała swoje najbardziej uwodzicielskie stroje, neotomizm lat dwudziestych stawiał mało intelektualnego oporu marksizmowi. Dla młodych ludzi będących pod wrażeniem heroizmu „partii rozstrzelanych¹¹”, i wyleczonych już z rojalizmu przez bolesną dwuznaczność rządu Vichy, tomizm Peguesa czy Garrigou-Lagrange’a potwierdzał kompatybilność chrześcijaństwa z ateizmem Marksa, i raczej z leninowską zasadą: „najpierw polityka”, niż z maurrassiańskim agnostycyzmem. *Action Française* pomogła katolikom pogodzić ich anty-modernizm z ideą narodową, długo uważaną słusznie za jeden z wytworów rewolucji; dyskredytacja idei narodu ze względu na osobliwe skompromitowanie się skrajnych nacjonalistów z hitleryzmem wydawała się skazywać ich na „ucieczkę do przodu”, w internacjonalizm. Pozytywizm czy naturalizm Maurrasa przygotował teren dla pozytywizmu marksistowskiego. Potępienie przez Rzym księży-robotników w roku 1954 miało swój odpowiednik w potępieniu *Action Française* w roku 1926.

Obsesja dechrystianizacji

Przeciwnicy modernistów, takich jak Tyrell i Loisy, chcieli „kontekstualizować” Ewangelię, dominikanie bowiem byli z zasady ahistoryczni. Dopiero w latach trzydziestych, i nie bez trudu, M.-D. Chenu nauczył ich ponownie sytuować św. Tomasza w jego środowisku intelektualnym i społecznym. Natura przeważała nad Historią: z zasady, lecz nie zawsze faktycznie. Ożywiani przez nienawiść do rewolucji i do republiki, neotomiści z początku ostatniego wieku zwrócili się w stronę autora *Sumy teologicznej* z posłuszeństwa Leonowi XIII. Tym chętniej jednak ugięli się przed papieżem, że wydawało im się czuć wyzwalającą się z *Sumy* silną woń *Ancien Régime’u*, cały urok gotyckich katedr i żarliwości „chrystianizmu”¹². Zapomina się dzisiaj o tym,

¹¹ Chodzi o Francuską Partię Komunistyczną, zasadniczą siłę francuskiego ruchu oporu w czasach II wojny światowej (przyp. tłum. – M. Ż.).

¹² Na przykład: Th.-M. Pègues, *La théorie du pouvoir dans saint Thomas*, *Revue Thomiste* 19 (1911), 591-616. Artykuł zaczyna się następująco: „Moglibyśmy obecnej pracy

jakich retrospektywnych iluzji doznały środowiska kontrrewolucyjne, jak dalece na nowo napisano historię, aby odmalować przeszłość w barwach wiary, zamazując, jak na rysunku, makiawelizm królów, których bez rozeznania kanonizowano. U samego Maritaina, starającego się jednak zażegnać romantyczne marzenie o społeczeństwie sakralnym, ideał średniowiecznego chrześcijaństwa odgrywa rolę, którą długo pomijano¹³ Zgodnie z umysłowością lat dwudziestych, tomizm miał się przyczynić do *Obrony Zachodu*, aby podjąć tytuł pracy Henri Massisa. W metafizyce dominikańskie analizy okazywały się mocne i precyzyjne; nie można jednak tego powiedzieć o ich analizach politycznej myśli Tomasza z Akwinu. Nadużywają względnego braku precyzji w jego idei państwa – dziedzinie refleksji, która go zbytnio nie zajmowała – aby podawać niekiedy fantastyczne jej reinterpretacje. Przywiązują zbyt wiele uwagi do znajdujących się u św. Tomasza tekstów monarchistycznych, umyślnie pomijając, że pozostawały one na peryferiach jego filozofii politycznej (autor *Sumy teologicznej* był przede wszystkim teoretykiem prawa wiecznego). Doktor Powszechny przybierał w dziedzinie polityki stroje korporacjonistyczne, anty-indywidualistyczne, anty-rousseauistyczne, anty-kapitalistyczne, kontrrewolucyjne i tradycjonalistyczne – słowem, bardziej „średniowieczne” niż mediewalne. Mniej przynaglani przez wymogi filozoficzne niż przez względy ideologiczne, dominikanie z *Action Française* byli w polityce nowymi „Viollet-le-Duc’ami”¹⁴ arystotelo-tomizmu.

Czy taki odczyt Akwinaty przygotował podłoże dla marksizmu? Jest to wielce prawdopodobne. Tomizm tym chętniej odrzucano, że łatwo można go było odnieść do czasów dawno minionych. Wiążąc średniowieczną teologię i metafizykę z dawnymi reżimami, interpretacja ta niewątpliwie sugerowała, że przemiany polityczne splamiły do głębi teologię i metafizykę św. Tomasza, i nawoływała do chrześcijań-

nadać tytuł: *Czy święty Tomasz był demokratą republikaninem?*, a kończy się pochwałą św. Ludwika.

¹³ J. Maritain, *Humanisme intégral*, Aubier-Montaigne, 1936, s. 17-24 i 166-174. Y. Floucat, *Le Moyen Age de Jacques Maritain*, w: S.-T. Bonino (red.), *Saint Thomas au XX^e siècle. Actes du colloque du centenaire de la „Revue thomiste”*, Saint-Paul, 1994, s. 268-298. Por. Ph. Chenaux, *Vers un nouveau Moyen-Age?*, w: *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Cerf, 1999, s. 197-223.

¹⁴ Viollet-le-Duc Eugène Emmanuel (1814-1879), francuski architekt, konserwator i historyk (badacz średniowiecznej architektury). Wykazał, że architektura gotycka była najskuteczniejszym sposobem budowania kamiennych świątyń. W latach 1830, pod wpływem romantyzmu stanie się obrońcą architektury i sztuki średniowiecznej. Jego dziełem jest odnowienie opactwa w Vézelay, paryskiej Sainte Chapelle i katedry Notre-Dame, a także obronnego miasta Carcassonne (przyp. tłum. – M. Ż.).

stwa rewolucyjnego. W okresie powojennym Kościół zdawał się być chory. Czyż nie jeden ruch powiązał go ze społeczną sytuacją chłopów, polityką reakcyjną i filozofią arystotelesowską, jak pisze Louis Althusser, wtedy jeszcze jako katolik, w piśmie „Jeunesse de l'Église”, o którym wyżej wspomniałem¹⁵? Jego artykuł zdaje się dobrze ilustrować doznanie unoszącego się w powietrzu niepokoju. Jednym ruchem odrzuci on wkrótce Kościół, jego socjologię, politykę i filozofię, aby stać się jednym z heroldów paryskiego marksizmu. Od tamtych lat pewne hasło zrobiło furorę: chodzi o to, by porzucić katolickie „getto”, nawet za cenę uprzywilejowania niewierzących kosztem (tych „burżujów”) wierzących¹⁶. Marksiści nowej generacji gotowi są realizować mesjanizm i (czemu nie ?) przyczynić do nadejścia „hyperchryścianizmu”, odwróconego obrazu chrześcijaństwa sakralnego. Jest to „zbawienie świata przez proletariatus”

Ten sam korpus doktryny można wykorzystywać w przeciwnych kierunkach. Polityczny romantyzm leninizmu niewątpliwie wiele zawdzięcza „poprawionemu” i „oczyszczonemu” chrześcijaństwu Dostojewskiego i Tołstoja: dzielą ich poglądy w sprawie ateizmu, lecz zgadzają się co do nienawiści względem obecnego świata, jak również aspiracji do społecznej przejrzystości i powszechnej miłości. Z tej i z tamtej strony gardzi się rokiem 1789, już to przez nostalgię za *Ancien Régime'm*, już to w nadziei na jakąś deklarację praw na sposób z roku 1793. Bardzo często rewolucjoniści z lat 1917 czy 1945 mieli za rodziców reakcjonistów z lat 1880 czy 1910. Zachowując nienawiść do mieszczań, liberalizmu czy Zachodu, odrzucając to, co zastane, popadli w drugą skrajność w porównaniu z polityką swoich rodziców. Po co zwracać się ku przeszłości, kiedy przyszłość obiecuje obalenie walki klas i zwycięstwo proletariatus? Po co odwracać bieg wypadków, kiedy bieg historii wydaje się tak opatrnościowy? W ten to sposób słowianofile stali się leninistami, a tomiści z *Action Française* – chrześcijańskimi marksistami, Reakcja zmienia skórę, by stać się rewolucją, a chrześcijaństwo najbardziej wrogie nowości – mistyką komunistyczną.

Przesadnie wychwalając świat, który poprzedzał egoistyczne i komercyjne królestwo burżuazji, murrassiści przygotowali się do przyjęcia Dobrej Nowiny o społeczeństwie pojedyńczym z samym sobą,

¹⁵ Louis Althusser, *Une question de faits*, „Jeunesse de l'Église”, cahier 10, 1949, s. 13-24.

¹⁶ P. Vigneron, *Histoire des crises du clergé français contemporain*, Téqui, 1976. Zob. również François-Georges Dreyfus, *Des évêques contre le pape. Essai sur la crise du catholicisme français*, Grasset, 1985.

kolektywistycznym, socjalistycznym. Monarchiści dobrowolnie stowarzyszali się w swej awersji do rewolucji francuskiej i indywidualizmu parweniuszy. Indywidualizm ten był w ich oczach jedynie przejawem zdecydowanie zbyt letniej wiary. Chrześcijańscy marksiści, a następnie ich uczniowie, teolodzy wyzwolenia, mieli skorzystać z tego antyburżuazyjnego podłoża, aby głosić, że w ostatecznym rozrachunku tylko proletariusz jest dobrym chrześcijaninem.

Sto lat wcześniej drogę taką wytyczył Félicité de Lamennais. Ten tradycjonalistyczny katolik, rojalista i ultramontanin, początkowo bliski Josepha de Maistre'a i Louisa de Bonalda, sprzymierzył się następnie z humanistycznym mesjanizmem i z antykościelnym chryścianizmem. Początkowo zwolennik przymierza tronu z ołtarzem, młody szuan upojony wiarą, jak jakąś zasadą hierarchiczną, doszedł w tym do przesadnego wynoszenia wolności ponad autorytet, do zastępowania nieomyślności papieża i książąt nieomyślnością ludu, gdy ten stał się dorosły. Ponieważ rządy Karola X nie przychyliły się do jego ekstremizmu, stał się anarchista: skończył się czas dawnego społeczeństwa, królowie nie wyrażali już świadomości ludów. Antykapitalizm zastąpił starą katolicką „anty-chrematystykę”¹⁷ Najbardziej reakcyjny katolicyzm stawał się najbardziej postępowym. Lamennais zwracał się do klas pracujących, stwarzając precedens, któremu przeznaczone było posiadanie wielu naśladowców. Aby pogodzić chrześcijaństwo ze światem, który przynajmniej pozornie skonstruowany był przeciwko niemu, deklarowano, że świat ten sam był wytworem woli Bożej, woli progresywnie objawianej ludziom w historii.

Współcześni rewolucji francuskiej odnosili wrażenie, że stawiają czoła wciągającej sile, nad którą nikt nie panował, ani jej zwolennicy, ani jej przeciwnicy. Wydarzenia zdawały się posłuszne logice porywającej wszystko, przekształcającej jednostki w zwyczajne tryby. Skoro intencje politycznych działaczy schodziły na drugi plan, należało, by zadziałała Opatrzność. Po rewolucji francuskiej ludzie mieli nagle odczucie życia w czymś nieuchronnym, w stanie tak nowym, tak nadzwyczajnym, że Chateaubriand, Tocqueville czy Michelet czuli się zmuszeni interpretować go w kategoriach religijnych, jak gdyby chrześcijaństwo właśnie się wypełniało czy dokonywało. Nowe społeczeństwo wyłoniło się w sposób ostateczny, dokonywał się nieuchronny proces, który przyniesie świat sprawiedliwszy, świat lepszy. W sensie przeciwnym, kontrrewolucjoniści, do których zaliczał się młody Lamennais,

¹⁷ Chrematystyka – sztuka gromadzenia bogactw (przy. tłum. – M. Ż.).

widzieli w rewolucji wydarzenie szatańskie, którym Opatrzność posłużyła się po to, by ukarać bezbożność Francji. Opatrzność ta otrzymała jednak wkrótce inną nazwę: tym nieuchronnym ruchem, którym nikt nie kieruje, jest Historia, jest Postęp. Zwrot w życiu Lamennais'a wyraża to właśnie przekonanie. Poprzedza on inną chwilę: już nie rozdziału tego, co polityczne, od tego, co religijne, lecz ich pomieszania. Polityka i religia wymieniają się swymi atrybutami: polityka roztapia się w meta-polityce, wiarę sprowadza się do „zaangażowania” Wiek później, katolicycy uczniowie Murrasa pójdą tą samą drogą, co Lamennais¹⁸

Jeśli zajmujący nas chrześcijanie byli zwolennikami historyzmu, to być może dlatego, że dziwnie brali pod uwagę dwie zasadniczo różne, lecz na równi możliwe ludzkości, jedną ateistyczną, a drugą teokratyczną, jedną zarządzaną przez samą naturę, drugą przez Boga. W kontekście tym świecki naturalizm (polityka pojmowana jako agnostyczna) potrzebował historyzmu¹⁹, aby uwzględnić przejście od ludzkości teokratycznej do ludzkości ateistycznej. Jeśli historycyzm polega na ustawieniu się w miejscu Boga, to chrześcijanie ci, wierząc, że powinni o własnych siłach czuwać nad ciągłością wiary i (w ten sposób) sprawować odpowiedzialność Boga, sprzymierzali się z najbardziej skrajnymi pozycjami politycznymi. Uważali, że z braku politycznego oparcia wiara miała skłonność tracić swe podstawy, że głoszony przez liberalistów rozdział Kościoła i Państwa doprowadził do ruiny katolicyzmu. Skoro uwierzyli, że muszą zastąpić Boga nazbyt ukrytego lub nazbyt nieobecnego w miejscu publicznym, by nie wydać się po prostu niewydolnym w świecie, nie byli zbyt dalecy od myślenia, że losy tego świata są raczej w ich rękach niż w rękach Opatrzności, której chcieli służyć. Mogli w ten sposób połączyć ze sobą dwa sprzeczne stanowiska: politykę agnostyczną czy ateistyczną z jednoczesną redukcją polityki do wymagań zakładanych przez teologię.

Kiedy protestantyzm utracił swoją treść i swoją jedność, popadł w moralizm i deizm. Gdy wypaczył się katolicyzm, popadł w religię ziemskiego zbawienia i w nadmierne upolitycznienie historii.

Na miarę, w jakiej rewolucja francuska oddalała się w czasie, a uznanie wolności religijnej zakorzeniało w życiu publicznym, troski

¹⁸ Na temat – retrospektywnie patrząc – bardzo charakterystycznego przykładu drogi, jaką przebył Lamennais, zob. L. Bouyer, *La décomposition du catholicisme*, Aubier-Montaigne, 1968, s. 81-90 i A. Besançon, *La confusion des langues*, Calmann-Lévy, 1978, s. 17-31.

¹⁹ Historycyzmu, jako skrajnej postaci historyzmu (przyp. tłum. – M. Ż.).

reakcjonistów przybierały odmienną postać. Obsesję anomii zastąpiła obsesja dechrystianizacji. Pozorny sukces republiki po roku 1875 stwarzał poważny problem: skoro się okazało, że społeczeństwo zdaje się móc obejść bez katolicyzmu, to katolicyzm nie mógł się przecież obejść bez społeczeństwa, które uzasadnia jego istnienie, chyba że obróciłby się w protestantyzm, a następnie w indyferentyzm. Rewolucja francuska okazywała się w ten sposób poważnym błędem, pogłębionym jeszcze przez swój pożałowania godny antychryścianizm. Państwa i Kościoła nie można było rozdzielić, by nie ucierpiało na tym bardzo poważnie państwo. Kościół jednak musiałby też na tym ucierpieć. Tymczasem rewolucja za jednym zamachem podkopywała fundamenty wiary i społeczną więź. Reakcyjniści mieli więc odczucie, że ich przeciwnicy starają się stworzyć świat bez Boga, że rewolucja miała charakter szatański. Dla reakcji, polityka jest dobra tylko w powiązaniu z religią, ale i religia – trzeba to niewątpliwie dodać – dobra jest tylko wtedy, gdy sprzymierzona jest z polityką. Skoro państwo jest obojętne na prawdę, to wkrótce i społeczeństwo stanie się obojętne. Tolerancja podminowywała więc autorytet Kościoła.

Mała książeczka księży Godina i Daniela: *La France, pays de mission?*, wydana w roku 1943, leży u podłoża *Mission de Paris*, która stanie się następnie sercem ruchu księży robotników. Lecz rozgłos wyrażenia „Francja, kraj misyjny”, powszechnie przypisywanego księdzu Godin, sięga w rzeczywistości lat 90-tych XIX w.: lęk przed sekularyzacją stanowi jeden z punktów wyjścia zarówno dla chrześcijaństwa marksizującego, jak i dla chrystianizmu *Action Française*. Jest to godne uwagi, że ponad politycznymi różnicami antyliberalizm prawicy karmił się tą samą obsesją dechrystianizacji, co antyliberalizm lewicy. Jedna i druga strona podziela więc poczucie kruchości wiary i przekonanie, że może ona przetrwać jedynie dzięki szerokiej bazie społecznej i politycznej. Czy Kościół zniknie?

U źródeł marksizującego chrześcijaństwa leży stwierdzenie, że „przed wejściem w sferę życia chrześcijańskiego powstrzymuje współczesnego robotnika nie tyle duchowy skok z niewiary w wiarę, co socjologiczne wykorzenienie, do jakiego zmusza zwykły styl życia pobożnych chrześcijan” Autor tych słów, Emmanuel Mounier, kierujący pismem „Esprit”, które dokonuje pod koniec drugiej wojny światowej politycznego zwrotu, nie bez przypomnienia tego, o jakim chwilę temu wspominałem: przejścia od tradycjonalistycznej prawicy do aktywistycznej lewicy²⁰ Sam zapożycza swe wnioski z książki Godina i Daniela. Przejście na lewo ukazuje jego uświadomienie sobie

społecznego wymiaru problemu. „Skandalem XIX wieku jest to, że Kościół utracił klasę robotniczą” – oświadczył papież Pius XI. Ciągłość zatroskania, ponad różnicami między prawicą a lewicą, jest jednak tym bardziej uderzająca.

Przed rewolucją francuską katolicy głęboko utożsamiali naród ze swoją wiarą. Wraz z rewolucją odnieśli odczucie brutalnego ogołocenia i zareagowali nie mniej brutalnie. Zwłaszcza niektórzy z nich uważali, że katolicyzmu nie da się żadną miarą pogodzić z rozdziałem Kościoła od Państwa, względnie że ten rozdział zakłada z konieczności radykalną dechrystianizację. Dlatego dążyli do odnalezienia jedności Kościoła i Państwa: prawica – przez przekształcenie państwa; lewica – przez przekształcenie społeczeństwa.

Jeśli założyciele liberalizmu obawiają się wojny religijnej, to obawą antyliberalistów jest dechrystianizacja. Obawa ta leży u podłoża polityki, która zmierza do wtopienia się w teologię, w teologię polityczną. Sprawy tej nie można pomijać, jeśli przypomnimy sobie, że punkt wyjścia liberalizmu jest dokładnie przeciwny. Liberalizm oddziela władzę od opinii, Kościół od Państwa, aby obejść w ten sposób problem teologiczno-polityczny. Filozofowie liberalni, będący u podłoża zasad z roku 1789, w odpowiedzi na niebezpieczeństwo, na jakie wiara narażała społeczność, zachowywali w pamięci wojny religijne, które skrwawiły Europę po Reformacji. Kiedy jedni lękają się nadmiaru wiary, drudzy lękają się jej zaniku.

Wolność poświęcona na rzecz prawdy, prawda poświęcona na rzecz wolności

Reakcyjniści zwracali się ku przeszłości, w stronę świata, w którym Kościół i Państwo były zasadniczo sprzymierzone. Tylko ten świat znajdował łaskę w ich oczach, bo uważali wolność religijną za błąd o katastrofalnych konsekwencjach. Reakcyjniści potępiali wolność religijną, bo uważali, że błąd nie ma prawa istnieć, że nikt nie dysponuje prawem do błędu, to znaczy prawem do tego, by nie być katolikiem. Wolność należy poświęcić na rzecz prawdy. Skoro przeciwstawiali wolność prawdzie, skoro nie myśleli, że wolni ludzie mogą spontanicznie, dobrowolnie odnaleźć i rozpoznać prawdę, było dla nich przydatne relegować prawdę do przeszłości: najlepszym sposobem uchronienia

²⁰ E. Mounier, *L'affrontement chrétien, Les cahiers du Rhône*, 58, kwiecień 1945, s. 14; M. Winock, *Histoire politique de la revue Esprit (1930-1950)*, Le Seuil, 1975.

prawdy przed wolnością jest wciąż zamrożenie prawdy w przeszłości. W sensie przeciwnym, rewolucjoniści mający przede wszystkim poczucie ubóstwa prawdy, którą im przekazano, odwołali się w tym do historii, czy do wolności dla odkrycia prawdy. Zwrócili się ku przyszłości, bo mieli przekonanie, że „prawda”, którą im proponowano, nie była politycznie satysfakcjonująca, że towarzyszyła jej zbyt wielka liczba niesprawiedliwości. W ich oczach, właśnie wolność w historii powinna przynieść zbawienie. Poświęcając Tradycję wolności, odnajdywali na koniec prawdę w pełni satysfakcjonującą. Stąd aspiracja do radykalnego zerwania, do przyszłości bez korzeni w teraźniejszości czy w przeszłości.

Tomiści z *Action Française* chcieli bronić Kościoła katolickiego, lecz wiązali go z politycznym reżimem, który, retrospektywnie, był od niego rozdzielny. Poświęcali się zbyt ściśle obronie prawdy, izolując ją od poszukiwania prawdy. Poświęcali zbyt brutalnie prawa sumienia na rzecz praw, które przypisywali Objawieniu, odwołując się do monarchii jako ostatniego bastionu obrony przed religijną wolnością. Chrześcijanie marksiści przyjęli odwrotny kierunek, porzucając afirmację i przekazywanie prawdy – dla jej poszukiwania. Podporządkowali troskę o prawdę objawioną niepewnym często wymaganiom własnego sumienia. „Ucieczce do tyłu” przeciwstawiali „ucieczkę do przodu”, a na koniec okaleczyli wiarę, której przecież chcieli przywrócić życie.

Kardynał H. de Lubac jest niewątpliwie tym teologiem, który najlepiej zrozumiał niebezpieczeństwo takiego teologicznego i politycznego awanturnictwa w chwili, w której dokonywało się dziwne przejście, jakie opisałem na tych stronach. W *Dramacie humanizmu ateistycznego* (1944)²¹ mocno demaskował doktryny Comte’a i Marksa. Dwa lata później w *Surnaturel* uwidocznił przeobrażenia, jakie Suarez wprowadził do tomizmu, demaskując tym samym rzekomy „tomizm” *Action Française*. Pod jego wpływem i pod wpływem kilku innych (teologów) Sobór Watykański II wyprowadził Kościół z uciążliwego impasu.

Interwencja Soboru narzuciła wszystkim, lub prawie wszystkim, drogę pośrednią. Aby uniknąć czy pogodzić dwie skrajności, Sobór Watykański II ogłosił charakter dany i objawiony prawdy, uznając jednocześnie wolność religijną, to znaczy wolność poszukiwania prawdy. Sobór przywrócił w ten sposób równowagę pomiędzy potrzebami

²¹ Henri de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.

państwa a transcendentnym charakterem wiary, odnalazł sens Tradycji, która łączy przyjmowanie tego, co objawione, z jego reinterpretacją. Czyta się więc w *Deklaracji o wolności religijnej* (nr 2), że „stosownie do swojej godności wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, to znaczy istotami obdarzonymi rozumem i wolną wolą, a przeto wyposażonymi w osobistą odpowiedzialność, przez własną naturę są przynaglani i moralnie zobowiązani do poszukiwania prawdy – przede wszystkim religijnej. Są też zobowiązani do przyłgnięcia do poznanej prawdy oraz porządkowania całego swego życia według jej wymagań. Temu zaś obowiązкови sprostać w sposób odpowiadający swojej naturze ludzie mogą tylko wtedy, gdy będą cieszyć się wolnością wewnętrzną, a zarazem wolnością od przymusu zewnętrznego. A zatem prawo do wolności religijnej zasadza się nie na subiektywnej dyspozycji osoby lecz na samej jej naturze”

O ile liberalizm ma skłonność do podporządkowywania prawdy wolności, to Kościół uważa, że skoro sensem wolności jest dojście do prawdy, to nie wystarczy poszukiwać prawdy, ale trzeba także głosić prawdę objawioną i przekazaną przez Tradycję. Chociaż istnieje wolność sumienia i obowiązek zdążania za własnym sumieniem, nawet błędnym, wolność ta jest podporządkowana poszukiwaniu prawdy.

Potępienie *Action Française* w roku 1926 nie było wydarzeniem izolowanym, lecz czynnikiem determinującym o późniejszej ewolucji Kościoła katolickiego: maurassiańska i leninowska pokusa (hasła) „najpierw polityka” była stanowczo kontestowana w imię „prymatu tego, co duchowe”, bardziej zgodnego z Tradycją. Wbrew temu, co odpowiadałoby tomistom z *Action Française* i marksizującym chrześcijanom, Kościół, nie przestając być sobą, nie może akceptować naturalizmu ani historycyzmu, bo te dwie doktryny rozpatrują doczesność samą w sobie, nie biorąc pod uwagę jakiegokolwiek stosunku zależności. W pierwszym przypadku to, co „doczesne”, oddzielane jest od tego, co nadprzyrodzone (mówi się wtedy o naturalizmie), a w drugim od wieczności (mówi się wtedy o historycyzmie). W obu tych przypadkach Kościół podporządkowuje się ideologiom, które są zdecydowanie z tego świata.

Od rewolucji francuskiej do Soboru Watykańskiego II historia Francji szeroko się przyczyniła do kształtowania pozycji Kościoła katolickiego względem liberalnej demokracji. Republikański antyklearykalizm długo popychał religijne autorytety do szukania schronienia w ramionach monarchistów i reakcji. W XIX wieku nie brakowało grzmiących potępień racjonalizmu i indywidualizmu. W zamian za to,

wraz z deklaracją *Dignitatis humanae* (1965), Kościół uznał istnienie konstytucyjnej zasady ograniczonej władzy; potwierdził, że istniało prawo, a jednocześnie obowiązek, posłuszeństwa wobec własnego sumienia i poszukiwania prawdy.

Jak Kościół katolicki na Soborze Watykańskim II doszedł dzięki temu do uświęcenia wolności religijnej, do pojednania się z pewnymi zasadniczymi aspektami liberalnej demokracji? Ostatecznie determinująca okazała się porażka francuskiego antyliberalizmu. Kościół katolicki uznał wolność religijną zwłaszcza w reakcji na ślepe zaułki, w jakie zabląkali się niektórzy francuscy katolicy. Jest czymś znaczącym, że właśnie teolog amerykański był jednym z najbardziej wpływowych zwolenników wolności religijnej na Soborze Watykańskim II²².

Kościół odkrywał, prawie półtora wieku po podróży Tocqueville'a do Stanów Zjednoczonych, że rozdział przynależności państwowej i konfesji religijnej mógłby przedstawiać realne korzyści. W *Demokracji amerykańskiej*²³ Tocqueville wysunął dwie tezy: Z jednej strony katolicyzm godzi się z demokracją i łatwo się uwalnia od społeczeństwa monarchicznego i arystokratycznego. Z drugiej zaś strony katolicyzm nie wygrywa koniecznie wtedy, gdy jest uznany za jedyną oficjalną religię jakiegoś narodu, ale może nawet odnieść największą korzyść w społeczeństwie takim, jak Stanów Zjednoczonych, gdzie nie jest mu przyznany żaden konkretny przywilej. Po dwóch stuleciach Kościół niemalże przyznał rację Tocqueville'owi, którego tezy były frontalnie atakowane przez kontrrewolucjonistów.

Liberalizm, z którym Kościół się sprzymierzył, nie jest jednak tym liberalizmem, przeciwko któremu gwałtownie niegdyś protestował. Należy się wystrzegać zestawiania słowo w słowo potępienia liberalizmu przez Piusa IX z uznaniem wolności sumienia przez Sobór Watykański II, jak gdyby Kościół niespodzianie wywrócił kozaka, sprzymierzając się nagle z obozem „progresywnym” *Syllabus* z roku 1864 potępiał liberalizm, który interpretował państwo jako rzeczywistość neutralną, jak gdyby teologia mogła być ściśle oddzielona od polityki: potępiany liberalizm był w tym punkcie widzenia spokrewniony z neotomizmem *Action Française* i marksizującym chrześcijaństwem. *Liberalizm Dignitatis Humanae* niczego takiego nie zakłada. Wolność religijna nie opiera się już na neutralności państwa, lecz na

²² D. Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Cerf 1994.

²³ Wyd. polskie 1976 (przyp. tłum. M. Ż.).

wcześniejszym od ludzkich obyczajów zobowiązaniu religijnym i na pozytywnym prawie. Prawo do wolności religijnej interpretowane jest w odniesieniu do idei sumienia, rozumianej jako relacja człowieka z Bogiem. *Syllabus* odrzucał jeden z anty-chrześcijańskich nurtów Oświecenia, podczas gdy Sobór przyswaja sobie teorię wolności, która bierze pod uwagę nieszczęścia wywołane czy przedłużone przez współczesny polityczny woluntaryzm: po nazizmie, który rzuca hańbę na wszelkie złudne obietnice „prawicy”; po stalinizmie, który dyskredytuje wszystkie złudne obietnice „lewicy” Liberalizm, jaki Kościół popiera, mniej jest spokrewniony z antyklerykalną wersją laickości, co z afirmacją granic autorytetu państwa w materii religijnej. Kościół doszedł do powoływania się na prawa człowieka dopiero po porażce (hasła) „najpierw polityka” Kościół odnajduje tradycję prawa naturalnego, które sam kształtował po tym, jak Oświecenie zostało należycie upokorzone, pozbawione swojej wspaniałości przez ideologiczne i wojenne szaleństwa, do których wywołania samo się przyczyniło. Stąd Bożonarodzeniowe przesłanie z roku 1944, w którym Pius XII uznał wybitną wartość demokracji.

Na Soborze Watykańskim I Kościół odczuł przede wszystkim potrzebę afirmacji prymatu Papieża przeciwko europejskim państwom, które w tradycji absolutystycznej, a następnie nacjonalistycznej, podporządkowywały autorytety religijne autorytetom cywilnym, czyniąc z biskupów zwykłych urzędników państwa lub narodowych Kościołów. Na Soborze Watykańskim II okazało się to niewystarczające: nie wystarczało bronić autorytetu i wolności Kościoła *ad intra*, przez odniesienie do wewnętrznej struktury Kościoła, należało również bronić go *ad extra*, przez odniesienie do konstytucjonalnej zasady ograniczenia władzy państwa, szczególnie przeciwko formom polityk totalitarnych.

Filozofowie polityczni mają zwyczaj definiować „burżujów” poprzez strach przed gwałtowną śmiercią. Zanurzony w rozkoszach prywatnego życia „burżuj” stara się bowiem budować wygodny świat, w którym wyklucza się perspektywę śmierci i *a fortiori* jakiegokolwiek Miasto Boże. *A contrario*, skrajną prawicę i skrajną lewicę motywuje wzdarga wobec zaślepienia czy przemilczeń, jakie narzuca sobie w ten sposób „kapalista”, „liberał”; i korelatywne pragnienie stawienia czoła śmierci, nadania jej sensu godnego tego imienia. Szlachetne i uprawnione pragnienie, chciałoby się móc zakrzyknąć! Lecz daje się zauważyć, że te ideologie, które smutno kulminowały w Niemczech Hitlera i w Rosji Stalina, skończyły nie ponownym umiejscowieniem

śmierci w perspektywie celów ostatecznych, lecz celebrowaniem ateizmu i absolutnej władzy mordowania. Jako całość, chrześcijanie, których losy tu nakreśliłem, szczęśliwie nie przyłożyli ręki do tych zbrodni, lecz nie zawsze dostrzegali, że rewolucyjne formy odrzucenia mieszczańskiego ducha prowadziły zbyt łatwo drogą, którą ledwie dało się zawrócić, do Piekła.

Początkowo Kościół miał skłonność do dostrzegania w ruchach totalitarnych jedynie reakcji na liberalizm, spokrewnionej z jego własną: od 1789 roku Kościół miał często odczucie, że demokracja liberalna narzuciła się jego kosztem. Ponieważ ucierpiał z powodu liberalizmu, początkowo nie uważał, że ma żałować tych wolności, na które się przeciwko niemu powoływano. Katolicy nie rozpoznali więc nowego wroga i nabrali świadomości pokrewieństwa swego widzenia z liberalną demokracją dopiero z pewnym opóźnieniem. Ostatecznie dopiero totalitaryzm doprowadził Kościół do definitywnego wyrzeczenia się antyliberalizmu w polityce. Był jeszcze czas przypomnieć sobie, że potępiając duchową letniość, Jezus Chrystus nie potępiał politycznego umiaru.

tłum. **Maria Żerańska**