



Horyzonty Polityki
2012, Vol. 3, N° 5

WOJCIECH BUCHNER

Akademia Ignatianum w Krakowie
Instytut Politologii

Religia i polityka w czasach permissywnych

Streszczenie

Artykuł prezentuje problematykę zależności pomiędzy religią a polityką. Autor stawia tezę, że relacje między nimi komplikują się coraz bardziej, począwszy od rewolucji francuskiej, która wprowadza standardy myślenia obce politycznie i moralnie cywilizacji katolickiej. Proces pogłębiania się rozziwu między katolicyzmem a współczesną polityką demokratyczną doprowadza do jednostronnej zależności religii od polityki, pomimo deklarowanej przez demokrację neutralności w sprawach wiary. Demokracja staje się rodzajem surogatu prawdziwej religii, mającym zapęłnić pustkę po zniszczeniu przez nią transcendentnych odniesień polityki. Aby zilustrować ten proces, przywołane zostają dwie jego fazy: obrona przymierza ołtarza i tronu przez myślicieli ultramontańskich w XIX wieku oraz problemy Kościoła posoborowego z utrzymaniem dyscypliny doktrynalnej. Autor przypomina w tym kontekście postaci dwóch polskich krytyków demokratyzacji: piszącego tuż po rewolucji francuskiej ultramontanina – Ignacego Łada-Łobarzewskiego, oraz działającego w Chile krytyka teologii wyzwolenia – księdza Michała Poradowskiego.

SŁOWA KLUCZOWE

religia, katolicyzm, Kościół, demokracja, ultramontanizm,
neutralizacja, teologia wyzwolenia, relatywizm kulturowy

RELIGION AND POLITICS IN A TIME OF PERMISSIVENESS

Summary

The article analyses the issue of the interdependence between religion and politics. The author submits a proposition that the relationship between them have become more and more difficult since the time of the French Revolution, which introduced standards of thinking alien to Catholic civilization, politically as well as morally. The increasing discrepancy between Catholicism and the present democratic order has led to the one-sided dependence of religion on politics, despite the fact that democratic political systems declare themselves to be neutral on the point of religious conscience. Nowadays democracy seems to take the form of a surrogate for true religion, supposedly being able to fill an emptiness caused by the destruction of the transcendent references of politics. In order to illustrate this process, two of its phases have been analyzed: the defense of an alliance between the altar and the throne taken in hand by the ultramontane thinkers of the nineteenth century, and the problems the Catholic Church has with the maintenance of doctrinal discipline after the Vaticanum II. In this context, the author animates the memory of two Polish critics of the democratization process: the ultramontane writer Ignacy Łada-Łobarzewski, who was writing just after the French revolution, and the priest Michał Poradowski, active in Chile as a critic of liberation theology.

KEYWORDS

Religion, Catholicism, Church, democracy, ultramontanizm,
neutralization, theology of liberation, cultural relativism

Przybywszy na Wyspę Ludów Pierwszy Konsul zatrzymał się przed grobem Jana Jakuba i rzekł: *Byłoby lepiej dla spokoju Francji, żeby człowiek ten nigdy nie istniał!* – Ależ dlaczego, obywatelu Konsulu? – zapytałem. – To przecież on przygotował rewolucję francuską. Sądziłem, obywatelu Konsulu, że to nie pan powinien uskarżać się na Rewolucję. *No cóż!* – odrzekł, *przyszłość okaże, iż byłoby lepiej dla spokoju ziemi, by nigdy nie narodził się żaden z nas.*

Słowa Charlesa Maurrasa podaję za Stanisławem du Girardinem¹

„Wolność jest darem Niebios” – słowa te padły bodaj z ust Josepha de Maistre’a w epoce, która jeła przekonywać wszystkich do zgoła odmiennej tezy. Ten sam autor, miał się także wyrazić, że lud szanuje rząd tylko dlatego, że nie jest jego dziełem. Jakby echem tej wypowiedzi były słowa ultramontanina, Juana Donoso Cortésa. Półtora wieku temu stwierdził wprost, że jedynymi rządami, które potrafią połączyć umiarkowanie z siłą, są te, w których nie widzi się ręki człowieka. Kiedy w naszych czasach widzimy, jak idolatria człowieka miesza się perwersyjnie z najdzikszymi parkosyzmami barbarzyństwa, opuszczamy bezradnie ręce. Mało kto zadaje sobie bowiem głębsze pytanie o prawdziwe źródła tego fałszywego antropocentryzmu, a przecież niezbyt trudno jest na nie odpowiedzieć. Wystarczy zapuścić wzrok w nie tak znów odległe czasy, kiedy rewolucja francuska zrujnowała jedną z najbardziej kwitnących cywilizacji w imię szczęścia tak zwanego ludu, oferując mu w zamian terror, wojny, nędzę i niespokojną przyszłość. Kult człowieka, ucieleśniony w *droits de l’homme et du citoyen*, stracił z piedestału prawdziwego Boga, zastępując go kukłą Istoty Najwyższej. Pierwsza masowa i demokratyczna armia powstała z posiewu tejże rewolucji na mocy zarządzenia Zgromadzenia Narodowego jako bezprecedensowa *levée en masse*. W imię szczęścia tegoż *citoyen* mordowano ludność rojalistycznej Wandei w sposób, który wcześniej mógł być znany jedynie z okrutnych praktyk azjatyckich.

Pomimo tych wszystkich – jakby się mogło wydawać – oczywistości dzisiejsza demokratyczna poprawność polityczna stara się nam wmówić, że militarizm, terror, masowe zbrodnie, obskurantyzm itp. to wina zgoła innych sił niż te, które wyrosły na drożdżach

¹ Ch. Maurras, *L’avenir de l’intelligence*, Flammarion, Paris 1927, s. 34.

rewolucji demokratycznej. Często też postrzega się reżim nazistowski jako system prawicowy (sic!), pomimo wnikliwych argumentacji Friedricha Augusta von Hayeka w *The Road to Serfdom* (nie wspominając już o innych autorach). Narodowy socjalizm to jednak socjalizm. Niezależnie od tego, czy przyjmemy, czy też odrzucimy modny ostatnio pogląd, że spór prawica – lewica nie ma już sensu, nie jesteśmy w stanie egzorcyzmować dawnych sprzeczności ideologicznych, które układają się właśnie po linii tego przeciwieństwa. Ci, którym zależy na przeniesieniu głębszej problematyki teologii politycznej na płycizny sporów demokratycznych, by brodzić w nich bez końca wśród drobiazgów, muszą się liczyć z zarzutem Carla Schmitta, iż dokonują nieuprawnionej neutralizacji tego, co prawdziwie polityczne. Pomimo demokratycznego kamuflażu nie da się wyeliminować głębokich i długotrwałych sprzeczności światopoglądowych. Skoro nie zdołały ich uciszyć dwie ostatnie krwawe wojny światowe, to tym bardziej nie może tego uczynić demokratyczny konsensus partii powstały wskutek przeliczenia głosów.

A jednak kamuflaż pozostaje nadal stałą strategią dzisiejszych demokracji. Otóż powiada się na przykład, że dają one pełną swobodę wszelkim wyznaniom, co jakoby ustalono już przed dwustu laty, niszcząc wszeteczną unię ołtarza i tronu. Demokracja oczyszcza duszną atmosferę trwogi przed Bogiem, czyni z człowieka wyposażonego w litanie przyrodzonych uprawnień nowego Prometeusza, który uzbrojony w ten oręż, szydzi z czujnego oka Inkwizytora *à la* Dostojewski. Odtąd dziedziny *sacrum* i *profanum* rozwijają się równolegle, nie wkraczając w swoje kompetencje. Dzięki niezłomnym rewolucjonistom oraz ich demokratycznym i liberalnym naśladowcom, bynajmniej nie tylko w porewolucyjnej Francji, życie obywatelskie nabrało rozpędu, a poszerzająca się podmiotowość społeczna wypełniła parlamenty demokratyczną, socjalistyczną, a nawet (w końcu to tylko kwestia konsekwencji!) komunistyczną populacją polityków. Runęły mury *ancien régime'u*, a radosny, swobodny i syty *sans-culotte-citoyen* zastąpił sponiewieranego przez wieki istnienia monarchii poddanego (*sujet*). Ta odrobina arystokratycznej i duchownej, i chłopskiej krwi, którą utoczyła rewolucja, no cóż!... była konieczną ceną, jaką należało zapłacić za urzeczywistnienie demoliberalnej Arkadii, której nadejście obwieścił niedawno zamerykanizowany Japończyk. Jest rzeczą zastanawiającą, że taki

obraz wydarzeń podaje się do wierzenia zarówno nieświadomym podstępem dzieciom w szkołach, jak i zadowolonym z poziomu swej historycznej wiedzy półinteligentom w całym demokratycznym i zglobalizowanym świecie.

Chcąc się ustrzec przed bałamutną edukacją, trzeba zerwać teatralną zasłonę, jaką utkały dwa demoliberalne wieki. U niektórych współczesnych demaskatorów kultu człowieka i ludu dochodzi do głosu przekonanie, że demokracja staje się dzisiaj surogatem religii. W istocie, jeśli przyjrzymy się rytuałom i fiestom wyborczym, siłą rzeczy zadajemy sobie pytanie, czy mamy tu do czynienia z błazenadą, czy może jest to rodzaj prawdziwie odczuwanej, acz świeckiej wiary. Ostatnie wybory prezydenckie w Stanach Zjednoczonych utoczyły strumienie łez (szczęścia lub bóleści) z oczu wielu wyborcom. Obiecano im, jak zwykle, wiele. Jedni zachowywali się tak, jakby doczekali paruzji, inni zaś tak, jakby właśnie nastać miał dzień ostatecznej klęski. Oczywiście, wkrótce już łzy otarto i życie wróciło do demokratycznej normy. Kiedy patrzymy na ten rodzaj emocjonalizmu wyborczego w Ameryce, która w tym względzie najjaśniej świeci przykładem, mamy pełne prawo domniemywać, że chodzi tu o jakieś głębokie zaburzenia; i wcale nie różnią się one od tych, które odczuwano na wiecach nazistów. Sądzę, że Gustaw Le Bon przychyliłby się do tej opinii, jednak prawdziwy demokratą pewnie obruszy się i wzdrygnie ze wstrętem.

W ramach wiary w postęp, demokracja kreuje się na substytut religii. Dwaj znakomici amerykańscy uczeni, Clarence Crane Brinton z Harvardu i Ralph Henry Gabriel z Yale stwierdzili – i to zupełnie niezależnie od siebie – że demokracja nie ma wyboru i jeśli chce przetrwać, musi stać się „czystą wiarą”, gdyż jej zasady nie mają żadnego racjonalnego bądź ekonomicznego uzasadnienia. Aby zapewnić sobie dalszą egzystencję, demokracja musi nabrać charakteru irracjonalnej świeckiej religii, w którą „trzeba” wierzyć (...). Jako „religia postępu” konkuruje pośrednio z religiami metafizycznymi, odnosząc niekiedy pewien sukces, ponieważ dla „ubogich duchem” postęp stał się chętnie praktykowaną namiastką religii².

2 E. von Kuehnelt-Leddihn, *Demokracja – opium dla ludu*, przekł. M. Gawlik, Wydawnictwo Prohibita, Warszawa 2012, s. 84.

Pomijając wszakże ów aspekt emocjonalny, którego pełne jest życie w demokracji (tak w parlamentach, jak i na ulicach), zjawisko to nasuwać może wniosek, że ów historyczny surogat czy substytut prawdziwej religii pojawia się wskutek powstania duchowej pustki. Demokracja jako pseudoreligia świecka miałaby jednak ten mankament, że nigdy nie potrafiłaby sięgnąć w sferę transcendencji. Nie podbudowuje jej bowiem żaden religijny fundament, jest z założenia neutralna wyznaniowo, przeto sama skazuje się na duchową pustkę i jałowość. Podobnie zresztą było z liberalizmem w czystej postaci, to znaczy, zanim jeszcze wszedł z nią w alianse; atoli liberalizm nie uprawia idolatrii człowieka i ludu, lecz co najwyżej zysku. To chroni go przed popadaniem w emocje natury społecznej.

Demokracja pozostawia pustkę wyznaniową i sama zamierza ją wypełnić świecką wiarą w siebie i postęp. Z tego właśnie powodu szczególny nacisk kładzie na demokratyczną edukację i wbrew temu, co sama o sobie twierdzi, wspiera konkretną opcję światopoglądową. Czyni to przy użyciu instrumentów władzy politycznej: polityki podatkowej, rodzinnej, socjalnej, medycznej, mniejszościowej itp., co może niekiedy powodować złudzenie neutralności i dbałości o dobro ogólne. Neutralizm ten, jako się rzekło, jest jedynie maską. Dzisiejsza próba światowego eksportu demokracji jest kolejnym kamuflażem głębokich podziałów cywilizacyjnych, kulturowych i religijnych, których z pewnością nie da się wyeliminować. Zresztą w jakim celu? Czy można sobie wyobrazić państwo muzułmańskie o konstytucji demokratycznej? Ci, którzy je sobie wyobrażają, muszą w istocie nosić w sobie olbrzymi zasób demokratycznej wiary. Zasłona spada wówczas, gdy tylko podmiotem władzy staje się wskutek demokratycznych wyborów zanadto wierzący w „postęp” kandydat. Za przykład posłużyć może ustawa proaborcyjna podpisana przed dwoma laty przez króla Hiszpanii na wniosek rządu socjalistycznego. Światopogląd demokratyczny ma swoje źródła w rewolucji i tym samym jest z gruntu wrogi dawnej idei przymierza ołtarza i tronu oraz wszystkim szczegółowym rozwiązaniom, które stąd wynikają. Warto więc może przypomnieć zasadnicze linie myślenia środowisk ultramontańskich w XIX wieku, wtedy bowiem dopiero ukazać można pełne przesłanki ery demoliberalnej i jej linie rozwoju.

„Wolność jest darem Niebios”: już samo to stwierdzenie stawia jego autora w całkowitej opozycji do wyznawców demokratycznej

wiary. Nieuchronnym korelatem wolności jest wszakże władza, która powinna ją utrzymać w granicach rozsądku i prawa. I ta również jest darem niebios, jak sądzono jeszcze wówczas, zanim rewolucyjna ideologia wynalazła teorię przyrodzonych uprawnień człowieka, wprowadzając jego bałwochwalczy kult. Chcąc przywrócić wiarę w naturalny porządek rzeczy, świadek tych przełomowych czasów, wspomniany już Juan Donoso Cortés, odwołując się do znanej paulińskiej doktryny władzy, wyrażonej przez Apostoła w zwięzłej formule *non est potestas nisi a Deo*, pisał i przypominał:

Porządek przyszedł ze świata religii do świata moralności, a ze świata moralności do świata polityki. Katolicki Bóg, stwórca utrzymujący wszystkie rzeczy w istnieniu, poddał je władzy swej opatrności i panował nad nimi poprzez swych wikariuszy (...). Władza jego wikariuszy była święta właśnie dlatego, że miała w sobie element obcy³.

Podążajmy przez chwilę tropem tej przebrzmiałej idei. W oczach dawnych konserwatystów, pokroju Josepha de Maistre'a, Luisa de Bonalda, Jaime Balmesa czy Juana Donoso Cortésa, nieodpowiedzialne plody umysłów osiemnastowiecznych *philosophes* – koncepty umowy społecznej czy praw człowieka – były najbardziej obmierzłym świadectwem upadku autorytetu władzy religijnej i świeckiej oraz zaniku personalnej odpowiedzialności politycznej. W swej przenikliwości wszyscy oni przeczuwali, że granicząca z obłędem chęć indywidualnego rozumu jest zwiastunem przyszłego kolektywizmu w społeczeństwach poddanych jednolitej, rozległej i drobiazgowej władzy. Bez Boga i monarchy, bez ołtarza i tronu, zanika bowiem nie tylko prawowitość władzy, ale także wszelka tradycja i mająca w niej źródło hierarchia społeczna, które niegdyś krępowały skutecznie niesfornych władców, czego w demokracjach dzisiejszych możemy jedynie pozazdrościć poddanym *ancien régime'u*. Dodać należy, iż wskutek usunięcia z polityki demokratycznej fundamentu religijnego, którego wyrazem jest porządek hierarchiczny, zanika też różnicowanie społeczne i potrzeba obrony wielu rozmaitych wolności tradycyjnych. Na czoło wysuwa się

³ J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Biblioteca del Pensamiento Conservador, Salamanca 2003, s. 107.

natomiast abstrakcyjne pojęcie równej wolności dla wszystkich, jednym słowem: wolności do udziału we władzy poprzez epizodyczne uczestnictwo w wyborczych saturnaliach. Tu, jak wiadomo, cham równy jest panu. W sferze obyczajowości o drzenie przyprawiały ówczesnych konserwatystów, tradycjonalistów i reakcjonistów przemiany spychające całe rzesze ludzi w otchłań permissywizmu moralnego, bezmyślnej tolerancji, jadowitego antyklerykalizmu, duchowej ospałości i fascynacji głupstwem. Sam Napoleon, jak wiadomo, nie darzył szacunkiem idei ołtarza i tronu; pozwolił sobie nawet na sarkastyczną uwagę o tronie jako „desce powleczonej we lurem”. Był jednak na tyle świadom przyszłego scenariusza wydarzeń, by wypowiedzieć te znamienne słowa:

Dobre wychowanie widać jak dotychczas jedynie w szkołach kościelnych. Wolę, aby wiejskie dzieci znalazły się pod opieką nauczyciela, który nie zna niczego poza katechizmem i którego zasady znam, niż jakiegoś ćwierćinteligenta bez zasad moralnych i stałych poglądów. Religia jest szczepionką, która chroni wyobraźnię przed wszelakimi niebezpiecznymi i absurdalnymi przekonaniem. Wystarczy, że ktoś ze Zgromadzenia Braci Szkół Chrześcijańskich powie człowiekowi z ludu: „To życie to tylko etap”. Kiedy ludowi odbierze się jego wiarę, skończy się tym, że będzie składał się z samych zbójów!⁴

Także i my mieliśmy w Polsce zwiastunów nadchodzącej nowej ery, w której polityka poczuła się wolna od krępujących ją więzów religii i tradycji. Chciałbym w tym kontekście zatrzymać się przez chwilę na zapomnianej postaci Ignacego Łada-Łoborzewskiego, oficera wojsk polskich i rosyjskich oraz publicysty tamtych lat – znamiennych nie tylko dla Francji i Europy, lecz także dla rozrywanej na części Polski. Poza bardzo wąskimi kręgami Łoborzewski jest pisarzem zupełnie nieznanym. I trudno się temu dziwić, nie był bowiem postacią, której polscy patrioci z linii insurekcyjno-napoleońskiej, a także poeci popowstaniowej Wielkiej Emigracji skłonni byliby postawić pomnik. Daleko mu wprawdzie do wielkości księcia Talleyranda, niemniej jego losy, nie całkiem jasne i zbadane,

4 E. von Kuehnelt-Leddihn, *Ślepy tor. Ideologia i polityka lewicy 1789-1984*, przekł. M. Gawlik, Wydawnictwo „Wektory”, Kobierzyce 2007, s. 641. Autor przytacza tę wypowiedź, korzystając z książki Maurice’a Baringa, *Have You Anything to Declare*, Knopf, New York 1937, s. 197.

pełne są podobnych, przewrotnych metamorfoz, wątpliwych moralnie postaw, intryg i uwikłań. Wiadomo, że był popiecznikiem Stanisława Augusta, z którego protekcji zapewne nieraz korzystał; w roku 1818 bronił go w napisanej po francusku rozprawie *Szacunek należny głowie koronowanej, czyli historyczne, polityczne i moralne wyłuszczenie wielkich wydarzeń dotyczących Polski, w odpowiedzi na pisma kalające pamięć zmarłego Stanisława Augusta*⁵. Wiadomo też, że poparł Targowicę, a wcześniej był konfidentem ambasady rosyjskiej. Niepopularność wyborów i postaw Łoborzewskiego miała iść w parze z niepopularnością jego poglądów politycznych. Idea symbiozy polsko-rosyjskiej, której użył swego pióra i za którą optował w praktyce, nie mogła być, co oczywiste, atrakcyjna w Polsce czasów rozbiorów, Sejmu Czteroletniego, Targowicy i Insurekcji. Z tych samych powodów, w kraju rozdartym przez trzy monarchiczne mocarstwa, nie mogła przemawiać do wyobraźni patriotów obrona monarchii absolutnej, której Łoborzewski renegat podjął się (nie w porę) w swym po francusku napisanym traktacie *Ołtarz i Tron, czyli prawny, moralny i polityczny sprzeciw wobec nowego ducha epoki*⁶.

O ile obrona monarchii absolutnej musiała się wówczas kojarzyć w Polsce z poparciem dla carskiej Rosji (które u Łoborzewskiego było rzeczywiste), o tyle jeszcze gorszą opinię miała zapewne jego krytyka Napoleona. Ten kontekst ideologicznych uwikłań okazuje się nad wyraz ciekawy, zważywszy późniejsze losy mitu Napoleona w naszym kraju, który na tle Europy jest fenomenem odosobnionym. Z wiadomych względów w krajach zalanych przez falę rewolucji i wojen napoleońskich samozwańczy cesarz uchodził za uzurpatora i nadal nie cieszy się wdzięczną pamięcią, pomimo iż skwapliwie przyjęto tam demoliberalne konstytucje. Nawiasem mówiąc fakt, iż niedawny socjalistyczny rząd Hiszpanii, gdzie rewolucja napoleońska starała się zburzyć ołtarz i tron równocześnie, kazał zlikwidować tablice pamiątkowe generała Franco, stanowi

5 I. Ład-Łoborzewski, *Respect dû à la tête couronnée et des grands événements relatifs à la Pologne, en réponse aux écrits calomniant la mémoire du feu Stanislas Auguste*, St. Petersburg 1818.

6 I. Ład-Łoborzewski, *L'Autel et le Trône ou l'opposition legal, moral et politique à l'esprit novateur du siècle. En forme des letters...*, St. Petersburg 1823.

oczywisty dowód na to, jak łatwo współczesne demokracje mogą rozprawić się z tradycją katolicko-narodową. Kiedy Napoleon strącił z tronu Hiszpanii króla Ferdynanda, wybuchło powstanie narodowe. Dzisiaj jednak gwoli wprowadzenia antynarodowego i antykatolickiego ustawodawstwa wystarczyła zwykła większość parlamentarna i podpis zbałamuczonego monarchy. Tym razem nikt się nie zbuntował. I w tym przypadku, jak w wielu innych, potwierdziła się teoria Jana Jakuba o tym, że lud nie może zbuntować się przeciwko samemu sobie.

Wróćmy jednak do naszego autora, który w takich oto słowach odmalował czynny burzyciela dawnego porządku:

Kto widział Napoleona, Mesjasza Nowatorów, wystawić sobie może, jakąż jest jasna idea nowej wiedzy radykalnej. Nadzwyczajny ten geniusz, chcąc świat cały zreformować, nic atoli nowego w polityce czy moralności nie tworząc, runął, i to zasadnie, z wysokości swego tronu. Ośmieszył się jeno także przez naznaczenie lat trzydziestu sześciu dla egzekucji zamyslanej przez się reformy, jako przez połączenie bez pożytku ideałów Makiawela i chrześcijaństwa⁷.

Ultramontańska idea przymierza ołtarza i tronu była gwałtowną reakcją na kataklizm rewolucyjny, nie na tyle jednak zajadłą, by uzyskać ostrze rewolucyjne w postaci kontrrewolucyjnej agitacji. Zdaniem zarówno Josepha de Maistre'a, jak i Łoborzewskiego, oznaczałoby to bowiem akceptację rewolucji z przeciwstawnym znakiem. Jak widać, zbieżność miejsca i czasu, w którym obaj działali, nie była przypadkowa, albowiem bez wątpienia wpływ autora *Wieczorów Petersburskich* był tak głęboki, że można by nazwać Łoborzewskiego polskim de Maistre'em. Pomijamy tu, rzecz jasna, kwestię zdrady narodowej, której się dopuścił, wydobywając jedynie antydemokratyczne przesłanie jego myśli. Typową dla obu cechą ich konserwatywnej krytyki rewolucji i jej przewidywalnych skutków była także pogarda dla proliferacji praw i konstytucji, tak drogich dzisiejszym demokracjom, w których maszyna ustawodawcza działa nieprzerwanie i często bezzasadnie. W duchu de Maistre'a i Edmunda Burke'a Łoborzewski kwituje: „Niech żyje Król! – oto pragnienie współistnienia. Niech żyje konstytucja! – oto pragnienie

⁷ Tamże, *Lettre I*, s. 4.

egzystencji na kartce papieru, którą już wiele razy widzieliśmy podartą”⁸. Poza wymiarem demagogicznym, żadne spisane *ad hoc* prawa, a zwłaszcza rewolucyjne gwarancje praw człowieka, mające charakter świeckiej litanii do dwunożnych istot, nie mogą dorównać moralnej sile obyczajów, ujętego w reguły prawa kanonicznego i królewskiego. Nadprodukcja praw, podobnie jak zwiększona podaż złota czy literatury, obniża ich jakość, podważa autorytet prawa jako takiego i wbija w pychę ustawodawców. Te znane cechy myślenia konserwatywnego uzupełniają ciekawsze nieco spostrzeżenia dotyczące wolności. Tę pojmuje nasz autor jako „niewolę prawną”, chcąc przez to zaznaczyć, że wolność nie jest darem natury, ani też ludu, lecz królów, a ostatecznie darem niebios. Żaden człowiek nie rodzi się wolny, jak chciał Rousseau; od zarania jego ziemskiej egzystencji krępują go prawa, zwyczaje, obowiązki. Jediną istotą wolną w znaczeniu całkowitej suwerenności jest, jak mawiał Luis de Bonald, Bóg.

Powiedzmy więc wyraźnie: niezależność dana jest zwierzętom gwoli poszukiwania schronienia i pożywienia; zależność zaś przypisana jest ludziom po chrześcijańsku ucywilizowanym. Nawet sam sprawiedliwy Bóg zależy od swej sprawiedliwości i nie ma takiego stworzenia, które nie byłoby zależne od wiary, prawa i króla⁹.

Jeśli poza skłonnością do antykwaryzmu istnieje jakiś poważniejszy powód do zajmowania się myślą ubiegłych stuleci, jak to uczyniliśmy powyżej, to jest nim zapewne przeświadczenie o jej użyteczności dla zrozumienia naszych czasów. Nie musi to być wcale myśl odkrywczą, bo przecież nie była taką filozofia tradycjonalistów z początku XIX stulecia: reagowała ona na potężny kateklizm, jakim rewolucja francuska była w każdej dziedzinie życia. Jako taka właśnie usiłowała powrócić do znanego wcześniej, to znaczy legitymistycznego porządku rzeczy, tak w kwestiach religii, jak i polityki. Była też przestrożą i nią pozostała, nie uzyskując wszakże posłuchu wśród przyszłych pokoleń. Jej proroctwa odbijają się dzisiaj głuchym echem o ściany parlamentów, zarówno na poziomie narodowym, jak i europejskim.

8 Tamże, *Lettre XXV*, s. 359.

9 Tamże, *Lettre XXIII*, s. 330.

To, w jakim stopniu możemy dziś skorzystać z odtwarzania dawnych sporów, zależy w dużej mierze od ich uporczywości. Właściwość taką zdradzają spory wokół rewolucji francuskiej. Uważnego obserwatora, który z kpina odnosi się do demoliberalnych profecji końca historii, traktując je tak samo jak opowieści o UFO, zaniepokoić może fakt, że po dwustu latach stoimy ciągle w obliczu ideologicznej burzy rozpętanej przez te wydarzenia. Wprawdzie historia zatoczyła od tego czasu niejedno koło, atoli podobne problemy powracają z natrętnością bumerangu. Potężny powiew radykalizmu politycznego, społecznego, permissywizmu prawniczego i moralnego oraz antyklerykalizmu, który w tamtych czasach wstrząsnął podstawami cywilizacji zachodniej, został na naszych oczach zasymilowany i wykorzystany do budowy instytucji państwa demokratycznego o bardzo wątpliwych podstawach duchowych i materialnych. Wystarczy tu wspomnieć o znanym dobrze zadłużeniu dzisiejszego demokratycznego hegemonu u swego komunistycznego bankiera na Dalekim Wschodzie. Nie jest wcale wykluczone, że radykalno-demokratyczne idee rodem z rewolucji francuskiej osiągną swoje apogeum możliwości jeszcze za naszego życia. Nie będzie to jednak zapewne wyczekiwany przez naiwnych demoliberalny *Das Ende aller Dinge*.

Dawni reakcyjniści, pokroju Donoso Cortésa, znaleźli już odpowiedź na dręczące pytanie o przyszłość wolnego świata: tym rozwiązaniem będzie, jak przewidywali, dyktatura. Wówczas jednak mieli jeszcze złudzenia co do możliwości wyboru jej rodzaju: Donoso, jak wiadomo, opowiadał się za szlachetną „dyktaturą szabli”. Obecnie nie mamy już wyboru i zdani jesteśmy raczej na skrytobójczą „dyktaturę sztyletu”, która coraz śmielej bierze się do dzieła, imając się narzędzi terrorystycznych. Indyferentyzm religijny, kulturowy i światopoglądowy jest zaproszeniem do ataku sił, które dzięki niemu poczuły swoją świeżość i moc. I nie chodzi tu tylko o fundamentalistyczny islam. Zachodni permissywizm religijny, obyczajowy i polityczny dopuścił do tego, że w oczach zwykłej gawiedzi, jak też wyrafinowanych intelektualistów, bandyci stawali się bohaterami, jak choćby słynny Che Guevara. Nie brakuje i dziś jeszcze tych, którzy chętnie stawiają mu pomniki. Zmiany w obyczajach pod wpływem zlaicyzowanej demokracji, gdzie dominuje ignorancja i głupawa afirmacja wszelkich ekscentryzmów,

doprowadziły do sytuacji, w której sprawdzają się prorocze słowa Donoso Cortésa sprzed dwustu bez mała lat:

Ten, którego wczoraj zwano kryminalistą, dziś przyjmuje miano ekscentryka lub obłąkanego. Współcześni racjoniści nazywają zbrodnię nieszczęściem. Przyjdzie dzień, kiedy władza dostanie się w ręce tych nieszczęśników i wówczas nie będzie innej zbrodni poza niewinnością. Po teoriach kary w upadających monarchiach absolutnych pojawiły się teorie szkół liberalnych; doprowadziły one do sytuacji, w której się obecnie znajdujemy: po szkołach liberalnych przychodzą socjaliści ze swą teorią świętych rewolucji i heroicznymi zbrodniami: nie będą oni jednak ostatnimi, albowiem tam, na odległych horyzontach, wschodzą już nowe i bardziej krwawe jutrzeńki (...). Kiedy świat zazna ewangelizacji przez nowych apostołów, otrzyma jedynie to, na co zasłużył¹⁰.

Vox populi vox Dei – oto znane i powtarzane dziś niemal powszechnie wyznaczenie tej wówczas nowej jeszcze wiary – wiary w istotę kolektywną o przeciętnym obliczu i przeciętnych zdolnościach, którą Francesco Guicciardini nazwał niegdyś „dziką bestią”. Historycznie rzecz biorąc, sformułowanie to pochodzi od Hezjoda, a w późniejszych czasach Karola Wielkiego, użył go Alkuin... wszelako w formie przestrogi. Dziś jednak demokratyczny Prometeusz, wykradłszy niebiosom dar wolności i władzy, nie obawia się już przestrogi, gdyż sam staje się szafarzem Bożych darów, określa ich warunki i wytycza granice.

Demokracja ma swoje granice, co prawda słabo czytelne i skamouflażem indyferentyzmu; religia zaś ma swoje. Między religią a polityką nie ma prostych zależności. Wiemy z dziejów, że nie było ich nigdy i domyślamy się rozsądnie, że nigdy też ich nie będzie. Wszelako bez cienia przesady możemy uznać, że wzajemne ich relacje zaostrzają się w newralgicznym momencie dziejów Zachodu: z chwilą zastąpienia prawowitego monarchy przez lud i rozbicia przymierza ołtarza i tronu. Do naszego katolickiego obszaru kulturowego i wyznaniowego ideologia rewolucyjna przesaczyła się zresztą dosyć szybko. Przyniosła tragiczne skutki w Nowym i Starym Świecie. Tarapaty, w jakich znalazł się Kościół katolicki na znacznym obszarze swoich wpływów, były dalszym

¹⁰ Tamże, s. 306.

rezultatem owego indyferentyzmu, który otworzył szeroko bramy ideologii marksistowskiej i pozwolił jej przenikać do życia i umysłów ludzi na czterech kontynentach. I znów bez cienia przesady można uznać, że marksizm stał się w XX wieku pierwszą prawdziwie globalną ideologią; a nie stał się nią bez wyraźnego powodu.

Ponieważ przypadek katolickiej Hiszpanii w czasie wojny domowej jest dostatecznie znany, przypomnijmy tu lekcję nie tak dobrze zapamiętaną. Chodzi o rewolucję meksykańską, która wyprzedziła bolszewicką o siedem lat. Heroiczne zmagania meksykańskich synarchistów z marksistowskim reżimem, który odmawiał im prawa do życia przez niemal cały wiek XX, są jakby zapomnianą kartą historii, której odświeżenie wyraźnie nie leży w interesie demoliberalnych gremiów¹¹. Dla nich jest to sprawa wstydliva, albowiem nie jest tajemnicą, że w desperackiej walce meksykańskich katolików przeciwko marksistowskim uzurpatorom wsparcia tym ostatnim udzielał nieraz potężny demokratyczny sąsiad zza rzeki Río Grande – dziś obrońca wolności w wymiarze globalnym. Z kolei ówczesne władze meksykańskie nie tylko udzieliły azylu międzynarodowemu komuniście Trockiemu, lecz ponadto wspierały czynnie, duchowo i materialnie *los rojos* w ogarniętej wojną domową Hiszpanii. Synarchiści, co nie dziwi, przyjęli opcję profrankistowską. Te filiacje aż nadto wyraźnie dowodzą nieczystych machinacji, jakich zachodnie demokracje imały się wobec katolicyzmu.

Pierwsza wizyta Jana Pawła II w Meksyku przyniosła ulgę uęczonej katolikom i wyzwoliła w nich nowego ducha, druga natomiast, w 2002 roku, nastąpiła w dwa lata po zwycięstwie partii, która odebrała poprzedniej monopol na sprawowanie władzy po dziewięćdziesięciu latach. Dzięki przemianom politycznym katolicy odzyskali swoje prawa, zaś dzięki wsparciu Stolicy Apostolskiej – religijny entuzjazm. Pozostała jednak niepewność. Podobnie, nie jest od niej wolne życie religijne w Ameryce Łacińskiej po wypaleniu się szaleństw teologii wyzwolenia. Dla rzymskiego katolicyzmu jest to obszar niezwykle ważny i wzbudzający nadzieje na przyszłość, zwłaszcza w konfrontacji ze Starym Światem i indyferentną wobec wiary chrześcijańskiej polityką Unii Europejskiej.

11 Por. artykuł Jacka Bartyzela o synarchizmie w niniejszym tomie, a także moją recenzję z jego ostatniej książki.

Wydawać by się mogło, że tu właśnie, z uwagi na ogromną populację wiernych i pełne kościoły, powinno dojść do przebudzenia się wiary i umocnienia fundamentów cywilizacji katolickiej. Trzeba jednak pamiętać o zniszczeniach, jakich w Ameryce hiszpańskiej i portugalskiej dokonały dekady lat 60. i 70. O dawnych jej metropoliach już nie wspomnę.

Także i na gruncie nowych teologii mamy do czynienia z demokratyczną idoliatrią człowieka jako takiego, ze wzgardliwym odrzuceniem transcendencji we wszelkich wymiarach życia ludzkiego. I trzeba przyznać, bijąc się w piersi, że ów „zwrot antropocentryczny” zbiega się w czasie z soborowym hasłem *aggiornamento*, które skwapliwie podchwycili teologowie katoliccy zainteresowani bardziej doczesnością niż prawem Bożym i naturalnym. Zaczęto mówić o „chrześcijaństwie horyzontalnym”. Ta *epoché* posoborowej myśli katolickiej była w pewnej mierze trwożliwą odpowiedzią na protestanckie „teologie sekularyzacji”, które zdefiniować można jako „desakralizację świata, zerwanie ciągłości między wiarą i uczynkami, autonomię rozumu”¹². Dla wielu teologów posoborowych „horyzontalny” i antropocentryczny katolicyzm był jakby hasłem do ataku na „społeczeństwo wyzysku” i kapitalizm. Paradoksem tego zwrotu było niedostrzeżenie pewnego ogólnego związku idei: kapitalizm w tamtych latach kojarzono z protestanckimi krajami Północy, przeciwstawiając im biedne kraje Południa; tymczasem teologowie „horyzontalni” dokonywali oczywistego zwrotu właśnie w stronę teologii protestanckich i gdyby się choć trochę zastanowili nad znaną tezą Maxa Webera, powinni obarczyć je winą za wszystkie nędze Południa!

To osobliwe połączenie teologii z prometejskim buntem przeciw własności, instytucjom państwowym, prawu i wszelkiej władzy poza marksistowską, stało się szczególnie złowrogie w Ameryce Łacińskiej, gdzie do całego zestawu marksistowskich komunałów teologowie wyzwolenia dodali jeszcze ideologię prekolumbijską, zaprawiając ją suto przyprawą antyamerykanizmu i antyeuropeizmu. W tym ostatnim przypadku chodziło, rzecz jasna, o odcięcie się od źródeł hiszpańskich i portugalskich. Z takim panoplium

12 Ch. Duquoc, *Niejasności teologii sekularyzacji*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975, s. 51.

marksistowscy żołnierze Chrystusa postanowili naprawić zło tego świata. Bunt wymknął się spod kontroli Kościoła. Z dalekiej Ameryki okazał wzdarcę Tradycji i władzy Rzymu; rozwinął cały wachlarz nieprawomyślnych spekulacji, w których bez trudu odnaleźć można echa dawnych sporów ariańskich, husyckich, manichejskich czy milenarystycznych. Powiało schizmą.

W reakcji na te mutacje rozumu teologicznego pojawia się także i tutaj wątek polski. Jednym z wnikliwych obserwatorów tego teologicznego *Sturm und Drang* był wówczas ksiądz Michał Poradowski, wieloletni profesor Uniwersytetu Katolickiego w chilijskim Santiago, prezes Zjednoczenia Polaków w Chile oraz wiceprezes Asociación Católica Interamericana de Filosofía z siedzibą w São Paulo. Wiele lat życia poświęcił refleksji nad skutkami reformy Kościoła, obserwując z trwogą zmiany w mentalności teologów i hierarchów latynoamerykańskich. Wprawdzie ksiądz Poradowski nie występował frontalnie przeciwko reformie, wszelako jego refleksja współbrzmiała miejscami z wypowiedziami arcybiskupa Marcela Lefebvre'a. Ze smutkiem stwierdza, na przykład, że „znaczna część współczesnego procesu zmian w Kościele – przez rozciągnięcie go na to co istotne (dogmaty), zamiast ograniczyć go wyłącznie do tego co przypadkowe – jest niszczeniem Wiary”¹³. To niszczenie ma oczywiście swoją długą historię. Od czasu Lutera, poprzez rewolucję francuską i ostatnie przeobrażenia Kościoła, rysuje się wyraźna linia rozkładu – jej początki postrzegał podobnie przenikliwy umysł Josepha de Maistre'a. Poszukując jeszcze głębszych przyczyn duchowych kryzysu, ksiądz Poradowski roztacza historyczną wizję walki pomiędzy pierwiastkiem germańskim i łacińskim *à la* Felix Konieczny. Jego zdaniem, asymilacja prawa rzymskiego przez ludy germańskie była zawsze powierzchowna, podobnie jak konwersja na wiarę katolicką hiszpańskich *marranos*. Zapieczęta nienawiść protestantów do wszystkiego, co rzymskie, do *Roma aeterna*, zbiega się w jego opinii z wchłonięciem przez protestantyzm pierwiastków żydowskich¹⁴. Zrozumiałe stają się zatem próby pogodzenia

13 M. Poradowski, *Kościół od wewnątrz zagrożony*, Veritas, London 1984, s. 98.

14 Nawiasem mówiąc, w analizie protestanckich źródeł kapitalizmu dokonanej przez Maxa Webera odnajdujemy zdanie nawiązujące do zjawiska protestanckiej „bibliokracji”: „Jeśli więc zarówno ludzie współcześni, jak

chrześcijaństwa z marksizmem, podejmowane zwłaszcza przez teologów protestanckich, którym teologowie wyzwolenia zapewne pozazdrościli swobody spekulacji. Celem tego „zbliżenia”, jak mawiano w dwóch dekadach po Soborze, miało być przesączenie do katolicyzmu radykalnych elementów rewolucji społecznej i przygotowanie do walki z hierarchią kościelną. Zamysłowi temu posłużył właśnie ów „zwrot antropologiczny” w teologii, ogłoszony tym razem, zapewne w dobrej wierze, przez teologa katolickiego, Karla Rahnera.

Pogodzenie marksizmu z protestantyzmem musiało z natury rzeczy wydawać się łatwiejsze niż w przypadku katolicyzmu. Dlatego przemożny wpływ marksizmu na teologów latynoamerykańskich można właściwie zrozumieć w kontekście oddziaływania na nich teologii protestanckich. Tym, co zbliża te ostatnie do marksizmu, jest wspólna im obu chęć pozbawienia hierarchii kościelnej wymiaru sakralnego. Czyni się to pod pretekstem uprawnionej moralnie krytyki nieprawości kleru – temat *nota bene* dobrze znany z repertuaru przed- i porewolucyjnych moralistów. A gdzież ich nie ma? Wyzwolenie spod kurateli hierarchii, nostalgia za życiem bez zwierzchności i zewnętrznych hamulców, życiem fanatycznie oddanego sprawie rewolucjonisty – to aż nadto dobrze znane toposy teologii wyzwolenia. Jeszcze kilka lat po obaleniu marksistowskiego rządu w Chile generał Augusto Pinochet Ugarte w prostych słowach uskarżał się na panującą w kraju atmosferę rozwiązłości:

Bolejemy w Chile nad procesem wywołanym przez rozmaite formy demagogii; procesem, którego celem było zawsze to samo, a mianowicie: ustawiczna krytyka hierarchii, autorytetu, a zwłaszcza samego systemu, przeprowadzana po to, aby go ostatecznie zniszczyć¹⁵.

Wyzwolenie żywiołów rewolucyjnych w postaci terrorystycznych *guerrillas* kojarzyło się z protestanckim wyzwoleniem wiary

i autorzy późniejsi określali podstawowy klimat etyczny angielskiego purytanizmu jako *English Hebraism*, to jest to, przy właściwym rozumieniu sprawy, zupełnie trafne”. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przekł. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1994, s. 160.

15 A. Pinochet Ugarte, *Política, politiquería, demagogia*, La Nación, Santiago de Chile 1986, s. 9.

spod urzędowej kontroli autorytatywnego nauczania *ex cathedra*. Wszelako, agitując na rzecz „wyzwolenia”, teologie te wpadały z deszczu pod rynną, oddając się do dyspozycji marksistowskiej nomenklatury pod rządami Allende’a. Ten paradoks rzekomego wyzwolenia przenikał marksistowską teologię w Ameryce Łacińskiej, począwszy od konferencji episkopatów w Medellín w 1968 roku, aż do inauguracyjnego przemówienia Papieża Jana Pawła II w Puebla w roku 1979, które wymierzone było właśnie w rewolucyjne teologie. Jak pisze ksiądz Poradowski, wobec faktu legitymizowania przez nie działalności terrorystycznej, władze wojskowe niektórych krajów (Chile, Brazylii, Argentyny i Urugwaju) postanowiły położyć kres tym niepokojom. Teologie wyzwolenia obrały wówczas ostrożniejszą praktykę: *la via no-violenta*¹⁶, co oczywiście przyjęto z aplauzem na Zachodzie. „Che” przybrał maskę Gandhiego.

Z przykrością trzeba dodać, że bałwochwalstwo socjalizmu i obsesja wyzwolenia z ucisku kapitalistycznego nie zrodziły się jednak bez pewnego przyzwolenia ze strony Soboru, który przychylnym okiem spojrział na zaprawione socjalizmem teorie ekonomiczne (oddalające się duchem od nauczania *Rerum novarum* Leona XIII) i pozwolił na to, by rozmaite kierunki filozoficzne (personalizm, egzystencjalizm, a nawet marksizm) dokonały wyłomu w twierdzy ortodoksyjnego tomizmu. Jak wskazuje ksiądz Poradowski, jeden z filarów teologii wyzwolenia, Gustavo Gutiérrez, nie tylko pozbył się zamaszystym gestem całej obmierzłej tradycji scholastycznej, ale zaproponował także, by zastąpić tę lukę filozofią Hegla i Feuerbacha; inny radykalny jezuita brazylijski, Hugo Assmann, po przytoczeniu obszernych fragmentów z pism klasyków marksizmu-leninizmu, zdefiniował teologię jako rodzaj prakseologii. Dla nas ciekawe jest zwłaszcza to, że zacytował przy tej okazji... Tadeusza Kotarbińskiego¹⁷!

Teologia wyzwolenia, której źródła śledził ksiądz Poradowski, była raczej formą agitacji politycznej niż próbą zrozumienia świata, społeczeństwa i człowieka. Dlatego jej żywot zakończył się z chwilą, gdy wyschły ożywcze źródła jej marksistowskiej inspiracji. Samo jej pojawienie się nasuwa wszak refleksję o stosunku dzisiejszego

16 Por. tamże, s. 48.

17 Por. tamże, s. 136-137.

Kościół katolicki do spekulacji dogmatycznych, których symptomatycznie nie nazywa się już herezjami. Czyżby Kościół uległ ostatecznie demoliberalnej skłonności do neutralizacji? Współczesna cenzura poprawności politycznej, a z drugiej strony indyferentyzmu i permissywizmu, odwołuje się do formułowania jednoznacznych ocen i ferowania stanowczych wyroków. Współczesna edukacja w duchu demokratycznym, a także nauka, starają się być bezzałożeniowe i „nieuprzedzone”. Kościół jednak ma do spełnienia zupełnie inną funkcję. Przez całe wieki jego postępowanie wobec ruchów jawnie czy domyślnie nieprawomyślnych (tj., za przeproszeniem, lewomyślnych) wyznaczała postawa badawczej nieufności, a w przypadkach niebudzących wątpliwości – odrzucenia i wykluczenia. Nigdy wcześniej nie zapraszał do „dialogu” tak wielu sprzecznych z jego posłannictwem ruchów, partii, ugrupowań. A przecież ortodoksja katolicka kształtowała się przez wieki w walce z herezjami. Nie chodzi o to, by kwestionować wartość wszelkiego dialogu i nawoływać do zaryglowania twierdzy. Dialog ma jednak sens, gdy nie jest li tylko głośniejszym monologiem!

Zastanawiając się po latach nad skutkami reformy, można mieć poważne wątpliwości, czy aby owa ekumeniczna wymiana przyniosła Rzymowi wymierne korzyści. Arcybiskup Marcel Lefebvre, założyciel Bractwa św. Piusa X, pisał niejednokrotnie o jednostronnym ekumenizmie, którego skutkiem jest postępująca protestantyzacja katolicyzmu. Pisało o tym wielu innych autorów, między innymi także Romano Amerio w swym wielkim traktacie *Iota Unum*. Sam termin „protestantyzacja katolicyzmu”, pojawiający się poza oficjalnymi wypowiedziami Kościoła, oznacza zarówno przyczółki zdobyte już przez protestantyzm, jak i skłonność do kolejnych kompromisów, których skutki trudno jest dzisiaj ocenić. U niektórych katolików proces ten budzi jednak zaniepokojenie. Nie tak dawno temu słyszeliśmy o różnych wzajemnie sprzecznych pomysłach teologicznych, wyrosłych na gruncie tolerancji dla twórczej pomysłowości człowieka także i w tej dyscyplinie; czy można doszukać się jakiegoś racjonalnego związku pomiędzy teologią biblijną, egzystencjalną, teologią stawania się, feministyczną, czarną, dialektyczną, teologią śmierci Boga, teologiami wyzwolenia itp.? W każdym z tych przypadków pojęcie „teologia” traci swój klasyczny sens, stając się narzędziem frywolnej manipulacji intelektualnej.

Dopuszczenie możliwości współistnienia wielu równouprawnionych teologii musi skutkować dowolnością hermeneutyki Objawienia. Na tym tle rysują się zagrożenia dla samej doktryny i funkcjonowania cywilizacji katolickiej, które zapewne spędzają dziś sen z powiek Benedyktowi XVI.

Przemieszanie różnych opcji filozoficznych i teologicznych musi wzbudzać konfuzję: św. Tomasz czy Emmanuel Mounier, św. Augustyn czy Karl Rahner? A może Karol Barth, Dietrich Bonhoeffer, Hegel, Marks? Dodać by tu jeszcze można wiele innych niejasności, wszelako jedno jest pewne: żadna teologia nie może uznać wszystkich za przyjaciół, jeśli nie chce stać w obliczu śmiertelnego zagrożenia. Ponadto, bardziej niż o przyjaciół winna się troszczyć o prawdę. I tu kończy się jej wolność. Wszak powiada św. Augustyn: *haec est libertas nostra cum isti subdimur veritati*¹⁸.

Przypominając zasadnicze znaczenie rozwoju idei demokratycznej dla przemian w świadomości religijnej i politycznej, a także dla wzajemnych relacji między *sacrum* a *profanum*, dochodzimy na koniec do punktu, w którym pojawia się kwestia demokratycznej neutralizacji religii. Czy religia może być politycznie obojętna? Czy polityka może być obojętna wobec religii? Wiemy skądinąd, że ambicje *demosu* zataczają szerokie kręgi i penetrują wszystkie obszary życia. Znane są zatem jego skłonności do upolityczniania wszelkich spraw związanych tak czy inaczej z życiem publicznym. Przypomnijmy *casus* Sokratesa, który stał się ofiarą restytuowanej demokracji ateńskiej: choć sam zajmował się polityką co najwyżej filozoficznie i aluzyjnie, polityka zajęła się nim realnie, wręczając mu kubek z cykutą. Deklarowana obojętność wyznaniowa może być groźna dla samej religii i wspierającej ją instytucji Kościoła, skoro – jak już zauważono – demokracja staje się niekiedy surogatem czy substytutem prawdziwej wiary, próbą wypełnienia duchowej pustki. W żaden sposób nie może jej jednak zapełnić właśnie z uwagi na brak fundamentów duchowych i transcendentnych, których sama się pozbyła, odrzuciwszy ideę i praktykę przymierza ołtarza i tronu. Posiada jednak realne środki przymusu. W końcu tylko od większości przeliczonych głosów zależy, jaka będzie przemożna opcja

18 Augustyn św., *De Libero arbitrio*, 13, 37.

wyznaniowa w państwie demokratycznym. Pisane konstytucje także można zmieniać. Innymi słowy, również w państwie demokratycznym religia zależy od polityki i jest to zależność coraz bardziej jednostronna, zważywszy, że porządek demokratyczny oparty jest w znacznej mierze na wahaniach nastrojów społecznych, które coraz silniej okazują wzdąwanie religii i instytucji Kościoła. Wiemy, że znajdują one wyraz także w instytucjach europejskich. Wydaje się, że jest to proces nasilający się od co najmniej dwóch stuleci. Ta coraz bardziej jednostronna zależność prowadzi od zerwania przymierza ołtarza i tronu, poprzez jawną wrogość w czasach takich rewolucji jak francuska czy meksykańska, do sytuacji dzisiejszej, którą można by chyba nazwać pokojową konfrontacją.

Na domiar złego, dochodzi tu jeszcze element globalizacyjny, związany z relatywizmem kulturowym i religijnym, co przyczynia się często do fałszywego postrzegania hierarchii kultur i zdobyczy cywilizacyjnych. Któż byłby na tyle śmiały, by stawiać na jednej płaszczyźnie wyrafinowaną intelektualnie teologię katolicką z kultem zmarłych na Madagaskarze, czy nawet z religią taoizmu? Konkurencja różnych stylów życia, różnych także wyznań w ramach otwierania się na inne egzotyczne światy, znana była zapewne od zarania ludzkości, chociaż wydaje się, że dopiero wskutek dzisiejszych procesów demokratyzacji i globalizacji przynosić zaczyna efekty w postaci zubożenia na walory prawdziwej religii. Mówi się, że kto wiele ogarnia, słabo ściska. Innymi słowy, ceną zamiętu informacyjnego jest utrata głębi myśli, a z czasem nawet zgoda na swego rodzaju stadny kolektywizm intelektualny, czyli zanik nie tylko samodzielnej oceny, ale nawet samej chęci, by ją posiadać, zwany w naszych czasach poprawnością polityczną.

Od *Dziejów* Herodota, poprzez zdobycze Aleksandra Wielkiego, do czasów, gdy rzymski legionista postawił nogę na azjatyckiej ziemi, starożytni świadomi byli różnic kulturowych dzielących ich od tak zwanych barbarzyńców. Platon, wyniosły arystokrata, pochodzący z rodu ateńskich eupatrydów, wyraźnie zaznaczał wyższość Hellenów wobec sąsiednich kultur. Nikt nie zastanawiał się wówczas nad możliwością ekumenicznego otwarcia na świat wrogi i kulturowo obcy. Wróg pozostawał wrogiem w sensie realnego zagrożenia, jak również kimś obcym w znaczeniu niedającym się obejść różnic kulturowych i cywilizacyjnych. Przypuszcza się, że

Aleksander Wielki zapłacił życiem za próbę przyobleczenia swego dworu w stroje i obyczaje perskie. Ważne wydaje się to, by w czerpaniu z obcych kultur i doświadczeń wydobywać tylko to, co jest dla nas cenne i co może nas wzbogacić. Bardziej rozległa afirmacja, która nie ma nic wspólnego z tolerancją dla tego, co obce, jest pułapką, którą zastawia na nas zbyt szeroko rozumiany i jednostronny ekumenizm. Miejmy wówczas odwagę powiedzieć: *non possumus!*

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn św., *De Libero arbitrio*, 13, 37.
- Baring M., *Have You Anything to Declare*, Knopf, New York 1937.
- Donoso Cortes J., *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Biblioteca del Pensamiento Conservador, Salamanca 2003.
- Duquoc Ch., *Niejasności teologii sekularyzacji*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975.
- Ład-Łoborzewski I., *L'Autel et le Trône ou l'opposition legal, moral et politique à l'esprit novateur du siècle. En forme des letters...*, St. Petersbourg 1823.
- Ład-Łoborzewski I., *Respect dû à la tête couronnée et des grands événements relatifs à la Pologne, en réponse aux écrits calomniant la mémoire du feu Stanislas Auguste*, St. Petersbourg 1818.
- Maurras Ch., *L'avenir de l'intelligence*, Flammarion, Paris 1927.
- Pinochet Ugarte A., *Política, politiquería, demagogia*, La Nación, Santiago de Chile 1986.
- Poradowski M., *Kościół od wewnątrz zagrożony*, Veritas, London 1984.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przekł. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1994.
- von Kuehnelt-Leddihn E., *Demokracja – opium dla ludu*, przekł. M. Gawlik, Wydawnictwo Prohibita, Warszawa 2012.
- von Kuehnelt-Leddihn E., *Ślepy tor. Ideologia i polityka lewicy 1789-1984*, przekł. M. Gawlik, Wydawnictwo „Wektory”, Kobierzyce 2007.