

Ks. TADEUSZ DZIDEK (Kraków)

WPROWADZENIE W APOLOGETYCZNĄ MYŚL JAIME BALMESA

Istnieje kilka motywów skłaniających do sięgnięcia po myśl apologety, od którego twórczości dzieli nas bariera ponad stu pięćdziesięciu lat¹. Posoborowa ewolucja teologii fundamentalnej wykrystalizowała w obrębie tej dyscypliny kilka wymiarów, które winno się mieć na uwadze w trakcie jej uprawiania. Należy do nich wymiar kulturowy, czy też hermeneutyczno-lingwistyczny². Chodzi w nim o odczytywanie objawienia chrześcijańskiego w relacji do tego, co nazywa się „stanem świadomości” człowieka współczesnego³. Teologia fundamentalna staje się wówczas „teologią granicy”, jest niejako skazana na interdyscyplinarność. Balmes jawi się w tym świetle jako prekursor takiego kierunku myślenia. Jest jednak jeszcze coś, co sprawia, że ten apologeta hiszpański może wykraczać poza zainteresowanie wąskiego grona historyków teologii fundamentalnej. Decyduje o tym optyka uprawianej przez niego apologetyki⁴. Jej autor koncentruje swą uwagę na relacji pomiędzy chrześcijaństwem a kulturą, a więc na zagadnieniu dziś bardzo aktualnym, którego wyjaśnienie winno opierać się na poznaniu jego korzeni. Spojrzenie na minioną epokę przez pryzmat postaci Balmesa może się do tego w jakiś sposób przyczynić. W artykule niniejszym ograniczamy się jedynie do próby opisu kontekstu historycznego i filozoficzno-teologicznego jego twórczości.

¹ Artykuł jest częścią rozprawy doktorskiej pt. *El cristianismo y la cultura según Jaime Balmes*, napisanej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie i opublikowanej w skróconej wersji pod takim samym tytułem w: „Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia” 21:1992 s. 403—524.

² Por. np. J. P. Torrell, *Nuove correnti di teologia fondamentale nel periodo postconciliare*, [w:] R. Latourelle, G. O’Collins, *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1980, s. 25—30; S. Pie, I. Ninot, *Tratado de Teologia fundamental. Dar razón de la esperanza*, Salamanca 1989, s. 35—37; R. Fisichella, *La revelación: evento y credibilidad*, Salamanca 1989, s. 29.

³ Cf. Geffre, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación: ensayos de hermenéutica*, Madrid 1984, s. 17—24, 326—328.

⁴ Całość twórczości Balmesa została wydana dwa razy w serii *Obras completas*. Obydwie są owocem wysiłku edytorskiego I. Casanovasa, niestrudzonego biografa i krytyka naszego autora. Pierwsza wersja, licząca trzydzieści trzy woluminy, ukazała się drukiem w latach 1925—1927. Następnie w 1948 roku wznowił ją w ośmiu tomach madryckie wydawnictwo BAC (Biblioteka Autorów Chrześcijańskich). Właśnie na tej drugiej edycji oparta została niniejsza prezentacja.

OSOBOWOŚĆ NA SKRZYŻOWANIU DWU PERSPEKTYW: CHRZEŚCIJAŃSTWA I KULTURY

Życie Jaime Balmesa jest naznaczone epoką, którą można określić jako jeszcze jeden wiraż historii świata. Wydarzenia poprzedzające naszego autora przyniosły pytania, których rozwiązania znalazły swe żywe odbicie w przyszłości kultury. Wróćmy do końca XVIII wieku, kiedy Europa zbiera owoce Oświecenia. W swym uznanym studium R. Aubert w taki oto sposób charakteryzuje relacje pomiędzy Kościołem i światem:

Prawdą jest, że zewnętrznie zachowała się władza tego Kościoła, który znajdował się w posiadaniu niezliczonych bogactw, cieszył się licznymi przywilejami i był przez państwo wydawany wyraźnie popierany, chociaż w rzeczywistości jego prestiż ulegał zachwianiu. Rok po roku następowały nowe nieporozumienia. Aż w końcu w pełni ujawniła się dysharmonia pomiędzy światem, który znajdował się w pełni ewolucji ekonomicznej, społecznej i kulturalnej z jednej strony, a z drugiej strony hierarchią kościelną, która zupełnie nie była zdolna rozróżnić pomiędzy prawdziwymi wymaganiami wiary a przemijającymi akcesoriami, jakimi Kościół i teologia obarczyły się w ciągu wieków, i która w konsekwencji, upierała się przy opiniach całkowicie przewyżczonych⁵.

Dynamizm procesów dokonujących się w świecie, racjonalizm empiryczny doczekał się powodzenia i potwierdzenia w rozwoju nauk przyrodniczych. Nowe wynalazki stosowane w sferze technicznej ludzkiego życia okazały się rewolucyjne. Z prędkością aż do tamtych czasów nie znaną, zmienił się przemysł. Za sprawą jego reperkusji i implikacji w strukturze społecznej wyłoniła się ważna pozycja burżuazji, powiększyła się klasa proletariatu w wielkich aglomeracjach miejskich. Kolej żelazna, statek parowy, telegraf przygotowały wyniesienie komunikacji międzyludzkiej na poziom zupełnie inny. W konsekwencji, skrócone odległości w świecie umożliwiły kontakt i poznanie kultur, które wcześniej wydawały się odległe⁶.

Wobec dynamizmu procesów dokonujących się w świecie Kościół katolicki sprawiał wrażenie, jakby trwał w bezruchu, ponadto ulegał osłabieniu, trawiony przez wewnętrzny kryzys. Doktryna gallikanizmu i febronianizmu znajdowała swych zwolenników nawet wśród licznych przedstawicieli kleru. Autorytet papieża zredukowano prawie do honorowego tytułu. Państwo kościelne, uważane jako warunek duchowej władzy biskupa Rzymu, stało się przedmiotem rywalizacji największych potęg Europy. Łączenie autentycznych struktur eklezjalnych ze strukturami arystokratycznymi, dziedzictwo średnio-

⁵ R. Aubert, *La Iglesia católica y la revolución*, [w:] H. Jedin (red.), *Manual de la historia de la Iglesia*, t. 7: *La Iglesia entre la revolución y la restauración*, Barcelona 1978, s. 43—44.

⁶ Dla pierwszej wizji całości zob. C. R. Eguia, *Revolución industrial*, [w:] *Gran enciclopedia Rialp* t. 20, Madrid 1979, s. 241—243; P. Deane, *La primera revolución industrial*, Barcelona 1967; V. Vazquez de Prada, *Historia económica mundial*, t. 2, Madrid 1964, s. 25—41; 56—98.

wieczne porządku społecznego, pozostawało nienaruszone. Beneficja, rozległe dobra wyższej hierarchii i licznych zakonów dystansowały Kościół od ludu, prowokując pytanie o jego użyteczność. W efekcie, można mówić o separacji pomiędzy światem i Kościołem. Wyłączając okres pontyfikatu Benedykta XIV (1740—1758):

Wpływ Rzymu na wydarzenia w świecie był wyjątkowo nikły; nawet jego relacje z rozwojem myśli redukowały się do zwykłych protestów stereotypowych i jałowych zarazem. Jeśli się obejmie okiem całokształt historii kultury XVIII wieku, to odczuwa się brak udziału Kościoła i jego najwyższej władzy w dyskusjach nad najbardziej palącymi zagadnieniami tamtych czasów. Jeśli niekiedy Rzym interweniował w jakiś sposób, to czynił to w formie całkowicie negatywnej: z jakimś *monitum* albo narzucając milczenie. Niestety Rzym zaniedbał dialog z pokoleniem XVIII wieku, pokoleniem tak bardzo zdominowanym przez prądy czasu⁷.

Należy dodać także, że w porównaniu z intelektualnym zastojem katolickich ośrodków formacji, opartej na starej *ratio studiorum* jezuitów, zaznaczał się rozmach kulturalnych centrów protestanckiej północy⁸. W konsekwencji, wyłonił się fenomen apoteozy rozumu. Zakładano, że ludzkość będzie mogła matematycznie poznać prawa, którymi rządzi się przyroda i rozwiązać swe uniwersalne problemy. Przeciwwstawianie rozumu wierze wpłynęło na odrzucanie metafizycznej koncepcji świata. Idea człowieka wyemancypowanego od Kościoła, rozumianego jako hamulec dla jego wolności, i rozwój świata podsycaly systematycznie zjawisko sekularyzacji kultury⁹.

Głoszona w sferze idei awersja wobec religii, uznawanej za niezgodną z rozumen, zaznaczyła się w obrębie życia społecznego za pośrednictwem rewolucji francuskiej, której fala rozlała się prawie na połowę Europy. Władza polityczna rewolucyjnej Francji eksportowała do innych krajów swoją antyreligijną politykę, w myśl której działano według stałego schematu: konfiskata dóbr Kościoła, rozwiązanie zakonów, prześladowanie kleru i wymaganie od niego przysięgi na narodową konstytucję, rozdział całkowity Kościoła od państwa. Burza nie uszanowała nawet Państwa Kościelnego. Jego zajęcie i śmierć papieża Piusa VI, jeńca Francji, są w tym kontekście najbardziej wyraźne¹⁰.

Kiedy rodzi się Jaime Balmes w roku 1810, potęga Francji ma się już ku schyłkowi, a Hiszpania budzi się do wolności. Poszukując wzajemnych powiązań kultury i chrześcijaństwa, osobowości i aktywności Balmesa, trzeba

⁷ L. Rogier, *Geschichte der Kirche*, [w:] R. Rogier, R. Aubert, D. Knowles (red), Bd. 4, Einsiedeln 1966, s. 29, [cyt. za:], R. Aubert, jw., s. 44—45.

⁸ R. Aubert, jw., s. 46.

⁹ Cfr. J. Schmitz, *La revelación*, Barcelona 1990, s. 191—211.

¹⁰ Por. R. Aubert, jw., s. 94—106; L. Hertling, *Historia de la Iglesia*, Barcelona 1986, s. 422—426.

zawęzić pole naszej obserwacji i usytuować się w Vich, miejscu jego narodzin i dzieciństwa. To katalońskie miasto, położone blisko Barcelony, zachowywało wówczas, jak gdyby znajdowało się poza niepokojami Europy, charakter szczególny, który z pewnością posiadał ogromny wpływ na mentalność małego Jaime. Jego najbardziej kompletny biograf P.Casanovas nazywa je prawdziwie miastem lewitów:

[...] przez dużą ilość świątyń, konwentów, kolegów, wśród których wyróżniało się seminarium, posiadające w innych czasach pewne podobieństwo do tradycyjnych uniwersytetów. Było ono najbardziej liczne w całej Hiszpanii; przez wiele lat przekraczało tysiąc studentów, którzy w obrębie populacji o dziesięciu tysiącach dusz nadawali miastu swoim „profesjonalnym” strojem koloryt bardzo charakterystyczny¹¹.

W efekcie można mówić w Vich o pewnej symbiozie Kościoła ze społecznością. Z jednej strony Kościół formuje w aulach swojego seminarium młodzieńców (nie tylko kleryków) z całej okolicy, ofiarując im zdumiewająco bogatą bibliotekę. Z drugiej strony społeczność przez biedne i proste rodziny wiejskie, żyjące na równinie wokół miasta, ofiaruje studentom schronienie, łóżko i skromne pożywienie. W zamian za to, chłopskie dzieci znajdują w studentach swoich pierwszych mistrzów sztuki pisania i katechizmu.

W takim klimacie krystalizuje się powołanie kapłańskie Jaimego, który po okresie początkowych studiów w seminarium diecezjalnym przeprowadza się do Cervery, aby tam zainicjować swoje życie akademickie. Wliczając przerwy, spowodowane między innymi zamieszkami politycznymi wstrząsającymi wówczas krajem, Balmes spędza tam dziewięć lat (1826—1835). Uniwersytet Cervery, jedyny w Katalonii, nie może mu zaofiarować zbyt wiele, sam bowiem jest już w agonii. Po wcześniejszym usunięciu jezuitów, które pozbawiło go wykładowców wcześniej decydujących o jego poziomie, dochodzą teraz poważne problemy ekonomiczne. Podczas swych studiów filozoficznych a potem teologicznych, Balmes ledwie może liczyć na profesorów, którzy nie rzadko czują się zakłopotani wobec pytań stawianych przez ich studenta. Po kilku latach podzieli się on następującą refleksją: „nie zaślepią nas miłość do żadnego uniwersytetu z prowincji: do żadnego z nich nie należymy, jeśli nie licząc stopni, których dyplomy nie służą nam do niczego”¹².

Jego przenikliwy umysł musi szukać na swój rachunek rozwiązań kwestii stawianych przez siebie samego. Opiera je na tradycji scholastycznej, w nurcie której zanurza się całkowicie, oddając się analizie klasyków, szczególnie świętego Tomasza i komentarzy Suareza i Belarmina. Nie traci czasu i nie bez racji „przy końcu swego życia miał zwyczaj powtarzać, że mając dwadzieścia jeden lat był obdarzony inteligencją i poglądami tak stałymi i definitywnymi jak wówczas”¹³. Możemy określić czas spędzony w Cerverze jako

¹¹ I. Casanovas, *Biografía de Balmes*, [w:] J. Balmes, *Obras completas*, t. 1, s. 8.

¹² *El nuevo plan de estudios*, t. 7, s. 404.

¹³ I. Casanovas, jw., s. 105.

okres, w którym Balmes staje się człowiekiem Kościoła. Od niego otrzymuje swoje kapłaństwo i swoją wiedzę.

Młody i mądry doktor teologii wraca do swojego rodzinnego miasta, gdzie na próżno stara się o uzyskanie katedry w seminarium. Zaczyna się wówczas kolejny okres jego biografii, nazywany życiem ukrytym, obejmującym lata 1836—1841; lata, wydaje się, najtrudniejsze ze wszystkich. Oprócz poczucia pewnego odrzucenia, wdziera się w jego organizm choroba — gruźlica, która nie opuści go aż do śmierci. W poszukiwaniu środków utrzymania, obarcza się wykładami z matematyki „na katedrze” — instytucji, jednej z licznych, jakie się wówczas promuje w miastach drugorzędnych, ażeby zaradzić oplakanej sytuacji, w jakiej znajduje się edukacja kraju. Objęcie katedry odzwierciedla dobrze szerokość zainteresowań i zdolności Balmesa.

Ale okres, o którym mowa, jest poświęcony przede wszystkim poznawaniu kultury, którym dopełni znajomość chrześcijaństwa i doktryny teologicznej zdobytej w Cerverze. Zacznie prowincji, pobyt poza wirem wydarzeń, sprzyja jeszcze raz lekturze i obserwowaniu z dystansu tego, co dzieje się w Europie. Zainteresowania Balmesa są określone dokładnie. W jednym z listów z roku 1839 wyznaje: „[...] mówiąc prawdę, zamęt epoki tak wstrząsnął moim umysłem, że nie znajduję studiów, które zadowalałyby mnie bardziej, aniżeli badanie wielkich kwestii religijnych w ich społecznych relacjach”¹⁴.

Świadectwo tamtego okresu znajduje się w cytatach dzieł analizowanych, w sumie jakieś pięćdziesiąt stron, które dobrze odzwierciedlają skonkretyzowanie przyszłego, głównego tematu twórczości Balmesa: relacji pomiędzy chrześcijaństwem a kulturą. Przyszły autor rozwija refleksję nad tym tematem w jego historii i w czasach współczesnych. Nie umykają jego uwadze także informacje o nowych wynalazkach technicznych:

Jakakolwiek nowość naukowa jest przyjmowana z prawdziwą łapczywością. Frenologia, dagerotypia, jakieś ciekawe doświadczenie akustyczne, notatki na temat historii stenografii, na temat maszyny parowej, jakaś recepta na atrament nie do starcia, ostatnie opinie geologów na temat kosmogonii¹⁵.

Bez wątpienia Balmes jest dobrze zorientowany i trzyma rękę na pulsie żyjącej Europy. Wysiłek zaprowadzenia sytemu sprzed rewolucji, przedsięwzięty przez europejskich monarchów w epoce postnapoleońskiej, okazał się przelotny. To, co dokonało się w XVIII wieku, posiadało zbyt wielkie reperkusje, ażeby mogło być zapomniane w następnym wieku. Zmienia się koncepcja państwa. Już nie identyfikuje się go z monarchą czy dynastią. Państwo zależy od narodu. Teoretycznie to lud tworzy państwo, lud nadaje sobie konstytucję monarchiczną bądź republikańską. W praktyce jednakże, a jest to konsekwencja systemów wyborczych bardzo odległych od prawdzi-

¹⁴ *Epistolario* 51, t. 1, s. 610.

¹⁵ I. Casanovas, jw., s. 230—231.

wie demokratycznych, rządzą koła liberalne. W wielu aspektach modelowa *Deklaracja praw z Virginii (1776)*, promulgowana w Stanach Zjednoczonych, czy też chwilowy konkordat, jaki Napoleon zawarł z Piusem VII (1801), przechodzą w zapomnienie. Wyznawany publicznie rozdział Kościoła od państwa jest w rzeczywistości wysiłkiem zmierzającym do wyeliminowania Kościoła z horyzontu kultury i podporządkowania go państwu.

Dzierżąc pełnię władzy, państwo rości sobie prawo do kontrolowania wszystkich sektorów życia społecznego, także tych, które dotyczą Kościoła, bądź to w sposób pośredni, np. małżeństwo, rodzina, szkoła, działalność dobroczynna, bądź też w sposób bezpośredni, takich jak określanie dóbr kościelnych, czy jego organizacja hierarchiczna. Kościół doświadczał interwencjonizmu państwa także w „starym porządku”, szczególnie w epoce królewskiego absolutyzmu trzech poprzednich wieków. Jednakże do tego interwencjonizmu ostatnich stuleci liberalizm europejski dodaje teraz zniesienie przywilejów przeszłości¹⁶. Nowa sytuacja polityczna stwarza dla Kościoła problem najwyższej wagi. Nie idzie tylko o jego samoobronę, chociaż sytuacja, w jakiej się znajduje, jest krytyczna, chodzi o coś więcej. Kościół, który wcześniej, poprzez swoją hierarchię włączał się w system monarchiczny i feudalny, teraz odizolowany musi na nowo określić, jaka jest jego pozycja w państwie świeckim, i więcej jeszcze: jaka ma być jego relacja do kultury¹⁷. Chodzi więc o formułę istnienia Kościoła albo inaczej o zagadnienie służby i pomocy Magisterium „społecznościom kościelnym w przeżywaniu uniwersalności ewangelicznego ducha w konkretnych ludzkich sytuacjach”¹⁸.

Problem fascynuje umysły przede wszystkim we Francji. Wzrok uważnego czytelnika, jakim jest Balmes, kieruje się właśnie w tym kierunku. W tym samym obszarze jego refleksji znajdują się dzieła Guizota, Chateaubrianda, de Maistre'a, Bonalda i Lamennaisa¹⁹. Wybór jest reprezentatywny, ponieważ odzwierciedla dwie ważne tendencje, jakie obserwuje się wówczas po drugiej stronie Pirenejów: jedna jest wyrazem protestantyzmu liberalnego, druga wyłania się z odrodzenia katolickiego.

W sposób bardzo trafny przedstawia J.I. Saranyana François Guizota (1787—1874) jako człowieka-kłucz do epoki i do twórczości filozofa z Vich, którą Guizot właśnie sprowokował²⁰. W latach 1828—1830 Uniwersytet

¹⁶ Na temat relacji pomiędzy władzą doczesną a duchową por: P. Lombardia, *El Derecho Eclesiástico, en Derecho Eclesiástico del Estado Español*, Pamplona 1983, s. 41—89.

¹⁷ Por. L. Hertling, *Historia de la Iglesia*, Barcelona 1986, s. 426—432.

¹⁸ Zdanie R. Etchegaray, *Cien años después de la „Rerum Novarum”* „Existe una Doctrina social de la Iglesia”?, Madrid 1991, s. 5.

¹⁹ I. Casanovas, jw., s. 229.

²⁰ Por. J.I. Saranyana, *Jaime Balmes (1810—1848) y el catolicismo liberal. Un intento de evitar la descristianización*, [w:] *Christianisation et dechristianisation. Publication du Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idées* — 9, Angers 1986, s. 210.

Sorbony staje się centrum przyciągania młodzieży liberalnej. Wykładają tam bowiem wielcy intelektualisci kraju. Między innymi Guizot, który rozwija najpierw temat *Histoire de la civilisation en Europe*²¹, a później *Histoire de la civilisation en France*²². Jako profesor spotyka się z entuzjazmem ze strony swoich słuchaczy, co dobrze wyraża wielką popularność jego idei. Oczywiście w orbicie zainteresowań Balmesa znajduje się pierwszy cykl wykładów odnoszących się do historii cywilizacji w Europie, opublikowanych natychmiast w 1828 roku.

Czytając *Histoire de la civilisation en Europe*, trzeba mieć na uwadze, kim jest jej autor. W naszym rozumieniu Guizot jako historyk, polityk i kalwinista rozwija odpowiednio trzy wątki. Z punktu widzenia historycznego, zamierza wydobyć z minionych wieków pomiędzy upadkiem Imperium Rzymskiego a rewolucją francuską to, co jest najbardziej istotne dla Europy, to co rozwijając się decyduje o jej tożsamości. Dla oznaczenia tej rzeczywistości, posługuje się terminem: cywilizacja. Wystarczy przeglądnąć encyklopedie tamtych lat, aby uświadomić sobie, że pojęcie to staje się wówczas najbardziej uniwersalne, urastając do słowa prawie magicznego²³. Według Guizota, historia cywilizacji jest syntezą wszystkich innych historii. Z punktu widzenia religijnego, historyk francuski podkreśla twórczą rolę chrześcijaństwa w rozwoju cywilizacji. Jednakże wyodrębnia wyraźnie dwa etapy. W pierwszym, do reformacji XVI wieku, chrześcijaństwo przyczyniało się do rozwoju państw-narodów. W drugim okresie, w swym wymiarze protestanckim, odrzucając autorytet eklezjalny, zadecydowało o wolności myślenia. W końcu, z punktu widzenia politycznego, Guizot dostrzega w czasach nowożytnych z jednej strony zasadę wolnego, nie skrępowanego sądu, badania wyrażającego porządek duchowy, a z drugiej strony tendencję centralizacji nasilającej się poprzez rozwój państw-narodów. Zadanie rozwiązania tej sprzeczności należy do rządu, który powinien wypracować właściwe połączenie wolności i centralizacji²⁴. Jak widać, w historii Europy nie ma już miejsca dla Kościoła katolickiego, który spełniwszy swą misję powinien przestać istnieć. Pozostałaby religia protestancka całkowicie podporządkowana rozumowi i rządowi, tzn. państwu, którego wszechpotęga wydaje się być oczywista.

W odmienny sposób prezentuje się tendencja zrodzona w świecie katolickim, w którym Kościół wydaje się odzyskiwać utracone pozycje, jego wpływ wzrasta po niepowodzeniu moralności filozoficznej bez Boga. Przebudzenie religijne obejmuje także kręgi intelektualne, gdzie czyta się dzieła de Maistre'a, Bonalda, i gdzie osiąga wielki sukces Chateaubriand swym *Génie*

²¹ Rok 1828.

²² Lata 1829—1830.

²³ P. Beneton, *Histoire de mots: culture et civilisation*, Paris 1975, s. 42—45.

²⁴ Por. P. Rosanvallon, *op. cit.*, s. 32—33.

du christianisme (1802) i *Les martyrs ou le triomphe de la religion* (1908)²⁵. Ale naszą uwagę winniśmy zwrócić przede wszystkim na osobowość Felicité Lamennaisa (1782—1854). Kiedy Balmes poznaje jego fundamentalne dzieło *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, opublikowane w czterech woluminach pomiędzy 1817 i 1823 rokiem²⁶, jego autor działa już jako apostata²⁷.

Lamennais pojawia się na scenie jako jeden z licznych świeckich, którzy poświęcają swoje życie na służbę Kościołowi. Po przyjęciu święceń kapłańskich, drukuje wspomniane dzieło apologetyczne, które przynosi mu ogromną sławę. Pomijając błędy doktrynalne, *Essai sur l'indifférence en matière de religion* i książka późniejsza: *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1826), zawierają krytykę postawy rządów wobec Kościoła zmuszanego do nowych ustępstw i rozwijają koncepcję państwa chrześcijańskiego, teokratycznego. Mowa jest więc o powrocie do starego systemu. Jednakże jego nowe publikacje ukazują coraz wyraźniej ewolucję myślenia w stronę liberalizmu katolickiego²⁸, ewolucję wywołaną rewolucją lipcową z 1830 i wydarzeniami w Belgii, gdzie dochodzi do modelowego kompromisu pomiędzy katolikami i liberałami, którego owocem jest konstytucja narodowa z 1831.

Ale Lamennais idzie w swoich opiniach dużo dalej, aniżeli to, co głosi Kościół katolicki w Belgii. I chociaż jego samego nie można uważać za twórcę liberalizmu katolickiego, to jednak jest on człowiekiem pod wieloma względami charyzmatycznym, który nadaje temu prądowi rozpędu i popularności. Wokół niego skupiają się uczniowie. Zostaje zorganizowana platforma dla jego działalności: czasopisma „*L'Avenir*” i „*Agencja*” celem obrony wolności religijnej i rozpowszechniania jego idei na prowincji. Co zawiera program Lamennais'a? Nie pretendując do określenia jego pełnej syntezy, wyodrębnimy tu trzy wymiary wolności, na których się opiera: wolność Kościoła, człowieka i narodu. Pierwsza, wolność Kościoła, polega na całkowitej separacji państwa od Kościoła. Tracąc przywileje, Kościół osiąga w swoim ubóstwie własną niezależność, która winna się ujawniać w sposobie realizowania hierarchicznej władzy i w nauczaniu. W odniesieniu do człowieka, zakłada się wolność religijną, polityczną i wolność słowa. Na koniec, wol-

²⁵ Por. R. Aubert, jw., s. 140—145.

²⁶ Do tego dzieła należy dołączyć: *Defence de l'Essai sur l'indifference en matière de religion*, opublikowaną w 1821. Por. obydwie w edycji: *Oeuvres complètes*, odpowiednio tomy 1—4 i 5, Paris 1836—1837.

²⁷ Por. encyklikę Grzegorza XVI: *Singulari nos*, z 1834. Papież potępia w niej książkę Lamennais'a: *Paroles d'un croyant*, [w:] *Oeuvres complètes*, t. 11.

²⁸ Bardzo ważne jest w tym względzie następne dzieło: *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Eglise* z 1829, w: *Oeuvres complètes*, t. 9. Na temat genezy myśli Lamennais'a i jego ewolucji por. F. Canals Vidal, *Cristianismo y revolución. Los orígenes románticos del cristianismo de izquierdas*, Madrid 1986, s. 71—121.

ność narodu wymaga uznania rewolucji jako uprawnionego środka służącego do zastąpienia starych struktur świata²⁹.

Dostrzegając żywe tendencje rewolucyjne w całej Europie i będąc pod wpływem krajów Świętego Przymierza, papież Grzegorz XVI pisze encyklikę *Mirari vos* (1832), w której potępia liberalizm katolicki. Chociaż nie wymienia w niej imiennie Lamennais'a, to jednak odrzuca głoszone przez niego idee. Zacytujmy kilka fragmentów encykliki³⁰:

— Co do wolności religijnej: „ta opinia absurdalna i błędna, albo raczej to bredzenie, że wolność sumienia ma być potwierdzona i przywrócona dla każdego” (D 1613).

— Co do wolności słowa: „ta pełna i nieograniczona wolność opinii, która rujnuje to, co święte i to, co świeckie, szeroko się rozprzestrzenia, twierdząc na każdym kroku z największą bezczelnością, że z niej wypływa jakiś pożytek dla religii” (D 1614).

— Co do rewolucji jako środka uprawnionego: „A przy tak zerwanym wszelkim hamulcu, z jakim ludzie utrzymują się na ścieżkach prawdy, kiedy już sama ich natura wpada w przepaść, skoro skłonna jest do zła, to rzeczywiście — mówimy — że otwiera się studnia przepaści (Ap 9,3), z której zobaczył Jan, jak *uniósł się dym, którym zaćmiło się słońce*, a kiedy unosił się, wyszła z niego *szarańcza* na szerokość ziemi (D 1614).

— Co do rozdziału Kościoła od państwa: „Także nie moglibyśmy głosić bardzo nieszczęśliwego zdarzenia tak dla religii, jak i dla władzy cywilnej dotyczącego pragnień tych, którzy chcą za wszelką cenę separacji Kościoła od państwa, i aby się złamała wzajemna zgoda władzy i kapłaństwa” (D 1615).

Prawdziwa tragedia Lamennais'ego nastąpi nieco później. Jednakże dla naszego studium wystarczy mieć na względzie ten etap jego życia i pierwszy okres liberalizmu katolickiego w ogólności. Wyrażenia zacytowane z *Mirari vos* dobrze oddają atmosferę dykasterii rzymskich. Ponadto, co jest ważniejsze, określają z motywów doktrynalnych, bądź też z motywów narzuconych przez okoliczności, punkty odniesienia dla myśli balmesowskiej.

Pobyt w Vich nie sprowadza się dla Balmesa tylko do udzielania lekcji matematyki, ani do lektury książek. Od czasu do czasu, sam chwyta za pióro i układa wiersze. Ten teolog, filozof i matematyk jeszcze długi czas będzie chciał być poetą, nie zdając sobie sprawy z miernego poziomu swoich literackich prób. Przez przypadkowy zbieg okoliczności natrafia w Barcelonie na numer pewnego czasopisma, które po opublikowaniu mu kilku kompozycji poetyckich zamieściło właśnie artykuł rekomendujący dzieło Guizota jako „niezbędne studium historii nowożytnej” Balmes szybko pisze replikę, ale redakcja mu jej nie zamieszcza. Jest rok 1838. Od tego momentu zaczyna redagować coś, co rozszerzając się wykrystalizuje się za kilka lat jako *El protestantismo comparado con el catolicismo*. W roku następnym ma miejsce zdarzenie, które doda mu wiary w jego własne siły, a mianowicie

²⁹ Por. R. Aubert, *El movimiento católico en Francia y en Italia* i *La primera fase del liberalismo católico*, [w:] H. Jedin (red.), jw., s. 375—388; 432—465; A. Fonck, *Lamennais*, [w:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 8/2 s. 2473—2526.

³⁰ Czynimy to według starej wersji Denzingera, ponieważ zawiera tekst bardziej kompletny.

jego tekst *El celibato del clero*, napisany na konkurs, zostaje nagrodzony i opublikowany w miesięczniku „El Madrileño Católico”³¹. Okres życia spędzony w Vich kończy się wydaniem dwóch dzieł: jednego apologetycznego — *Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero*, i drugiego politycznego — *Consideraciones políticas sobre la situación de España*, które czynią go znanym i jednocześnie otwierają mu możliwości działania. Jego wejście na scenę dziennikarską i pośrednio polityczną zostaje otwarte. Kiedy decyduje się przeprowadzić do Barcelony w 1841, zostaje mu jedynie siedem lat życia.

Tymczasem Hiszpania podąża drogą wspólną wielu narodom Europy. Po odzyskaniu niepodległości w wojnie napoleońskiej, następuje restauracja dynastii. Kraj zniszczony przez najeźdźców, pozbawiony większości kolonii, jest jeszcze trawiony wewnętrznymi walkami politycznymi, w konsekwencji których wzrasta znaczenie liberałów. Sam król Ferdynand VII pogarsza niestabilną sytuację przez wybór na następcę tronu trzyletniej córki w miejsce swojego brata Karola. Wybór ten po śmierci króla w 1833 wywoła nową wojnę, tym razem domową. Zmierzą się w niej, bez sukcesu, katolicy zwolennicy Karola z liberałami tworzącymi obóz królowej Izabeli II, w imię której praktycznie rządzą. Ich polityka jest w najwyższym stopniu antyreligijna i osiąga swój punkt krytyczny pomiędzy 1840—1843. Po rozwiązaniu zakonów, za wyjątkiem tych, które zajmowały się dziełami dobroczynnymi, rząd kierowany przez generała Espartero zamyka nuncjaturę i dopełnia konfiskaty dóbr kościelnych, przeznaczonych następnie na sprzedaż³².

Kiedy władza Espartero osiąga apogeum, Balmes zamieszkuje w Barcelonie, żeby spędzić tu cztery lata. Z punktu widzenia jego twórczości jest to okres najistotniejszy. Rodzi się wówczas jego najważniejsze dzieło traktujące o kulturze i chrześcijaństwie: *El protestantismo comparado con el catolicismo*³³, i liczne artykuły publikowane w dwóch następujących po sobie czasopismach: „La Civilización” (sierpień 1841 — luty 1843) i „La Sociedad” (marzec 1843 — wrzesień 1844).

Balmes myślał o założeniu pisma już podczas swego pobytu w Vich. Tam też określił jego profil, który — jak pisał do swego przyjaciela i najbliższego współpracownika José Ferrera y Subirany — miałyby opierać się na niezależ-

³¹ I. Casanovas, jw., s. 324—326; 297—303.

³² R.J. Montalban, B. Llorca, R. Garcia Villoslada, *Historia de la Iglesia católica*, IV: *Edad Moderna (1648—1963)*, Madrid 1963, s. 528—537; J.L. Comellas, *Historia de España contemporánea*, Madrid 1988, s. 45—171; M.R. Gonzales, *La Iglesia española ante la crisis del antiguo regimen*, [w:] R. Garcia-Villoslada (red.), *Historia de la Iglesia en España*, t. 5, Madrid 1979, s. 34—113; V. Carcel Orti, *El liberalismo en el poder*, [w:] R. Garcia-Villoslada (red.), jw., s. 115—149.

³³ Dwa pierwsze woluminy wydane są w 1842, trzeci w 1843 i czwarty w 1844 roku.

ności i stałych zasadach, a jednocześnie podejmowałyby „najdonioślejsze kwestie religijne, polityczne, ekonomiczne i literackie”³⁴. Redakcje oprócz tej dwójki kompletuje Joaquín Roca y Cornet, wcześniej redaktor innego pisma — „La Religión”, które teraz przekształca się w „La Civilización”. Nowemu dwutygodnikowi ton nadaje Balmes, oddaje mu wszystkie swe zdolności i wiedzę ubogaconą jeszcze podróżą do Francji i Wielkiej Brytanii, odbytą w 1842.

Podczas pobytu w Paryżu spotyka się z wieloma osobami, między innymi z Chateaubriandem, który znajduje się wówczas u schyłku swojego życia. Jednakże nie Francja, ale Anglia jest krajem, który sprawia na nim wielkie wrażenie, przede wszystkim ze względu na swój rozwój techniczny i ożywienie religijne³⁵. Brytyjczycy, wolni od gwałtownych wstrząsów, jakie dotyczą tyle innych krajów, interpretują w inny sposób ideę rewolucji francuskiej na temat równości obywatelskiej i demokracji. Kościół anglikański cieszy się przywilejami, ale już w 1829 katolicy zjednoczeni wokół Daniela O’Connella uzyskują pełne równouprawnienie³⁶. W tym czasie wyłania się „ruch oksfordzki”, dzieło wielu znanych intelektualistów tej epoki. Chęć zreformowania Kościoła anglikańskiego przybliży sukcesywnie wielu z nich do katolicyzmu. Kiedy Balmes odwiedza Wielką Brytanię, Newman — lider puseistów oksfordzkich, poprzez swe poszukiwania intelektualne, jest u progu nawrócenia³⁷.

Nowe wrażenia początkującego redaktora znajdują swe odbicie w artykułach czasopisma „La Civilización”. Ale Balmes nie ogranicza się tylko do informowania chociażby o najważniejszych zjawiskach zachodzących w Europie, chce wpływać na opinię publiczną. Interweniuje więc, za pośrednictwem pióra, traktując o tematach najbardziej aktualnych dla swego kraju. Publikacje te znajdują swe oparcie w innych tekstach, które zmierzają do określenia czytelnikom zasad, w świetle których winno się interpretować rzeczywistość. Do takich należy seria artykułów zatytułowanych (podobnie jak sam dwutygodnik) *La civilización*³⁸. Pomimo sukcesu pisma, jego krótkie życie kończy się niespodziewanie i szybko. W ten sposób dotykamy jednego z najbardziej dyskusyjnych momentów życia Balmesa, który na początku 1843 roku decyduje się pozostawić redakcję „La Civilización” i założyć nowe pismo, przez niego samodzielnie redagowane. Niektórzy biografowie, jak Soler i Córdoba, zarzucają Balmesowi brak wierności w przyjaźni z kolegami. Natomiast, broniąc go, Casanovas wskazuje na jego wielkie zdolności,

³⁴ *Epistolario* 98, t. 1 s. 649.

³⁵ Por. I. Casanovas, jw., s. 360—375.

³⁶ Por. L. Hertling, jw., s. 437.

³⁷ Por. J. Morales Marin, *Newman (1801—1890)*, Madrid 1990, s. 69—84; P. J. Corish, *Gran Bretaña e Irlanda (1830—1848)*, [w:] Jedin (red.), jw., s. 540—549.

³⁸ Artykuły zostają opublikowane w 1841 r.

nieporównywalne z jego współpracownikami, wyrażając przekonanie, „że na swej drodze nie mógł mieć przeszkód, ani zajmować się harmonizowaniem charakterów i opinii”³⁹. Nawet jeśli się przyjmie argumentację Casanovasa, trzeba dostrzec to zdarzenie w wymiarze jeszcze szerszym, a mianowicie w wymiarze osobowości Balmesa. Obok jego licznych i niewątpliwych zalet, można naszym zdaniem, wyodrębnić w zgodzie ze wszystkimi jego biografiami⁴⁰, dwie znamienne cechy jego charakteru: pewną skłonność do samotności i liczenie w działaniu tylko na siebie, jakąś samowystarczalność. Trudno skupić uczniów wokół osoby o takich cechach. Dlatego też Balmes nigdy nie mógł przyciągnąć do siebie innych, jak uczynił to np. Lamennais. To tłumaczy (a nie tylko przedwczesna śmierć), dlaczego nie zostawił po sobie szkoły.

Odejście Balmesa z „La Civilización” oznacza dla niej koniec. On sam zakłada inny dwutygodnik: „La Sociedad”, gdzie ukazuje się znany cykl *Cartas a un escéptico*⁴¹. Pismo przetrwa zaledwie półtora roku, kiedy to nowe wydarzenia polityczne skłonią Balmesa do przeniesienia się do Madrytu. Dokonując pobieżnego bilansu jego twórczości w „La Civilización” i „La Sociedad”, zdumiewa różnorodność tematów, o jakich pisał: refleksje apologetyczne o indyferentyzmie i sceptycyzmie⁴², o jansenizmie i liberalizmie⁴³, problemy relacji pomiędzy Kościołem a państwem⁴⁴, zakonów religijnych

³⁹ I. Casanovas, jw., s. 354—357.

⁴⁰ Oprócz biografii napisanej przez Casanovasa istnieje wiele innych o różnej wartości. Wymieniamy tu najważniejsze: A. Soler, *Biografía del Dr. D. Jaime Balmes, presbítero*, Barcelona 1848; B. de Cordoba, *Noticia histórico-literaria del Dr. D. Jaime Balmes, presbítero*, Madrid 1848; B. Garcia de los Santos, *Vida de Balmes. Extracto y análisis se sus obras*, Madrid 1848; A. de Blanche-Raffin, *Jaques Balmes, sa vie et ses ouvrage*, Paris 1849; A. Lugañ, *Balmes*, Paris 1911; J. Llado, *Balmes. Notas biográficas y critica general sobre su personalidad y sus obras*, Vich 1920; J. Rios Sarmiento, *Jaime Balmes, pbro*, Barcelona 1951.

⁴¹ Do czternastu opublikowanych w „La Sociedad”, Balmes doda innych jedenaście i wydrukuje je w jednym woluminie w 1846 r.

⁴² *Polémica religiosa; El indiferentismo; Existencia de Dios.*

⁴³ *La indiferencia social en materias religiosas; Demonstración histórica de la importante verdad de que la supremacia del papa ha sido reconocida y acatada en todos tiempos por la Iglesia de España; Un cristianismo extraño; Solución de la dificultad que se objeta al catolicismo sobre la doctrina que no concede salvación sino a los que profesan la religión verdadera, Consideraciones sobre la apologia católica de las „Observaciones pacíficas”, del Ilustrísimo Señor Arzobispo de Palmira Don Felix Amat, sobre la potestad eclesiástica y sus relaciones con la civil Sobre la „Revista de los intereses materiales y morales”, del Sr. D. Ramon de la Sagra.*

⁴⁴ *Independencia constante de la Iglesia hispana y necesidad de un nuevo concordato, por el Ilustrísimo Señor Obispo de Canarias; El Papa y el Gobierno; Sobre el proyecto de ley relativo a asuntos eclesiásticos, presentado últimamente a los Cortes por el señor ministro de Gracia y Justicia en la sesión del Congreso de 20 de enero de 1842; Situación del clero español y urgente necesidad de un concordato.*

i kleru diecezjalnego⁴⁵; ponadto kwestie społeczne⁴⁶, ekonomiczne⁴⁷ i polityczne⁴⁸; oraz analiza zjawisk, wydarzeń w Europie⁴⁹ i w Katalonii⁵⁰.

W roku 1843 dokonuje się w Hiszpanii poważna zmiana polityczna. Dyktatura Espartera zjednoczyła przeciwne mu siły polityczne. W konsekwencji, zniechęcony generał upada i uchodzi do Anglii. Stronnictwa, zmęczone nieustanną walką polityczną, dochodzą do przekonania, że należy osadzić władzę, tak chwiejną dotychczas, na fundamencie szerszej i możliwie stabilnej koalicji, która nie reprezentowałaby tylko interesów jakiejś grupy, lecz całego kraju. W ten sposób kiełkuje idea poszukiwania rozwiązania godzącego zarówno partię, jak i naród. Ponadto zostaje ogłoszona pełnoletność królowej Izabeli II, fakt który czyni aktualnym problem jej zamążpójścia. W takich okolicznościach skupia się wokół markiza de Viluma pewna grupa osób, którzy tworzą Zjednoczenie Narodowe. Jego celem jest pogodzenie wszystkich Hiszpanów, dokonanie syntezy tradycji i wolności osadzonej na dwóch fundamentalnych zasadach: religii i koronie. Środkiem osiągnięcia takiego celu ma być małżeństwo królowej z synem don Carlosa⁵¹.

Dla popularyzacji swej polityki i wpływania na opinię publiczną Zjednoczenie planuje zorganizowanie periodyku. Balmes wydaje się kandydatem na jego redaktora tak odpowiednim, jak nikt inny. Oto jest racja, dla której jedyny redaktor „La Sociedad” w Barcelonie nie będzie się wahał długo, aby przenieść się do Madrytu na początku roku 1844. W ten sposób powstaje „El Pensamiento de la Nación” Działalność Balmesa nie redukuje się do określenia profilu nowego tygodnika politycznego, ani też tylko do publikowania w nim zasadniczych artykułów. Postawa Balmesa zasługuje na miano filaru wspomnianego stronnictwa i jego programu, chociaż on sam oddziałuje z zewnątrz na środowisko polityczne ujmowane w sensie ścisłym. Katalończyk ma udział w podjętej przez don Carlosa decyzji o abdykacji na rzecz swojego syna z myślą o projektowanym małżeństwie królewskim. Jest

⁴⁵ *Nuevos datos y algunas reflexiones sobre los bienes del clero; La influencia religiosa; La instrucción del clero; Sobre la instrucción del clero, Porvenir de las comunidades religiosas en España; Algunas reflexiones sobre la vida y la influencia de los párrocos rurales.*

⁴⁶ *Estudios sociales. Observaciones preliminares, La ciencia y la sociedad, La población; El socialismo; Progresa la sociedad?; Consideraciones filosófico-políticas.*

⁴⁷ *Verdadera idea del valor, o reflexiones sobre el origen, naturaleza y variedades de los precios.*

⁴⁸ *Espartero; La esterilidad de la revolución española; La fuerza del poder y la monarquía; Alianzas de España, Y después? Todavía hay tiempos peores que los de revolución; Estudios políticos.-El alto cuerpo colegislador.*

⁴⁹ *O'Connell; De la Inglaterra; El abate de Ravignan; El doctor Newman; Instituto Histórico de Paris; Rápida ojeada sobre los principales acontecimientos políticos de Europa desde 1º de agosto de 1841-hasta el fin del mismo año.*

⁵⁰ *De Cataluña; Barcelona.*

⁵¹ J. L. Comellas, jw., s. 185.

także prawdopodobne, że właśnie on był autorem *Manifestu do Hiszpanów* hrabiego z Montemolin po jego rezygnacji. Tej misji służy także druga podróż Balmesa do Francji, przedsięwzięta w 1845, w której wykorzystuje okazję, aby odwiedzić Belgię i gdzie dochodzi do słynnego spotkania z nuncjuszem apostolskim, monsiniosem Pecci, przyszłym papieżem Leonem XIII. Etap polityczny życia naszego autora dobiega kresu wraz z ostatnim numerem „El Pensamiento de la Nación”, na końcu 1846 roku. Balmes i jego stronnictwo przegrało. Tak rząd wielkiej koalicji, jak plan małżeństwa nie udał się. Jednakże, jego ideę określi, w pewnej mierze, linia umiarkowana przyszłych rządów tworzonych przez liberałów⁵².

Gorączka polityczna przeżywana przez Balmesa w Madrycie nie mogła go pochłonąć całkowicie. Ma także wolne chwile, aby oddać się filozofii. Według jego przyjaciela Blanche-Raffin, umysł „pisarza spotykał pewne wytchnienie w tej podwójnej pracy. Była ona jak dwa światy, które na przemian się otwierały i zamykały przed nim. Publicysta niespokojny, namiętny, entuzjasta, uspakajał się i odpoczywał w tych kontemplacjach”⁵³.

Owocem wspomnianej refleksji jest *El criterio*⁵⁴, *Filosofia fundamental*⁵⁵ i *Filosofia elemental*⁵⁶. Cytowane dzieła nie są rezultatem próby zamknięcia się w jakimś hermetycznym świecie myśliciela. Przeciwnie, ich autor pragnie uczyć przez nie myślenia, szukania prawdy, rozpatrując najważniejsze zagadnienia filozoficzne, konfrontowane ze starymi i aktualnymi prądami umysłowymi⁵⁷.

W ostatnich latach swego życia, Balmes jest świadkiem nowych wydarzeń w Europie, w poważny sposób znaczących jego postawę. W 1846 umiera papież Grzegorz XVI, który w dziedzictwie pozostawia swemu następcy niezwykle skomplikowaną sytuację państwa papieskiego. Ostatnie niepokoje ludowe, stłumione dzięki pomocy zagranicznej wojsk austriackich i francuskich, ukazały wrogość ludu wobec papieskiego systemu politycznego. Państwo, w którym udział świeckich w rządzie był wykluczony, rządzone przez przedstawicieli stanu duchownego w większości o wątpliwym powołaniu, jest w stanie zamętu. Do rangi symbolu urasta fakt, że Grzegorz XVI wzbraniał się przed wprowadzeniem kolei żelaznych w swoim państwie, które wówczas zaczęto budować wszędzie. Niezadowolenie, a nawet gniew ludu skierowany na rząd, kieruje się jednocześnie przeciw klerowi jako klasie dominującej, i w konsekwencji przeciw samemu Kościołowi. Ponadto uczucie gniewu spo-

⁵² Por. I. Casanovas, jw., s. 415—425; 431—486.

⁵³ [Cyt. za:] I. Casanovas, jw., s. 487.

⁵⁴ Balmes redaguje jego pierwszą wersję w r. 1843, ale po poprawkach wychodzi z oficyny wydawniczej w 1845 r..

⁵⁵ Opublikowana w 1846 r.

⁵⁶ Opublikowana w 1847 r.

⁵⁷ Por. *Prospecto* i *Prologo* do *Filosofia fundamental*, II, s. 7 i 9.

tyka się ze wzrastającym poczuciem narodowym, podsycanym przez kampanie na rzecz politycznego zjednoczenia Italii⁵⁸.

Nowy papież Pius IX, praktycznie od początku swojego pontyfikatu inicjuje serię zmian. W cieniu pozostaje encyklika *Qui pluribus* o wydźwięku antyliberalnym, ponieważ jej autor — oprócz otoczenia się osobami znanymi z sympatii dla programu umiarkowanych liberałów — „zgadza się w pełni, chociaż bez jakiegoś ogólnego planu, na niektóre reformy oczekiwane z utęsknieniem”⁵⁹. Abstrahując teraz od presji okoliczności, wpływu niektórych polityków i wreszcie od własnego przekonania papieża, dokonują się w Państwie Kościelnym zdarzenia, które zdumiewają Europę: wspaniałomyślny dekret o amnestii, wolność słowa, utworzenie rady dwudziestu czterech notabli i wprowadzenie świeckich do rządu⁶⁰.

Według pisarza francuskiego A.F.Oznama, opinia publiczna tych czasów upatruje w papieżu „posłańca Bożego dla spełnienia wielkiego dzieła wieku XIX, a mianowicie przymierza religii z wolnością”⁶¹. W roku 1847 Pius IX znajduje się u szczytu popularności nie tylko w Italii, lecz także, i to w sposób szczególny, we Francji, gdzie po zniesieniu monarchii w 1830 doświadczenie utwierdza katolików w przekonaniu, że jest możliwe godne istnienie Kościoła w republice. Przekonanie to znalazło także swe wcześniejsze potwierdzenie w republikach amerykańskich⁶².

Właśnie w takim momencie Balmes, który od początku obserwuje poczynania Rzymu⁶³, przybywa, już po raz trzeci, do Paryża. Tu zdał sobie sprawę z wielkiego wymiaru ruchu spowodowanego przez nowe wiatry wiejące z państwa papieskiego. Dlatego rezygnuje z zaplanowanej wcześniej podróży do Włoch i powraca do Madrytu, aby działać. Ale środowisko Hiszpanii jest całkowicie inne od tego, jakie spotkał w sąsiednim kraju. Gazety miejscowe zamieszczają artykuły pełne chłodu wobec reform nowego papieża, co dobrze odzwierciedla stan mentalności większości kleru i narodu. Jak zaznacza Casanovas: „Pozostawała jeszcze pamięć o wojnie, ciągle żywa i gorąca. Walczyć siedem lat w imię religii przeciw konstytucyjnemu tronowi i zaprzestać, skoro papież wprowadza konstytucję w swoim kraju, było dla większości rzeczywiście skokiem trudnym do wykonania”⁶⁴. W takiej atmosferze, przy poparciu delegata apostolskiego w Madrycie, Balmes decyduje wystąpić w obro-

⁵⁸ Por. L. Hertling, jw., s. 441.

⁵⁹ R. Aubert, *Los primeros años del pontificado de Pio IX: Del mito a la revolución romana*, [w:] H. Jedin (red.), jw., s. 630.

⁶⁰ Tamże, s. 628—632.

⁶¹ Tamże, s. 630.

⁶² R. Aubert, *Repercusión de los sucesos de 1848 en Francia*, [w:] H. Jedin (red.), jw., s. 640—641.

⁶³ B. Garcia de los Santos, jw., s. 52. Por. artykuł Balmesa opublikowany w „El Pensamiento de la Nación”: *Conjeturas sobre el nuevo pontificado*, VII, s. 715—722.

⁶⁴ I. Casanovas, dz. cyt., s. 529; por. także s. 523—524; 528.

nie osoby papieża i jego reform. Tak rodzi się *Pio XI*, wydrukowany pod koniec 1847 roku. Publikacja prowokuje prawdziwą burzę Krytyka posuwa się do określenia go hiszpańskim Lamennaisem. Odrzucenie Balmesa zarysowuje się już w kontekście nowych wydarzeń. Na początku następnego roku pisze:

Poruszenie Italii jest faktem bardziej niebezpiecznym niż poruszenie Szwajcarii. W dziełku zatytułowanym *Pius IX* wyraziłem moją opinię: nie mam nic do dodania, ani do skreślenia. Kiedy go pisałem już nastąpiły żalosne niepokoje; następne niczego nowego nie uczą. Wydarzenia z Neapolu umacniają moje przekonanie: król postawił się w takiej sytuacji, że nie mógł ustąpić bez upokorzenia się; jeśliby, zamiast całkowitego oporu, naśladował innych władców, podążając w kierunku wskazanym przez Piusa IX, to nie widziałoby się aktualnych konfliktów. Co do niebezpieczeństw, które to i inne zdarzenia mogą spowodować, to są one zaznaczone w moim dziełku: kto go czytał, zna je. Powtórzę jednak, że jeśli tylko nie dojdzie do rewolucji we Francji, ogień Italii można opanować⁶⁵.

Trzy dni po napisaniu tych słów — przypomina García de los Santos — wybuchła rewolucja w Paryżu...⁶⁶ Historia okaże się dużo bardziej surowa i gorzka aniżeli to, co człowiek planował w swoim optymizmie. Balmes, chory, osłabiony i przytłoczony krytyką, umiera z całą ufnością złożoną w Bogu w lipcu 1848 roku, w swoim rodzinnym mieście Vich⁶⁷

KONTEKST TWÓRCZOŚCI BALMESA NA TEMAT KULTURY I CHRZEŚCIJAŃSTWA

Wypada teraz określić dokładnie powód i cel, w jakim Balmes podejmuje swą twórczość na temat kultury i chrześcijaństwa. Skonkretyzowany w ten sposób kontekst literacki będzie nam z kolei służył krótkiej prezentacji najważniejszych dzieł Balmesowskich, mających swe odniesienie do interesującego nas zagadnienia. Pośród wielu publikacji na temat kleru, istnieje kilka artykułów, w których Balmes podejmuje kwestię kształcenia kapłanów. Pisze w nich o konieczności posiadania przez nich takiej wiedzy, która by odpowiadała poziomowi epoki. Chodzi o wymaganie dostrzegania głębokiego powiązania pomiędzy chrześcijaństwem i kulturą. Bez rozumienia wzajemnych relacji tych dwóch rzeczywistości, żaden trud duszpasterski, ani praca apologetyczna nie może być skuteczna. Idee, wyrażone w tych publikacjach, dobrze określają perspektywę, w świetle której należy rozpatrywać myśl Balmesa. Na naszą specjalną uwagę w tym względzie zasługuje artykuł zamieszczony w „*La Sociedad*” w roku 1844⁶⁸. Autor zaczyna od rozróżnienia pomiędzy treścią objawienia i formą jego przekazu:

⁶⁵ *Politica extranjera*, t. 7, s. 1007—1008.

⁶⁶ B. García de los Santos, jw., s. 220.

⁶⁷ I. Casanovas, jw., s. 544—550.

⁶⁸ *La instrucción del clero*, t. 5, s. 829—834.

Święte dogmaty religii pozostają zawsze niezmiennie, ponieważ prawdy objawione przez Boga nie mogą podlegać zmianom. Ale formy, w jakich się je prezentuje w ich relacjach z człowiekiem, społeczeństwem i naturą, są zmienne i dlatego widzimy doktrynę Kościoła wyjaśnianą w różny sposób⁶⁹.

Pomostem łączącym treść i formę objawienia staje się język. Przemierzając historię Kościoła i teologii, zauważa się ciągłą przemianę języka. Historyczność i czasowość: oto pierwszy czynnik, z którego wyłania się zależność języka. Ale jest także drugi, który determinuje jego zmienność. Balmes bezpośrednio nie nazywa tego czynnika „kulturą”, ale odwołuje się do niej posługując się takimi pojęciami, jak: stan intelektualny i moralny, idee, uczucia i zwyczaje człowieka. Po tych uwagach, autor koncentruje się na temacie przekazu objawienia człowiekowi współczesnej mu epoki. Uwypukła zjawisko dystansowania się od siebie kultury i religii. Szczególna rola Kościoła, który dominując w społeczeństwie, bezpośrednio opiekował się i tworzył kulturę, jest już faktem minionych wieków. Kultura rozwija się już samodzielnie. Rozdział pomiędzy Kościołem i kulturą powoduje teraz kolejny podział, tym razem w sferze języka. Język Kościoła nie jest już językiem kultury. W konsekwencji — kontynuuje — wznosi się bariera pomiędzy objawieniem i człowiekiem współczesnym. Kościół, w swej hermetyczności, przestaje być zrozumiały. Balmes widzi rozwiązanie w wyjściu z tego zamkniętego kręgu wielkich teologów i filozofów chrześcijańskich i połączyć studiowanie ich myśli z poznaniem epoki. Takie poznanie umożliwi ukształtowanie nowego języka, dostosowanego do ducha czasów⁷⁰.

Teolog i filozof hiszpański usiłuje, na miarę swych możliwości, zrekonstruować pomost pomiędzy dwiema wymienionymi rzeczywistościami właśnie przy pomocy swojej twórczości. Jego pisma, które traktują o relacji pomiędzy kulturą a chrześcijaństwem, niosą w sobie piętno wyraźnie apologetyczne i dlatego może początkowo dziwić, że właśnie apologetyka będzie się przyczyniać do łączenia tego, co jest podzielone. Ale Balmes nie traktuje tej dyscypliny tylko w kategoriach negatywnych, nie zamierza jedynie stawiać czoła i odpowiadać na zarzuty przeciw niej wysuwane. On idzie dalej i w swoim ujęciu bierze pod uwagę także aspekty pozytywne, wyrażające związek kultury z chrześcijaństwem dużo głębszy od tego, jaki się suponowało w jego epoce.

⁶⁹ Tamże, s. 831.

⁷⁰ Tamże, s. 830—831; 833—834. Niektórzy autorzy wskazują na wysiłek Balmesa, skierowany na odnowienia tomizmu poprzez odejście od tomizmu skostniałego, uprawianego w jego epoce; por. O. N. Derisi, *Balmes el filósofo del sentido común*, [w:] *Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona, 4—10 Octubre 1948*, V/1, Madrid 1949, s. 447; M.^a T. Lopez Abellan, *La modernidad de la filosofía de Balmes: sentido común y praxis*, [w:] „Anuario Filosófico” 19:1986 z. 2 s. 173—178; B. de Rubi, *Escepticismo objetivo de Jaime Balmes*, [w:] „Pensamiento” 13:1948 s. 5—26; M. Batllori, *Filosofía balmesiana y filosofía cervariense*, [w:] „Pensamiento” numer dodatkowy (1947) s. 281—293.

Zobaczmy to w dwóch zasadniczych dziełach. Tło powstania *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* zostało już wskazane i jest znane. Jego autor przyjmuje najpierw wymiar dyskusji, tak jak go określa Guizot w swoim założeniu, w myśl którego kultura przeżyła swój wielki rozwój od momentu pojawienia się protestantyzmu. Balmes porównuje więc reformację protestancką z katolicyzmem. Konfrontacja obydwu jest przeprowadzona w czterech aspektach: religijnym (rozdziały 1—12), społecznym (13—47), politycznym (48—68) i intelektualnym (68—70)⁷¹. Ten podział Hocedeza, chociaż bardzo trafny, to jednak nie wyraża całej treści, ponieważ każe czytać *El protestantismo...* przez pryzmat konfrontacji. Wspomniane dzieło przekracza ramy takiego podziału i ujmuje zagadnienie w panoramie dużo szerszej, a mianowicie: w relacjach między kulturą i chrześcijaństwem w ogólności. Dane historyczne przeplatają się tu z refleksją filozoficzną i teologiczną, tworząc w ten sposób pozytywną prezentację, w której uwypukla się zasadniczą rolę religii i Kościoła w krystalizacji kultury.

Podobne zjawisko zachodzi w *Cartas a un escéptico*, gdzie panoramiczny wymiar wieków i przestrzeni zastąpiony jest przez wymiar człowieka pierwszej połowy XIX wieku. Listy, rodzaj literacki, używany tu przez autora umożliwia mu usytuować się w środowisku egzystencjalnym i osobowym. W tym kontekście, Balmes prezentuje zagadnienia stawiane przez kulturę Kościołowi i chrześcijaństwu, tak jak je doświadcza człowiek tamtego czasu, a następnie, przyjmując jego język i mentalność, przechodzi do rozwiązywania problemów hipotetycznego adresata.

Te dwa dzieła: *El protestantismo comparado con el catolicismo* i *Las cartas a un escéptico*, znajdują swe uzupełnienie w licznych publikacjach czasopism: „La Civilización” i „La Sociedad”, gdzie jest rozwijana refleksja nad szczegółowymi aspektami interesującego nas tematu. Nie można również zapomnieć w tym kontekście o głośnym kiedyś *Pío IX*. Co do samej kultury, jej teorii, to idee najbardziej zasadnicze są zaprezentowane w serii artykułów zatytułowanych *La civilización*. Natomiast obraz chrześcijaństwa w jego całości, chociaż w sposób bardzo prosty, jest zarysowany w książce: *La religión demostrada al alcance de los niños*.

Na koniec, należy uwypuklić dzieło filozoficzne Balmesa. Przede wszystkim jego *Filosofía fundamental*, w której konfrontuje się zasady filozofii chrześcijańskiej z panteizmem i krytycyzmem niemieckim. Wiele elementów refleksji balmesowskiej na temat kultury i chrześcijaństwa znajduje swe głębsze korzenie w solidnej kulturze filozoficznej wspomnianego traktatu.

Naszym zamiarem nie było kreślenie jedynie zyciorysu Balmesa, ani też panoramy jego epoki. Chodziło raczej o tropienie takich faktów, które wno-

⁷¹ E. Hocedez, *Centenaire de la mort de Balmès*, [w:] „Gregorianum” 39:1948 s. 186.

siłyby coś do rozumienia jego tekstów. Okazuje się, że twórczość ta stanowi ściśle połączenie elementów wywodzących się z trzech zachodzących na siebie horyzontów: Europy tamtego czasau i jej kultury, Kościoła oraz osobowości samego apologety. Balmes pozostawił model myśliciela zakorzenionego w Kościele, a jednocześnie uważnie obserwującego procesy zachodzące w kulturze. Zatraskany o wzajemne odniesienia tych dwóch rzeczywistości, którym poświęcił swe życie, wyprzedził o jeden wiek swą epokę, kiedy dialog stał się zasadniczą kategorią życia w Kościele i teologicznego myślenia.

INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO APOLOGÉTICO DE JAIME BALMES

Resumen

Hay varios motivos que hacen volver al pensamiento de un apologeta desde hace un siglo y medio. La evolución posconciliar de la Teología Fundamental cristalizó en ella unas dimensiones, entre otras: la dimensión cultural o hermenéutico-lingüística. Se trata en ella de releer la Revelación en la relación con lo que se llama „estados de conciencia” del hombre contemporáneo. La Fundamental se hace entonces una teología „de frontera”, condenada a ser una disciplina interdisciplinar. Balmes surge en esta línea como precursor de tal modo de pensar. Hay, sin embargo, algo más lo que hace de que el apologeta español puede pasar el círculo de los historiadores de la Teología Fundamental. Decide de eso el estilo de su apologética. Su autor centra la atención en la relación entre el cristianismo y la cultura, en la cuestión muy actual en nuestros tiempos. Es conveniente fundar su análisis en el conocimiento de sus raíces. Una mirada a la época pasada por el prisma de la personalidad de Balmes puede, en cierto modo, ayudar en esta tarea. El artículo presente se limita a la descripción del contexto histórico y filosófico-teológico de su producción. Balmes dejó un modelo de ser pensador enraizado en la Iglesia y, a la vez, atento al palpitar de su cultura. Preocupado por las referencias de las realidades a las cuales dedicó su vida, se adelantó un siglo a su tiempo, cuando el diálogo se ha hecho una categoría principal de la vida en la Iglesia y del pensar teológico.