

# Dorota Sepczyńska

---

## Kościół katolicki a liberalizm – u źródła konfliktu = Catholic Church and Liberalism – Source of Conflict

---

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 8, 79-95

---

2002

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Dorota Sepczyńska*

Instytut Filozofii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Institute of Philosophy  
University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## KOŚCIÓŁ KATOLICKI A LIBERALIZM – U ŹRÓDEŁ KONFLIKTU

### Catholic Church and Liberalism – Source of Conflict

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, liberalizm, polityka, konflikt.

Key words: Catholic church, Liberalism, politics, conflict.

#### Streszczenie

W artykule podjęto próbę analizy debaty między liberalizmem a Kościołem katolickim, której początki przypadają na czasy rewolucji francuskiej, tj. od dokumentów kościelnych bezpośrednio po niej następujących, wśród nich breve *Quod aliquantum* Piusa VI, encykliki *Mirari vos* Grzegorza XVI, a przede wszystkim słynnej *Quanta cura* Piusa IX wraz z dołączonym do niej spisem błędów *Syllabus errorum*, opublikowanym po wstrząsie, jakim była dla Kościoła Wiosna Ludów z 1848 r. W pracy zostały również wskazane argumenty, w oparciu o które Kościół potępiał liberalizm. Analiza prowadząca do rozjaśnienia tych kwestii jest prowadzona na płaszczyźnie refleksji nad ideami filozoficznymi, koncepcjami politycznymi oraz rozwiązaniami z zakresu praktyki politycznej.

#### Abstract

The goal of this paper is to introduce the theoretical and historical context of the debate between social and moral thoughts of Catholic Church and Liberalism. Article shows the teachings of many Popes, from Pius VI to Pius IX. In that period, liberalism is an enemy for Catholicism. This paper shows also Catholic arguments against Liberalism.

Tocząca się od ponad dwóch stuleci debata między katolicyzmem a liberalizmem należy do jednego z najbardziej interesujących i aktualnych sporów współczesnej filozofii społecznej. To, czy oba systemy myślowe, wywodzące się

z odmiennych tradycji filozoficznych (z jednej strony liberalnej koncepcji człowieka i wspólnoty politycznej, z drugiej – katolickiej nauki społecznej), mają szansę na przyjazny i owocny dialog, ma olbrzymie znaczenie nie tylko intelektualne, ale także praktyczne, choćby w momencie budowy demokratycznych struktur państwa i społeczeństwa. Istota problemu dotyczy bowiem możliwości pozytywnego wkładu owego dialogu w rozwój myśli społecznej i jej praktycznych odniesień w życiu politycznym, ekonomicznym i kulturowym. Jak wiadomo, stosunek ten nie był wyłącznie naznaczony konfliktem między demokracją a religią. Społeczne nauczanie Kościoła ewoluowało, w szczególności w odniesieniu do kwestii podnoszonych przez liberalizm. Coraz częściej najnowszy etap rozwoju katolickiej nauki społecznej interpretowany jest jako zbliżenie do liberalizmu<sup>1</sup>.

Analizę wypowiedzi Kościoła katolickiego na temat idei lub rzeczywistości społeczeństwa liberalnego zwykle rozpoczyna się od encykliki *Rerum novarum* Leona XIII (15 maja 1891), pomijając wypowiedzi jego poprzedników. W dokumentach papieży od Piusa VI do Piusa IX *de facto* nie odnajdziemy całościowego omówienia tematu stosunku katolicyzmu do liberalizmu, jednak są w nich wypowiedzi na temat niektórych elementów porządku liberalnego. Dlatego też wydaje się konieczne poszerzenie źródeł o dokumenty papieży opublikowane przed pontyfikatem Leona XIII, gdyż wtedy właśnie wypracowane zostały pewne oceny liberalizmu, aktualne także w czasach późniejszych. Pozwoli to umieścić podejmowane współcześnie zagadnienia szczegółowe dotyczące stosunku katolicyzmu i liberalizmu w szerszym kontekście filozoficznym i historycznym.

Momentem, od którego rozpoczynają się wypowiedzi Kościoła katolickiego na temat liberalizmu, była wyraźnie negatywna reakcja Piusa VI na rewolucyjne zmiany natury politycznej i społecznej we Francji w roku 1789, wyrażona w brewe *Quod aliquantum* z 10 marca 1791 r. Kamieniem milowym tej drogi była encyklika Grzegorza XVI *Mirari vos* z 15 sierpnia 1832 r.<sup>2</sup> Jednakże najbardziej spektakularnym etapem walki z liberalizmem, symbolem bezkompromisowego oporu wobec idei i instytucji nowoczesności, stał się dla świata kolejny pontyfi-

---

<sup>1</sup> Por. M. NOVAK, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Biblioteka Polityki Polskiej, Kraków 1986; idem, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, W Drodze, Poznań 1993; idem, *Wolne osoby i dobro wspólne*, Znak, Kraków 1998; J. NEUHAUS, *Biznes i Ewangelia*, W Drodze, Poznań 1993; M. NOVAK, A. RAUSCHER, M. ZIĘBA, *Chrześcijaństwo – demokracja – kapitalizm*, W Drodze, Poznań 1993; P. I. BERGER (red.), *Etyka kapitalizmu*, Znak, Kraków 1994; M. ZIĘBA, *Papież i kapitalizm. Od Rerum novarum po Centesimus Annus*, Znak, Kraków 1998; G. M. A. GRONBACHER, *Personalizm ekonomiczny*, Instytut Liberalno-Konserwatywny Lublin 1999.

<sup>2</sup> Encyklika ta jest ważna dla omawianego tematu nie tyle ze względu na odrzucenie idei głoszonych przez ks. Huguesa Felicite Roberta de Lamennaisa, ale z powodu potępienia przez Grzegorza XVI całej doktryny liberalnej. Por. Z. ZIELIŃSKI, *Papiestwo i papież dwóch ostatnich wieków*, cz. 1, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1986, s. 169, 190–193.

kat. Pius IX, po okresie niewielkich gestów dobrej woli pod adresem liberalizmu<sup>3</sup>, w encyklice *Quana cura* z 8 grudnia 1864 r. wraz z dołączonym do niej tzw. *Syllabusem* (wykazem osiemdziesięciu błędnych tez) stanowczo go potępił, jego poszczególne założenia, idee oraz postulaty (więcej niż pięćdziesiąt tez dotyczy kwestii rządów obywatelskich)<sup>4</sup>. Język dokumentów jest mieszanką wzniosłych zwrotów, gróźb i gwałtownych słów potępienia, mających niewiele wspólnego z ewangeliczną perswazją. Krytykowane poglądy zostają dookreślone wieloma epitetami: „bezbożne”, „absurdalne”, „zuchwałe”, „sprzeczne z rozsądkiem”, „błędne”, „przewrotne”, a liberałowie nazywani ludźmi „niegodziwymi, którzy bryzgają jak fale wzburzonego morza pianą swych kłamstw i obiecują wolność, choć są niewolnikami zepsucia”.

Powszechnie znane jest oficjalne potępienie liberalizmu ze strony dziewiętnastowiecznego papieskiego magisterium, liberalnej idei praw człowieka, indywidualizmu i racjonalizmu, pluralizmu kulturowego, suwerenności ludu oraz zasady rozdziału Kościoła i państwa. Ich istotę w nadzwyczaj zwięzły i czytelny sposób oddaje paragraf 80 *Syllabusa*, kanoniczne potępienie przekonania, jakoby: „Kapłan rzymski mógł i powinien pogodzić się i porozumieć z postępem, liberalizmem i współczesnym państwem”. Problematyka ta doczekała się opracowań<sup>5</sup>, stąd też w szkicu niniejszym przedstawione zostanie jedynie zagadnienie przyczyn owej negatywnej oceny.

Wśród myślicieli katolickich powszechnie wskazuje się na antyklerykalny, antykatolicki, antychrześcijański i w końcu w ogóle antyreligijny charakter projektu liberalnego. Według tej interpretacji, liberalizm jawił się papieżom i katolickim tradycjonalistom jako panosząca się w świecie ideologiczna siła zagrażająca

---

<sup>3</sup> W Państwie Kościelnym odwiedził więzienia, zwolnił więźniów politycznych, zezwolił na pewien stopień wolności prasy, zreformował kodeks karny, uwolnił rzymskich Żydów od obowiązku wysłuchiwanie kazań, zainstalował oświetlenie gazowe i zbudował linię kolejową. Por. Z. ZIELIŃSKI, op. cit., s. 171–175; E. E. Y. HALES, *Pio Nono: A Study in European Politics and Religion in the Nineteenth Century*, Eyre & Spottiswoode, London 1954.

<sup>4</sup> Rzecz jasna reakcji Piusa IX nie można rozpatrywać w oderwaniu od konkretnego kontekstu historycznego. Poza poczuciem zagrożenia ze strony liberałów, inspiracją do ogłoszenia *Syllabusa* była chęć zaprowadzenia porządku wewnątrz Kościoła. Był to dokument ustosunkowujący się do odbytego w sierpniu 1863 r. w Malines kongresu katolików, na którym wysunięty został m.in. postulat indyferentyzmu państwa w sprawach religii.

<sup>5</sup> Por. np. M. ŻYWCZYŃSKI, *Kościół i Rewolucja Francuska*, Universitas, Kraków 1995; Z. ZIELIŃSKI, op. cit., s. 234–237; L. J. ROGIER, G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, J. HAJJAR (red.), *Historia Kościoła 1715–1848*, t. 4, PAX, Warszawa 1987; K. GRZYBOWSKI, B. SOBOLEWSKA, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789–1968)*, PWN, Warszawa 1971, s. 19–30. W sprawie encykliki *Mirari vos* por. R. AUBERT, *History of the Church XVIII: The Church Between Revolution and Restoration*, Crossroad, New York 1981, s. 286–292; CH. RODGER, *The Social Teaching of Vatican II*, Ignatius Press, San Francisco 1982, s. 239. Natomiast dokładną analizę *Syllabusa* przeprowadził Roger Aubert w *Der Syllabus von 1864*, „*Stimmen der Zeit*” 1964, H. 1.

jąca istnieniu rzymskiego katolicyzmu (przy czym jego istnienie identyfikowano z istnieniem chrześcijaństwa i religii w ogóle), legitymizowana terrorem i anarchią. Dlatego też papieństwo długo utożsamiało liberalizm z rewolucją francuską, napoleońskimi prześladowaniami i włoskim *risorgimento*, rewolucję francuską zaś z jakobinizmem, Robespierrem i Trzecią Republiką. Faktem jest, że papieże tego okresu byli represjonowani przez politykę prowadzoną w imię liberalizmu<sup>6</sup>. Niemniej wydaje się, że pewne objawy czy niezbyt fortunne konsekwencje liberalizmu potraktowane zostały jako jego istota. Należy też pamiętać o tym, że antyklerykalizm narastał często jako odpowiedź na przejawy wrogości Kościoła wobec ruchów emancypacyjnych. Historycy wskazują, iż nastroje rewolucjonistów francuskich i włoskich nie były w przeważającej mierze antykatolickie. Nowożytne państwo było antykatolickie jedynie w swym jakobińskim wydaniu<sup>7</sup>, zaś klasyczne państwa liberalne zbudowane zostały na zasadzie kompromisu pomiędzy władzą polityczną i autorytetem religijnym albo były państwami wyznaniowymi (monarchie protestanckie), ewentualnie państwami neutralnymi, reprezentującymi religijne społeczeństwa (Stany Zjednoczone). Konstytucja oraz instytucje demokracji amerykańskiej powołują się *expressis verbis* na Boga Pisma Świętego: *In God we trust*. Anglosaskie państwa liberalne nie tylko respektowały poglądy religijne swoich obywateli, lecz także uznawały autonomię publiczną wspólnot religijnych. A to dlatego, że nie kształtowały się pod wpływem Russowskiej koncepcji umowy społecznej, a tym bardziej – państwa jakobińskiego. Wprost przeciwnie, były spadkobiercami wspólnot pośrednich. Dopatrując się w nich empirycznej reprezentacji wolności, uprawomocniały ich autonomię. Wolność nie istniała dla nich jako abstrakcyjna zasada, absolutny brak zdeterminowania,

---

<sup>6</sup> Mam tu na myśli tzw. antyklerykalne wypowiedzi i antykościelne działania we Francji i we Włoszech, a także próby zajęcia Państwa Kościelnego. I tak, Pius VI (1775–1799) po przystąpieniu do koalicji antyfrancuskiej utracił Państwo Kościelne na rzecz Francji (1798), a także został wywieziony z Rzymu do Francji, gdzie zmarł w więzieniu w Walencji (1799) (por. Z. ZIELIŃSKI, op. cit., s. 65–68); Pius VII (1800–1823), w następstwie ekskomuniki rzuconej na Napoleona, po zajęciu Państwa Kościelnego (1809) został uwięziony i wywieziony do Grenoble, a następnie do Fontainebleau pod Paryżem (1809–1814) (ibidem, s. 82–87); Grzegorz XVI (1831–1846) jako doczesny władca przeciwstawił się rewolucji włoskiej (1831) (ibidem, s. 136–141, 153–155), zaś Pius IX (1831–1846) w czasie rewolucji rzymskiej uciekł z Rzymu (1848) (ibidem, s. 175–179).

<sup>7</sup> Np. w czasie rewolucyjnych zmian we Francji można wyróżnić kilka etapów ustosunkowywania się państwa do Kościoła i nie w każdym dominowała wrogość do katolicyzmu i religii (por. Z. ZIELIŃSKI, op. cit., M. ŻYWCZYŃSKI, op. cit.; L. J. ROGIER, G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, J. HAJJAR (red.), op. cit., s. 103–122). Zaś nowa władza we Włoszech, z Mazzinim na czele, ustanawiając republikę przeprowadziła wprawdzie sekularyzację państwa i konfiskatę majątków kościelnych, ale jednocześnie gwarantowała papieżowi Piusowi IX całkowitą swobodę wypełniania funkcji głowy Kościoła w Rzymie (ibidem, s. 153–155).

lecz jako rzeczywistość praw i obowiązków człowieka-obywatela, dla którego warunkiem życia społecznego były naturalne, tradycyjne wspólnoty bądź wolne stowarzyszenia<sup>8</sup>.

Na wiązanie liberalizmu z walczącym antykatolicyzmem nie miały wpływu także fakt istnienia Państwa Papieskiego (jednego z państw włoskich). Papież, pełniąc funkcję głowy państwa świeckiego, jego doczesne istnienie i suwerenność polityczną postrzegali jako niezbędny warunek umożliwiający spełnianie ich posłannictwa religijnego. Od czasów przedrewolucyjnych aspirując do pozycji dyrygenta polityki (nie tylko włoskiej), nie mogli się wznieść ponad partię i wykorzystać swego międzynarodowego autorytetu<sup>9</sup>. Dopiero po rozwiązaniu problemu doczesnej władzy papieskiej (1871) można zadowalająco ukazać sytuację opozycji politycznej Watykanu wobec rządów liberalnych. Z dzisiejszej perspektywy widać, że przeciwnicy Państwa Kościelnego oraz jego obrońcy, choć najczęściej się zwalczyli, to w istocie chcieli tego samego, tylko inaczej. Przeciwnicy przyczynili się do tego, że świecka władza papieża została obalona, obrońcy mają zaś udział w ocaleniu suwerenności ewangelicznej Stolicy Apostolskiej<sup>10</sup>.

Wydaje się, iż liberalny projekt nie był zawsze i wszędzie antykatolicki, ale katolicyzm papieski końca XVIII i niemalże całego wieku XIX był skrajnie antyliberalny. Należy wyraźnie powiedzieć, iż papież i hierarchowie Kościoła, nie wchodząc w filozoficzne i polityczne niuanse, często dopuszczali się niesprawiedliwych pomówień, z wrogością potępiając cały liberalizm jako ideologię antychrześcijańską<sup>11</sup>. Epokę sobie współczesną widzieli jako dzieje odstępstwa i dekadencji<sup>12</sup>. Wiązało się to bezpośrednio z pewną dziwną manierą semantycz-

---

<sup>8</sup> Por. J. M. GARRIGUES, *Kościół, państwo liberalne i wolne społeczeństwo*, „Znak” 1993, nr 10, s. 31–33. W sprawie wspólnotowego wymiaru ideologii liberalnej por. F. A. HAYEK, *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*, [w:] idem, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, Znak, Kraków 1998, s. 7–41; S. HOLMES, *Anatomia antyliberalizmu*, Fundacja im. S. Batorego-Znak, Kraków–Warszawa 1998, s. 258–267; A. SZAHAJ, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunistami a „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 139, 131, 162; A. CHMIELEWSKI, *Spółczesność otwarta czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, OW Arboretum, Wrocław 2001, s. 122–132, 140–146, 220–231.

<sup>9</sup> Por. Z. ZIELIŃSKI, op. cit., s. 9; CH. RODGER, op. cit., s. 239; M. VASSARD, *Koniec władzy świeckiej papieża*, PWN, Warszawa 1967.

<sup>10</sup> Por. J. SALU, *Pan Bóg nas kocha i to jest naprawdę ważne*, [w:] Z. Nosowski (red.), *Dzieci Soboru zadają pytanie*, Więź, Warszawa 1996.

<sup>11</sup> Michael NOVAK pisze: „potępiając liberalizm i indywidualizm, papieże byli [...] bardzo nierzetelni w ocenie autorów i doktryn” (*Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła...*, s. 215).

<sup>12</sup> Grzegorz XVI ocenił polskie powstanie z 1830 r. jako część rewolucji europejskiej, skierowanej przeciw legalnej władzy. W encyklice *Cum primum* (9 czerwca 1832) nawoływał polskich biskupów do podporządkowania się władzy zaborców i sugerował zachęcanie do tego ludu.

ną. W dokumentach papieskich słowo „liberalizm” było używane konsekwentnie w znaczeniu pejoratywnym, stało się ono „pojęciem-workiem”, „pojęciem-wyklęciem”, zbiorczą nazwą dla wszystkich nowych, nie aprobowanych nurtów religijnych, filozoficznych i politycznych. Liberalizm był identyfikowany ze złem i przyczyną wszelkiego zła. Libertyni, protestanci, masoni, rewolucjoniści, wolterianie, jakobini, karbonariusze, spiskowcy, radykalni demokraci, darwiniści, moderniści – wszyscy oni byli wrogami Kościoła i religii katolickiej, czyli liberałami. Jest to język dezinformowania, w którym liberalizm zatracza semantyczne kontury. Pojęcie „liberalizm” nie pełniło funkcji deskryptywnej, wyrażało jedynie wartościujące, pejoratywne oblicze, stając się inwektywą. Skupiono uwagę nie na wyjaśnieniu zjawiska, lecz na zwalczaniu go. Już na początku wokół liberalizmu wytworzyło się kłamstwo teoretyczne, które będzie ciążyć nad nim do czasów współczesnych.

Żeby przekonać się o podejściu Kościoła do demokracji liberalnej tego okresu, wystarczy przeczytać książkę hiszpańskiego duchownego Feliksa Sardy y Salvani *El Liberalismo es Pecado (Liberalizm jest grzechem)*, wydaną w 1886 r.<sup>13</sup> Współcześnie postawa ta wciąż ma swych zwolenników, czego przykładem jest działalność Bractwa św. Piusa X i jego założyciela abp. Marcela Lefebvre’a (teologa schizmatyka, krytyka Soboru Watykańskiego II), reprezentująca podejście integristyczne, które w walce z liberalizmem najczęściej sięga do wzmiankowanych powyżej encyklik<sup>14</sup>. Jak pisze ks. Józef Tischner, jest to doktryna przerażająca, we współczesnym świecie mogłaby ona stanowić uzasadnienie rozwiązań totalitarnych, a w dodatku jest sprzeczna z duchem Ewangelii<sup>15</sup>.

Po drugie, tym, co jaskrawo rzuca się w oczy w podejściu papieży, jest europocentryzm<sup>16</sup>. Kościół tego okresu skupił się na problemach Kościoła regio-

---

<sup>13</sup> Przy okazji warto wspomnieć, że książka ta zyskała poparcie Stolicy Apostolskiej. Święta Kongregacja Indeksu napisała, że w dziele tym „nie tylko nie znaleziono niczego sprzecznego ze zdrową doktryną, lecz jego autor, Don Felix SARDA, zasługuje nawet na wielką pochwałę za wyłożenie i obronę w nim zdrowej doktryny, przedstawionej solidnie, porządnie i jasno, bez jakiegokolwiek obrazy osobistej dla kogokolwiek”. Jest także do dzisiaj publikowana, por. wyd. pol. *Liberalizm jest grzechem*, Wers, Poznań 1995.

<sup>14</sup> Por. M. LEFEBVRE, *Oni Jego zdetronizowali – od liberalizmu do apostazji. Tragedia soborowa*, Te Deum, Warszawa 1997; idem, *Kazania abpa Marcela Lefebvre J.E. arcybiskup Marcel Lefebvre. obrońca wiary, Kościoła i papieżstwa. Dokumenty, kazania i wytyczne. Dokumentacja historiograficzna*, Te Deum, Warszawa 1999.

<sup>15</sup> Por. J. TISCHNER, *Świat zmienił się na lepsze*, [w:] Z. Nosowski (red.), op. cit.

<sup>16</sup> Charakterystyczne, że w ówczesnej Europie była to w zasadzie tendencja dominująca. W XIX w. nie znajdziemy w filozofii europejskiej nawet śladu wpływów amerykańskiej myśli politycznej, pism Tocquevilla czy Actona. Anglo-amerykańska koncepcja wolności, demokracji, republiki będzie przez myśl europejską badana i rozważana dopiero po II wojnie światowej.

nalnie europejskiego i nie ogarniał problemów Kościoła powszechnego. Postrzegając liberalizm przez pryzmat swych doświadczeń z czasów zamętu we Francji i Włoszech. Choć amerykańska diaspora katolicka dostrzegała pozytywną wartość liberalnych idei rozdziału i równouprawnienia wszystkich wyznań<sup>17</sup>, a w Anglii historyk idei Lord Acton zapoczątkował katolicką tradycję Wigów, wskazując, iż liberalizm anglosaski charakteryzuje szacunek dla religii i tradycji, przywiązanie do obyczajów i niepisanych praw<sup>18</sup>, to doświadczenia te nie były brane pod uwagę w ocenach liberalizmu dokonywanych w Kurii Rzymskiej. Brak w nich zupełnie odniesienia do doświadczenia anglosaskiego, w Stanach Zjednoczonych katolicyzm nie był monopolistą, zaś kontakt z liberalizmem przebiegał w przyjazny sposób. Liberalizm – jak już wspominałam – pierwotnie narodził się właśnie w świecie anglosaskim, który zdecydowanie górował nad Europą poziomem kultury politycznej i oświaty, postępowością instytucji ustrojowych, tradycją konstytucjonalizacji praw i wolności obywatelskich oraz republikańską formą rządów. Stąd liberalizm anglosaski musi być rozumiany w kontekście odmiennego etosu i historii kultury<sup>19</sup>. Niestety, generalizowanie marginaliów, przenoszenie „grzechów” liberalizmu kontynentalnego na całą tradycję liberalną, pomijanie swoistości liberalizmu anglosaskiego jest wciąż aktualne<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Pierwszy biskup Stanów Zjednoczonych John Carroll był bodajże pierwszym katolikiem, który wypowiedział się pozytywnie na rzecz tolerancji i rozdziału (traktat z 1784 r.). Por. L. J. ROGIER, G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, J. HAJAR (red.), op. cit., s. 123–124, 146, 243.

<sup>18</sup> Por. J. E. ACTON, *Historia wolności*, Znak, Kraków 1995.

<sup>19</sup> Fryderyk August VON HAYEK w swej książce *The Constitution of Liberty* dokonuje porównania kontynentalnej i angielskiej wersji liberalizmu i pisze, że różnią się one koncepcją wolności. Galijska, jak ją nazywa Hayek, koncepcja wolności osadzona jest w tradycji francuskiego Oświecenia i głęboko przesiąknięta kartezjańskim racjonalizmem. Natomiast angielska koncepcja wolności jest antyracjonalistyczna, empiryczna i zbliżona do chrześcijańskiej nauki o ułomności i grzeszności człowieka. Według Hayeka także pojęcie *homo oeconomicus* należy do racjonalistycznej tradycji liberalizmu kontynentalnego. Hayek uważa, że trudno sobie wyobrazić większy kontrast pomiędzy wizjami ładu społecznego i wolności charakteryzujących obie linie liberalizmu (por. rozdział IV zatytułowany „Wolność, rozum i tradycja”). Twórcą podziału na „gallikańską” i „anglosaską” odmianę liberalizmu był amerykański filozof polityki niemieckiego pochodzenia Francis LIEBER, wprowadził go w swym eseju *Anglican and Gallican Liberty* z 1849 r. (por. S. A. SAMSON, *Francis Lieber on the Sources of Civil Liberty*, „Humanitas” 1996, vol. IX, no. 2). W XIX w. podobne opinie wyrażali m.in. Alexis de TOCQUEVILLE (*Dawny ustroj i rewolucja*, Znak, Kraków 1994, s. 105 i n., 118 i n.) i Lord ACTON (op.cit., s. 143–145). Na istnienie tych dwóch nurtów myślenia liberalnego wskazuje także życzliwa liberalizmowi katolicka krytyka, spod pióra amerykańskich katolickich neokonserwatystów (por. m.in. prace Michaela Novaka).

<sup>20</sup> Za przykład trafności tego zarzutu niech posłuży książka ks. Stanisława KOWALCZYKA, *Liberalizm i jego filozofia*, w której autor w pierwszej części (historycznej) *explicitie* zauważa wielopostaciowość liberalizmu, a nawet wyróżnia liberalizm kontynentalny i anglosaski, co jednak dla dalszych jego rozważań nie ma większego znaczenia. W części drugiej (filozoficzno-teoretycznej), poświęconej omówieniu podstawowych założeń antropologiczno-społecznych stojących u pod-



Inni autorzy z kolei wskazują, iż papieństwo nie było w stanie podjąć otwartego dialogu z liberalizmem nie tyle z racji antykościelnych gestów działaczy liberalnych, ile raczej ze względu na ścisły związek finansowy i jurydyczny Kościoła ze strukturami i ideologią *ancien regime*'u<sup>21</sup>. Z chwilą upadku monarchii absolutnej, Watykan potępił jej grabarza. Jak pisał Alexis de Tocqueville: „[Kościół – D.S.] choć miał inne początki, przeznaczenie i inną niż feudalizm naturę, w końcu połączył się z nim najściślej”<sup>22</sup>. Katolickie teorie władzy i państwa łączone były z ustrojem monarchistycznym (czy to była monarchia patrymonialna, stanowa, czy też absolutna), jak gdyby był to jedyny ustrój prowadzący do zbawienia<sup>23</sup>. Toteż liberalizm w dziedzinie stosunków społeczno-politycznych był dla Kościoła katolickiego nowym i niełatwym wyzwaniem, zrywał epokowe więzy łączące Kościół i państwo, negował władzę religii w sferze świeckiej. Dla Kościoła oznaczało to radykalną i niekorzystną zmianę polityczną, jak i ekonomiczną.

Dla katolicyzmu fatalne w skutkach było splątanie dyskursu religijnego i moralnego z politycznym. Dlatego też polityczne potępienie Kościoła było długo przezeń identyfikowane z atakami na same podstawy cywilizacji europejskiej. Tymczasem miały one swoje źródło w fakcie upatrywania przez Kościół w monarchii koniecznego warunku istnienia religii katolickiej i autorytetu papieskiego, co doprowadziło do instrumentalizacji religii.

W momencie narodzin chrześcijaństwa cechą dystynktywną ustrojów antycznych był monizm religijno-polityczny, czyli utożsamienie władzy religijnej i politycznej. Chrześcijaństwu zawdzięczamy dualistyczny paradygmat relacji między religią i polityką, w którym możemy znaleźć korzenie demokratycznego projektu. Jednak doktryna ta na długo została w Kościele zapomniana. Chrześcijaństwo katolickie często naruszało podstawowe rozróżnienie na sferę religijną i świecką. Przełomowe znaczenie w tej materii miał rok 313, w którym zostały

---

staw myśli liberalnej, atak na liberalizm nie jest odniesiony do konkretnego nurtu myśli liberalnej. Kowalczyk powołuje się głównie na Thomasa Hobbesa, Jeana Jacquesa Rousseau, Roberta Nozicka, a nawet Jeana Paula Sartre'a, który wg niego jest ideologicznie bliski liberalizmowi (s. 133, 137). Brak w tej pracy Lorda Actona, klasyka liberalizmu, którego z punktu widzenia możliwości dialogu katolicyzmu z liberalizmem czy współczesnej myśli neoliberalnej jest on postacią, o której nie należałoby zapominać.

<sup>21</sup> Por. M. ŻYWCZYŃSKI, *Kościół i Rewolucja Francuska...*; tenże, *Historia powszechna 1789–1870*, PWN, Warszawa 1990; Z. ZIELIŃSKI, op.cit.; K. GRZYBOWSKI, B. SOBOLEWSKA, op.cit.; por. L. J. ROGIER, G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, J. HAJJAR (red.), op.cit.; R. AUBERT, P. E. CRUNICAN, J. T. ELLIS, F. B. PIKE, J. BRULS, J. HAJJAR (red.), *Historia Kościoła. 1848 do czasów współczesnych*, t. 5, PAX, Warszawa 1985.

<sup>22</sup> A. TOCQUEVILLE, op.cit., s. 78.

<sup>23</sup> Por. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, ODiSS, Warszawa 1985, s. 218.

ogłoszone tzw. Postanowienia mediolańskie cesarzy wschodniorzymskiego i zachodniorzymskiego – Konstantyna i Licyniusza – przyznające chrześcijaństwu pełne prawa na równi z innymi religiami państwa. Przychylność doprowadziła do nadania przywilejów. Wkrótce, w 380 r., za panowania Teodozjusza i Gracjana przywrócona została koncepcja monistyczna, tym razem w wersji chrześcijańskiej. Katolicyzm stał się religią państwową, nieochrzczonych traktowano jako pozbawionych praw, a heretyków jako niezdolnych do przyjmowania urzędów i tylko chrześcijanin mógł być pełnoprawnym obywatelem. Choć „garb konstantyński”, niesiony przez ponad półtora tysiąclecia, nie zawsze wychodził Kościołowi „na zdrowie” (roszczenia monarchów do supremacji nad władzą kościelną, cesaropapizm w średniowieczu, a w czasach nowożytnych: gallikanizm we Francji, w Hiszpanii – regalizm, w państwach niemieckich – febronianizm, w Austrii – józefinizm)<sup>24</sup>, to unia między Kościołem i państwem była czymś naturalnym, a monarchia postrzegana jako ustanowiona przez Boga forma państwowości.

Liberalny postulat rewizji stosunków między państwem a Kościołem napotkał na zdecydowany sprzeciw ze strony Kościoła. Model państwa neutralnego światopoglądowo, utożsamiany z rozdziałem Kościoła od państwa, charakteryzujący się nieuznawaniem jakiegokolwiek religii za religię oficjalną, uwolnił nie tylko władzę polityczną spod kurateli autorytetów kościelnych, ale także (i w tym tkwi jego oryginalność) podstawy jej prawomocności od kościelnej dogmatyki. Idea rozdziału, w oczach hierarchii kościelnej, implikowała:

1) odrzucenie autorytetu zwyczaju i tradycji, autorytetu Kościoła, tym samym autorytetu boskiego prawa moralnego, w prostej linii prowadzące do nieograniczonej władzy państwa;

2) wolność religijną wiodącą bezpośrednio do indyferentyzmu religijnego, sekularyzacji i w ostateczności do wrogości państwa wobec religii.

Ten uproszczony sposób patrzenia teokratycznego, wojującego aktywizmu Kościoła rzymskiego, zaangażowanego w chryścianizację stosunków społeczno-politycznych, został teoretycznie obudowany koncepcją legitymizmu – teorią pośredniej supremacji władzy Kościoła nad sferą doczesną<sup>25</sup>. Suwerenność

---

<sup>24</sup> W sprawie stosunków Kościół – państwo na przestrzeni dziejów por. J. KRUKOWSKI, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, RW KUL, Lublin 1993.

<sup>25</sup> Za twórcę tej teorii uznaje się Roberta Bellamina (1542–1621). Jego zdaniem papież ma władzę duchową, której właściwym przedmiotem są sprawy duchowe. Jednakże władzę tę można wykonywać pośrednio, na zasadzie koniecznego wynikania, także wobec spraw doczesnych. Papież może wykonywać władzę duchową względem spraw doczesnych tylko wtedy, gdy sprawy te zostały włączone w ostateczny cel człowieka.

była w tej koncepcji rozumiana jako całkowita, najwyższa i niepodzielna władza władcy. Granice suwerenności wyrażały prawa boskie, których depozytariuszem na ziemi jest Kościół. Podstawowa zasada, wedle której skonstruowana została ta teoria, brzmi następująco: wszyscy ludzie (jednostki, wspólnoty i władza państwowa) są odpowiedzialni względem Boga, którego reprezentantem na ziemi jest Kościół, upoważniony do nauczania prawd objawionych i obrony Prawa Bożego.

Z zasady tej wynikają następujące konsekwencje:

1) władza państwowa nie może nakazywać swoim poddanym działań, które naruszyłyby Prawo Boże lub ustawy kościelne;

2) państwo powinno sprzyjać Kościołowi w osiąganiu jego celów duchowych;

3) Kościół jest upoważniony do oceny działalności władzy państwowej i osądzania jej ustaw z punktu widzenia poszanowania Prawa Bożego i zbawienia człowieka; władze państwowe są natomiast zobowiązane do podporządkowywania się tym ocenom<sup>26</sup>.

Podsumowując powyższy wątek, należy stwierdzić, że władza kościelna zamiast skupić wszystkie zabiegi na ewangelizacji społeczeństwa, niweczyła je wysiłkami konfesjonalizacji państwa.

Teoria ta usprawiedliwiała podejrzenia suwerennych państw o tendencje do ingerencji Kościoła w ich sprawy wewnętrzne. Stąd Kościół z liberalną demokracją nie mógł „ubić interesu”. Demokracja – w przeciwieństwie do monarchii – nie była w stanie przyznać mu uprzywilejowanej pozycji prawnej czy politycznej, wykluczała możliwość nadania katolicyzmowi rangi religii państwowej, obdarowania Kościoła kontrolą nad szkolnictwem, prasą czy obiegiem wydawniczym. Zrodzona w Europie po XVI- i XVII-wiecznych wojnach religijnych, będących efektem walki Kościoła państwowego o prawdziwą religię, a w Stanach Zjednoczonych z pierwotnego doświadczenia pluralizmu religijnego młodego społeczeństwa amerykańskiego (jakkolwiek pod wpływem pism Johna Locke’a, społeczeństwa raczej wrogo nastawionego do ateizmu), neguje koncepcję państwa wyznaniowego, uznaje raczej, że wspólne dobro pokoju społecznego wymaga, aby państwo było zbudowane na społecznym

---

<sup>26</sup> Legitymizm został sformułowany a 1814 r. na kongresie wiedeńskim, ale – choć nie nazwany – praktykowany był wcześniej wobec protestantyzmu. Pomiedzy legitymizmem papieskim (pośrednia nadrzędność praw kościelnych nad państwowymi) a legitymizmem absolutystycznym (supremacja monarchy nad Kościołem) przez wieki toczyła się ciągła walka, która ucichła dopiero w obliczu pojawienia się wspólnego wroga – liberalizmu. Por. J. KRUKOWSKI, op.cit., s. 35–37; K. GRZYBOWSKI, B. SOBOLEWSKA, op.cit., s. 20.

konsensie, nie włączającym jednak ostatecznych opcji dogmatycznych właściwych religiom<sup>27</sup>.

Inne znaczenie zasady legitymizmu wyrażało się w przekonaniu, iż racji bytu nie ma demokratyczne uczestnictwo społeczeństwa obywatelskiego w sprawowaniu władzy (zasada suwerenności ludu, prawo ludu do decydowania o formie swych rządów). Powołując się na naturalne prawo rządzące życiem społecznym i państwowym, zgodnie z legitymizmem absolutystycznym, uznawano, iż prawo do władzy mają jedynie królowie. Zasada ta w chrześcijaństwie ma długą tradycję. Choć sprzeciwiano się traktowaniu monarchów jako bogów, to słowami św. Pawła akceptowano tezę o boskim pochodzeniu władzy<sup>28</sup>. Władca stracił wszelkie atrybuty boskości, ale w sprawach państwa stał się ziemskim reprezentantem Boga. Przez analogię do Boga stwórcy i zwierzchnika Uniwersum, paradygmatem państwa było Święte Rzymskie Imperium: rządy jednego człowieka (księcia) ograniczonego przez Boga i Kościół oraz przez zwyczaje i tradycje.

Teoria liberalna jest odmienna od teorii katolickiej nie tylko w kwestii genezy legitymizowanej władzy – boskie pochodzenie *versus* suwerenność ludu, ale także w „teście” suwerenności – odpowiedzialności władzy za obywateli przed obywatelami. Rząd może legitymację nabyć, utrzymać bądź utracić. Liberalne rozumienie suwerenności zakłada, iż jest ona sumą wolności i obowiązków jednostki, to jednostka jest dominującym podmiotem w społeczeństwie i państwie; to jej jest podporządkowane służebne państwo, które w katolicyzmie, zgodnie z powszechnie uznawaną doktryną Tomasza z Akwinu, w hierarchii dóbr ludzkich stało na pierwszym miejscu<sup>29</sup>. Katolicyzm przyjął sięgającą myśli Platona ideę, zgodnie z którą celem państwa jest odwzorowanie porządku kosmicznego (w tym przypadku: prawnonaturalnego porządku wartości, wywiedzionego z Objawienia), a do głównych zadań państwa należy obrona prawdy (a właściwie Prawdy). Stąd priorytetową wartością dla

---

<sup>27</sup> Należałoby w tym momencie wspomnieć, iż instytucja rozdziału Kościoła od państwa zrodziła się pierwotnie w Stanach Zjednoczonych w postaci modelu przyjaznego. W Europie pojawiała się raczej incydentalnie, np. we Francji w latach 1794/1795 – 1801, a definitywnie wprowadzono ją w życie dopiero w 1905 r.; we Włoszech w latach 1861–1929, przywrócono ją w 1984 r. Wprowadzenie jej na szerszą skalę w dokonało się w zasadzie po 150 latach, dopiero po II wojnie światowej. Por. M. PIETRZAK, *Prawo wyznaniowe*, PWN, Warszawa 1988, s. 73–80.

<sup>28</sup> Zob. I Tym 2, 1-4; Rz 13, 1-7; I P 2, 13-14.

<sup>29</sup> Zob. CZ. STRZESZEWSKI, op.cit., s. 191–195; J. MAJKA, *Katolicka nauka społeczna*, ODiSS, Warszawa 1988, s. 133–138; W. PIWOWARSKI, *Państwo jako społeczność naturalna według św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1994–1995, nr 2, s. 11-26; Ch. MILLON-DELSOL, *Zasada pomocniczości*, Znak, Kraków 1995, s. 13–15.

ówczesnego katolicyzmu była stabilność starego organicystycznego i hierarchicznego porządku społecznego.

Konflikt doktrynalny dotyczył także liberalnej koncepcji wolności w ogóle, a wolności religijnej w szczególności, bowiem – zdaniem Kościoła – prowadziła ona do równouprawnienia prawdy i błędu. Zgodnie z moralno-teologiczną maksymą: „błąd nie ma żadnych praw”, stanowisko prawne Kościoła mniej więcej od VI w. było jednoznaczne: w sprawach religijnych błęd, a tym bardziej błędna nauka nie mają prawa istnieć czy upowszechniać się. Unia ołtarza z tronem oznaczała w tym przypadku potępienie herezji przez władzę duchową i tamowanie jej przez władzę świecką. Zdaniem Ernsta Wolfganga Böckenfördego i Józefa Tischnera, stanowisko to było znakiem wypaczenia prawa naturalnego, za podmiot prawa nie był uznawany bowiem człowiek, ale pojęcie abstrakcyjne – prawda. Kościół, uważając się za jedynego posiadacza wszelkiej prawdy, mówił: koniec marudzenia o prawach człowieka, tematem są prawa Boga względem człowieka. Owocem tego było rozstrzygnięcie konfliktu między prawdą religijną i ludzką wolnością na korzyść prawdy, przeciwko wolności. Kościół przeoczył fakt, że obok prawa prawdy istnieje prawo ludzkiej osoby, którego nie traci się, podejmując decyzję przeciw prawdzie<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Por. E. BÖCKENFÖRDE, *Wolność – państwo – Kościół*, Znak, Kraków 1994, s. 46-60; J. TISCHNER, *Prawda i godność. Wprowadzenie do wyboru pism Ernsta-Wolfganga Böckenfördego*, [w:] E. BÖCKENFÖRDE, op.cit., s. 9-10, 19. Ks. Józef Tischner przyczyny potępienia wolności liberalnej i liberalizmu w ogóle upatruje w teologii, a dokładnie w ontologizacji kategorii łaski. Jego zdaniem, ówczesna teoria łaski, zakorzeniona wszechstronnie i wielorako w kulturze swojego czasu, splełana była z panującą w danym czasie wizją zła i dobra, władzy i poddania, zniewolenia i wolności, co doprowadziło do „fatalizacji” tej kategorii. Łaska, jako „dobre fatum”, miała uszczęśliwić człowieka poza jego człowieczeństwem, działać „z ukrycia” i „w ukryciu” przed człowiekiem, zbawiać go wbrew jego rozumowi i woli. Przesunięcie punktu ciężkości w teorii łaski na poziom ontologii, doprowadziło do powiązania jej z (prze)mocą, a nie wolnością – teoria łaski została wplątana w dialektykę władzy i poddania. Problem łaski przestał należeć do sztuki miłości, stał się sprawą władzy. Na plan pierwszy wysunęło się przekonanie, że „wszystko zależy od władzy” – dobra władza uwalnia ludzkość od zła, jakie ją gnębi. „Władzą” był Bóg, Kościół, było nią również „chrześcijańskie państwo”. Czym koniec końców stała się łaska? Przede wszystkim panowaniem „dobrej władzy”, władzy bytu doskonalszego nad bytem mniej doskonałym. Łaska w tym ujęciu ogranicza wolność, wolność nie jest darem łaski. Problemem centralnym staje się władza Boga nad człowiekiem. Poprzez łaskę „wszechmocny Bóg” pokazuje, kto „tu jest Panem” i... unicestwia wolność. Tischner ze swej strony zwraca uwagę, iż dopiero rewizja koncepcji łaski, prowadząca do rozumienia jej jako „wyzwolenia”, umożliwi katolickie otwarcie się na liberalizm. Dar łaski ofiarowany przez Boga oprócz Jego inicjatywy wymaga bowiem współpracy ludzkiej wolności i to one razem konstytuują ową tajemniczą obecność Boga w historii. Por. J. TISCHNER, *Podglądanie Pana Boga. Na marginesie książki Dariusza Oko „Łaska i wolność”*, „Znak” 1997, nr 12, s. 8-24.

Konstytucje Soboru Watykańskiego I (1869–1870) dookreśliły, czym jest prawda. Za jej źródło uznano Pismo Święte. Przyjęto, że prawda jest prawdą wiary, nie rozumu. Uznano, iż jedyną słuszną i niezmienną interpretacją prawdy jest interpretacja Kościoła katolickiego. Odnośnie struktury samego Kościoła przyjęto centralizm, nastąpiła koncentracja władzy w rękach papieża we wszelkich praktycznie sprawach, dużych czy małych. Starej teologicznej maksymie *Ubi Petrus, ibi ecclesia* („Gdzie jest Piotr, tam jest Kościół”) nadano nowe znaczenie i uznano za dogmat wiary. Papież został najwyższym i bezpośrednim władcą, nieomylnym sędzią w kwestiach ortodoksji i ortopraksji<sup>31</sup>.

Współcześni teologowie kwestionują konflikt między liberalizmem a papieskim Magisterium na płaszczyźnie doktrynalnej, utrzymując jego zasadność na płaszczyźnie historycznej. Specyficzny splot okoliczności historycznych prowadził do utożsamienia liberalizmu z ideologią kontynentalnej Europy, wśród której składowych znajdował się antyklerykalny opór wobec przywilejów Kościoła za *ancien regime*'u. Postrzegając doktrynę Kościoła historycznie, twierdzą: „Każde doktrynalne oświadczenie Magisterium jest ściśle zależne od jego historycznego kontekstu, w taki sposób, że jeżeli zmienia się kontekst, to może zmienić się doktryna”<sup>32</sup>. Papieże popełnili błąd, będąc więźniami historycznych okoliczności, wrzucili do jednego worka potępienie fałszywych zasad liberalizmu i dobrych swobód, które on proponuje. Brakowało im spokoju koniecznego do osądzenia systemu nowoczesnych swobód z pełnym obiektywizmem, nie zdołali w idei praw człowieka rozpoznać odległego echa Ewangelii. Dominikanin Yves Congar był pierwszym, który nakreślił wzór do naśladowania w tym względzie, mówiąc o możliwości odkrycia części prawdy chrześcijańskiej zawartej w zasadach z roku 1789 i pogodzenia Kościoła z demokracją, prawami człowieka, szczególnie z wolnością religijną. Choć idee te zostały zrodzone poza Kościołem, to po koniecznym oczyszczeniu Kościół mógłby je zasymilować<sup>33</sup>.

Podsumowując powyższe rozważania, należy powiedzieć, iż Kościół powszechny po upadku systemów *ancien regime*'u prowadził skrajnie ekskluzywi-

---

<sup>31</sup> Zob. K. GRZYBOWSKI, B. SOBOLEWSKA, op.cit., s. 30.

<sup>32</sup> J. C. MURRAY, J. HAMER, P. PAVAN i in., *Vatican II. La liberté religieuse*, Unam Sanctam, nr 60, Cerf, Paris 1967; J. MAJKA, *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędziu ewangelicznym*, [w:] M. RADWAN, L. DYCZEWSKI, L. KAMIŃSKA, A. STANOWSKI (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz.1, RW KUL, Lublin–Rzym 1996, s. 13–58.

<sup>33</sup> Por. R. AUBERT, L. BOUYER, Y. CONGAR, A. MOLITOR i in., *Tolérance et communauté humaine*, Casterman 1959.

styczną konfrontację z liberalizmem. Swoją pozycję wobec władzy świeckiej w państwach liberalnych określili nie jako „konstantyńską”, lecz „juliańską”<sup>34</sup>. Przypomnijmy, na czym polegają poszczególne postawy. Kościół konstantyński i Kościół juliański to symbole dwóch różnych sposobów podejścia do roszczeń teokratycznych. Kościół konstantyński (nazwa wzięta się od sytuacji Kościoła z czasów cesarza rzymskiego Konstantyna Wielkiego w IV w.) opiera się na umowie: Kościół sakralnie usprawiedliwia władzę, w zamian władza ta przyznaje Kościołowi prawo rozporządzania sobą jako „ramieniem świeckim” dla ustanowienia „panowania Chrystusa na ziemi”. Uznaje się tu, że władza ma narzucać przemocą koncepcję najwyższej Prawdy i Dobra. Kościół juliański (nazwa wzięta się od sytuacji Kościoła z czasów cesarza Juliana Apostaty w IV w.), nie mogąc wprost narzucać władzy politycznej swojego autorytetu moralnego i religijnego, ulega pokusie ucieczki od spraw tego świata, zaś władzę polityczną oskarża o to, że jest w całości zła, nieuleczalnie zepsuta przez grzech. Stanowisko to wyraża manichejskie nastawienie, prowadzące do pełnej pogardy dla świata i zamknięcia się w kręgu religii. Julianizm jako model sytuacji politycznej jest przeciwieństwem konstantynizmu. Zamiast współdziałania władzy duchowej i świeckiej, pojawia się konflikt. Kościół jest Kościołem prześladowanym, pozbawiony władzy politycznej sytuuje siebie w opozycji. Jednocześnie, na co zwraca uwagę Bohdan Cywiński, konstantynizm i julianizm to postawy przeciwstawne sobie w obrębie tego samego problemu, jakim jest roszczenie teokratyczne. Julianizm jest konstantynizmem sprzeciwiającym się, powstaje tam, gdzie niemożliwy jest konstantynizm, gdzie władza państwowa odstąpiła od poprzedniej idei współdziałania z Kościołem. Stąd Kościół juliański, „ogładając się wstecz”, nie rezygnuje definitywnie z sojuszu z władzą świecką, czeka jedynie na właściwą władzę, na powrót do „normalności konstantyńskiej”.

Obie postawy z zasady przeciwne są państwu liberalnemu i obie zostały zdeligitymizowane przez sam Kościół na Soborze Watykańskim II<sup>35</sup>. Współczesny Kościół „janowy” (nazwę wzięta od postawy Kościoła z czasów Jana XXIII i Jana Pawła II) uznał, że ewangelizuje osoby, przekształcając przez nie obyczaje społeczne, i w konsekwencji wywiera pośredni wpływ na ustawodawstwo państwowe. Uznał, że w wolnej od wpływów państwa sferze publicznej społeczeństwa obywatelskiego świadczy o prawdzie pośród opi-

---

<sup>34</sup> Terminy „konstantynizm”, „julianizm” zostały wprowadzone w: B. CYWIŃSKI, *Rodowody niepokornych*, Editions Spotkania, Paryż 1985.

<sup>35</sup> Por. np. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, nr 3.

nii, z których wszystkie mają prawo obywatelstwa w demokracji. Kościół zaakceptował instytucje demokracji liberalnej (m.in. prawa człowieka, wolność religijną, wolność słowa, trójpodział władzy, zasadę *checks and balances*, państwo prawa), jednocześnie jednoznacznie i stanowczo przeciwstawiając się liberalnej ideologii (konceptje człowieka, społeczeństwa i historii, wyjaśniające funkcje kultury), prowadzącej do pustki aksjologicznej, wynaturzenia kultury, oderwania praw stanowionych od obiektywnego porządku prawa naturalnego (oczywiście chodzi tu jedynie o interpretację prawa naturalnego dokonaną przez Magisterium Kościoła katolickiego)<sup>36</sup>. Jan Paweł II przypomina w encyklice *Evangelium vitae* (25 marca 1995), że Kościół nie powinien *a priori* wątpić w zasadę demokratyczną, lecz bronić jej przed jej własnymi skrzywieniami<sup>37</sup>, przeciwstawiając się z całą moralną mocą „duchowi demokratycznemu”<sup>38</sup>, aż do *non possumus*, sprzeciwu sumienia i męczeństwa<sup>39</sup>. Kościół nieustannie przypomina, że choć prawa naturalne rozpoznawane są i stosowane przez wolne i odpowiedzialne sumienie każdego człowieka, to nie są to „wartości”, które ten miałby tworzyć wedle swojej woli, w sposób niezależny i nieodpowiedzialny. Nic niewarta jest tu indywidualna mądrość, filozofia, ważniejsze jest posłuszeństwo, bowiem człowiek, aby osiągnąć naturalny cel (zbawienie, Boga), przede wszystkim musi być posłuszny: przykazaniom, katechetom i nauce Kościoła.

Najczęściej wypowiedane opinie o stosunku Jana Pawła II do demokracji liberalnej można podzielić na dwie grupy: z jednej strony twierdzi się, iż Papież rozwija „wewnętrzną” linię krytyki demokracji<sup>40</sup>; z drugiej, iż jest to

---

<sup>36</sup> Choć Jan Paweł II zaakceptował formułę neutralności światopoglądowej państwa, jako dającą równe prawa wyznawcom wszystkich religii, to zarazem utożsamia porządek prawny z porządkiem moralnym, w homilii w Lubaczowie sprzeciwił się postulatowi, „[...] ażeby do życia społecznego i państwowego [podkr. – D. S.] w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości”, albowiem jest to „postulat ateizowania państwa [podkr. – D. S.] i życia społecznego, i ma niewiele wspólnego ze światopoglądową neutralnością” (*Homilia w czasie mszy św., Lubaczów 3 czerwca 1991*, nr 6).

<sup>37</sup> JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, nr 20.

<sup>38</sup> Ibidem, nr 68–70.

<sup>39</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, nr 90–94.

<sup>40</sup> „W ciągu ponad dwustu lat spotkanie katolicyzmu z eksperymentem demokratycznym przechodziło różne fazy. W pierwszym okresie papieże Grzegorz XVI i Pius IX ostro krytykowali demokrację, uznając ją za laicką i antyklerykalną. Leon XIII i Pius XI uczynili, że możliwe jest tolerowanie demokratycznych form rządów (*tolerari potest*), chociaż obaj wyrażali poważne zastrzeżenia co do religijnego i społecznego pluralizmu, który zdawał się towarzyszyć polityce demokratycznej. Po wybuchu II wojny światowej i po pojawieniu się groźby totalitaryzmu ze strony komunistycznego Związku Radzieckiego, Pius XII i Jan XXIII wyrazili swoje uznanie dla demokracji, podczas gdy Sobór Watykański II i Jan Paweł II w swym nauczaniu społecznym poparli demokrację jako formę nowoczesnych rządów zgodnych z »prawdą o człowieku«. [...] Można powiedzieć, że linia krytyki »zewnętrznej«, właściwa na przykład papieżom Grzegorzowi XVI i Piusowi IX, ustąpiła miejsca krytyce



krytyka demokracji rodem z dziewiętnastowiecznych encyklik<sup>41</sup>. Choć stanowiska te wydają się przeciwstawne, to w rzeczywistości tak nie jest. Mówią o tym samym, o tym, że po opublikowaniu encykliki *Evangelium vitae* współczesna relacja Kościoła i liberalnych demokracji wydaje się wchodzić w nowy i bardzo trudny okres.

Jan Paweł II, popierając konstytucyjne demokracje w ich wymiarze instytucjonalnym, uznając je za najlepszą możliwą realizację podstawowej etyki społecznej, zarazem ostrzega przed ich samozagładą, obwieszczając problem „demokracji przemieniającej się w totalitaryzm”. Mówi wyraźnie i jednoznacznie, że liberalizm nie może być podstawą i treścią kultury. Taką podstawą i treścią kultury może być tylko religia, a dokładniej – chrześcijaństwo rozumiane jako katolicyzm. Czyli nie walczy z demokracją, ale walczy o jej określony charakter. Jednak, o ironio, w krytyce swojej odwołuje się do liberalnego języka praw człowieka, utożsamiając prawa człowieka z prawami naturalnymi. Katolicka argumentacja dotycząca demokracji liberalnych zatoczyła koło. Papież w sprawie antykoncepcji, aborcji i eutanazji skupia się na intelektualnej niespójności współczesnego języka praw człowieka. W stanowisku swoim powraca do motywów krytyki używanych przez XVIII- i XIX-wiecznych papieży, głosząc, że brak uznania boskiego fundamentu moralnego prawa prowadzi do nieograniczonej władzy państwa i ustanawiania prawa do zabijania słabych. Encyklika odsyła złowieszczo do „spisku” przeciw prawom człowieka, mówi o „rozpadzie” rządów, które pozwoliły na przerwanie ciąży i eutanazję, charakteryzując je jako „państwa tyrańskie”, zatruwające „kulturę praw”<sup>42</sup>. Papież pisze: „W ten sposób dokonuje się tragiczny w skutkach zwrot w długim procesie historycznym, który doprowadziwszy do odkrycia idei »praw człowieka« – jako wrodzonych praw każdej osoby, uprzednich wobec konstytucji i prawodawstwa jakiegokolwiek państwa – popada dziś w *zaskakującą sprzeczność*: właśnie w epoce, w której uroczyście proklamuje się nienaruszalne prawa osoby i publicznie deklaruje wartość życia, samo prawo do życia jest w praktyce łamane i deptane, zwłaszcza w najbardziej znaczących dla człowieka momentach jego istnienia, jakimi są narodziny i śmierć”<sup>43</sup>. Wobec praw stanowionych zgodnie z re-

---

»wewnętrznej«. Rozwiniętej przez Jana Pawła II” (G. WEIGEL, *Centesimus annus a przyszłość demokracji: powtórna lektura*, [w:] K. KAMPKA, C. RITTER (red.), *Jan Paweł II Centesimus annus. Tekst i komentarze*, RW KUL, Lublin, s. 127).

<sup>41</sup> Por. R. HITTINGER, *The Gospel of Life: A Symposium*, „First Thing” 1995, nr 56, s. 33–35.

<sup>42</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, nr 20.

<sup>43</sup> Ibidem, nr 18.

gułami demokratycznymi Papież dopuszcza nieposłuszeństwo: „Przerywanie ciąży i eutanazja są zatem zbrodniami, których żadna ludzka ustawa nie może uznać za dopuszczalne. Ustawy, które to czynią, nie tylko nie są w żaden sposób wiążące dla sumienia, ale stawiają wręcz człowieka wobec *poważnej i konkretnej powinności przeciwstawienia się im poprzez sprzeciw sumienia*”<sup>44</sup>. Cytując Radiowe Orędzie z Zielonych Świątek 1941 Piusa XII, powiada, że „jeśli sprawujący władzę nie uznają praw człowieka albo je gwałcą, to nie tylko sprzeniewierzają się powierzonemu im zadaniu; również wydawane przez nich zarządzenia pozbawione są wszelkiej mocy obowiązującej”<sup>45</sup>. Zauważmy, że wcześniejsze papieskie argumenty przeciw nazistom dziś w *Evangelium* są używane przeciw konstytucyjnym demokracjom<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Ibidem, nr 73.

<sup>45</sup> Ibidem, nr 71.

<sup>46</sup> Por. R. HITTINGER, op. cit.