

Sergio R. Castaño

Najwyższa zasada prawomocności politycznej w tradycji tomistycznej : teologia polityczna Julio Meinvielle (1905-1973)

Człowiek w Kulturze 22, 261-284

2011/2012

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Sergio R. Castaño

National Council for Scientific Research (CONICET)

Argentyna

Najwyższa zasada prawomocności politycznej w tradycji tomistycznej. Teologia polityczna Julio Meinvielle (1905-1973)

I. Najwyższa zasada prawomocności politycznej u św. Tomasza

Podjmując się zagadnienia skutków prawa, św. Tomasz przypomina fundamentalną zasadę swojej filozofii politycznej wskazującą, że zadaniem prawa jest doprowadzenie poddanych do cnoty. Innymi słowy, skutkiem prawa (a także pozytywnej normy prawnej) jest uczynienie dobrym tego, kto według niego postępuje. A zatem prawo może czynić dobrym tego, kto jest mu poddany, zarówno w odniesieniu do konkretnego systemu politycznego, jak również w sensie absolutnym. Ale nas interesuje następujące twierdzenie Akwinaty, przekazane w kolejnym zdaniu: jeśli intencja prawodawcy jest ukierunkowana ku *prawdziwemu dobru wspólnemu, którym jest dobro kształtowane przez boską sprawiedliwość*, wówczas prawo – a także system, w którym to prawo funkcjonuje – pragnie czynić ludźmi dobrymi w sensie absolutnym¹. Ponadto, pierwszorzędnym fundamentem prawomocności politycznej jest dla św. Tomasza polityczne dobro wspólne, które pozostaje jednocześnie ukierunkowane na nadprzyrodzone dobro wspólne, to znaczy – immanentne dobro wspólne ukształtowane przez prawo Boże. Zobaczmy, jak wyjaśnia Akwinata tę kluczową sprawę w innych swoich dziełach.

¹ *S. Th.*, I-IIae., 92, 1 c.

II. Kościół i wspólnota polityczna w *De regno*

Określenie celu człowieka powinno dokonać się w harmonii z ustaleniem celu wspólnoty politycznej. W istocie to, co zostanie odniesione do celów człowieka w sferze indywidualnej, będzie ważne analogicznie dla dóbr wspólnych w społeczeństwie, gdyż dla Akwinaty dobro wspólne posiada naturę osobową; więcej nawet, dobro wspólne jest najlepszym dobrem osoby². Skoro rządzenie polega na prowadzeniu do celu, to, gdyby celem człowieka było zdrowie, wówczas zadanie rządzącego polegałoby na praktykowaniu medycyny. Jeśli celem człowieka byłoby posiadanie bogactw, rządzący powinien być ekonomistą; a jeśli celem byłaby wiedza, którą człowiek byłby w stanie zdobyć sam z siebie, księciem byłby profesor. Jest jednak inaczej, gdyż celem (immanentnym) człowieka jest jego osobowa doskonałość (dobre życie) w wypełnianiu cnoty. Dlatego właśnie celem wspólnoty politycznej jest dobre życie społeczne w zgodzie z cnotą. W tym sensie, jeśli ostatecznym celem człowieka byłoby dobro immanentne, wówczas cel społeczności ludzkiej również byłby immanentny względem niej i dlatego kierunek tejże wspólnoty w stronę swojego dostępnego dobra nie przekraczałby naturalnych zdolności człowieka. Ale jak zaznacza św. Tomasz, ostatecznym celem ludzi, którzy pragną żyć cnotliwie we wspólnocie politycznej, jest osiągnięcie rozkoszowania się Bogiem w życiu wiecznym. Zatem ten cel ostateczny, nadprzyrodzony i transcendentny, może zostać osiągnięty jedynie dzięki łasce. Ponadto istnieje pewne królestwo, które nie jest polityczne i nie zostało powierzone książętom, ale kapłanom, a w konsekwencji, wikariuszowi Chrystusa. Wychodząc od tych założeń, filozof dochodzi do pewnego wniosku: temu, do którego należy troska o cel ostateczny,

² To klasyczne twierdzenie Charles de Koninck (por. *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*, U. Laval-Éditions Fides, Québec-Montréal, 1943, ss. 7-9); utrzymywane również wyraźnie przez św. Tomasza: "*bonum reipublicae est praecipuum inter bona humana*" (*S. Th.*, II-IIae., 124, 5 ad 3um). Osiąga ono swoje pełne znaczenie, jeśli odniesie się je do nadprzyrodzonego dobra wspólnego, którym jest sam Bóg.

powinni pozostawać posłuszni ci, którzy są odpowiedzialni za cele pośrednie, to znaczy, rządzący republiką powinni być kierowani przez kapłaństwo³. Ten prymat perspektywy religijnej nad polityczną jest w opinii Akwinaty prawdą dostępną dla ludzi wszystkich kultur, z których dobrych przykładów historycznych dostarczają sami Rzymianie i Celtowie. Jakkolwiek będzie, ponad zasadą racjonalnie poznawalną co do wyższości władzy duchowej nad doczesną, pojawia się reguła ewangeliczna podporządkowania władzy kapłaństwu, a konkretnie i formalnie, podporządkowanie systemu prawnego wspólnoty politycznej prawu Bożemu, którego ostateczna interpretacja należy do stolicy rzymskiej⁴.

W zgodzie ze strukturą ontologiczną rzeczywistości społecznej, odpowiedzialny za osiągnięcie pewnego celu, podporządkowanego jednak celowi ostatecznemu, powinien zadbać o to, aby powierzony mu cel zachował relacje z celem ostatecznym. Król, dla którego specyficznym i bezpośrednim celem jest osiągnięcie politycznego dobra wspólnego, powinien powiązać porządek wspólnoty z nadrzędnym prawem Bożym. Jasno widać powód: jeśli celem dobrego życia jest wieczna szczęśliwość, zatem król powinien w taki sposób uporządkować *polis*, aby ułatwić ludziom osiągnięcie tego celu; a jednocześnie, w miarę możliwości, przeszkodzić temu wszystkiemu, co mogłoby temu zaszkodzić⁵.

W odniesieniu do nauki św. Tomasza o podporządkowaniu świata politycznego porządkowi świętemu (reprezentowanemu przez Kościół katolicki), należy zauważyć, że a) stanowisko Akwinaty będzie zawsze spójne z ideami zawartymi w *De regno*, b) ale jednocześnie nie pomija niezbędnego namysłu roztropnościowego nad okolicznościami socjo-kulturowymi, które mogą pojawić się w konkretnej rzeczywistości historycznej. W odniesieniu do pierwszego warto wspomnieć twierdzenie o prawomocności detronizacji przez władzę kościelną

³ *De regno*, I, 15, n° 75-79.

⁴ *De regno*, I, 15, n° 80-83.

⁵ *De regno*, I, 16, n° 84-86.

niewiernego księcia-apostaty, który stwarza zagrożenie dla wiary podanych na łonie wspólnoty chrześcijańskiej⁶. Natomiast w odniesieniu do drugiego trzeba zwrócić uwagę na miejsce, jakie w nauczaniu Tomaszowym zajmuje godziwość kryterium tolerancji innych kultów; podobnie jak niegodziwość narzucania innym siłą wiary Kościoła⁷. Przytoczone zasady będą podtrzymywane i bronię przez późniejszą tradycję katolicką aż po nasze czasy.

Przyjrzyjmy się – w wielkim skrócie – jak stawiał i bronił tez dotyczących państwa chrześcijańskiego współczesny wielki tomista argentyński.

JULIO MEINVIELLE. KONCEPCJA ŻYCIA POLITYCZNEGO

I. Wybór autora i problematyki

Wybraliśmy postać Julio R. Meinvielle`a (Buenos Aires, 1905-1973), gdyż jawi się jako uznany teoretyk – a jednocześnie teolog i filozof – ważnego tematu relacji między Kościołem a państwem, który starał się rozwijać w naszych czasach w duchu nauki Akwinaty⁸. Carlos A. Sacheri – błyskotliwy argentyński uczeń filozofa tomistycznego Charlesa de Konincka – profesor Uniwersytetu w Buenos Aires oraz członek Narodowej Rady Badań Naukowych, zamordowany przez

⁶ *S. Th.*, q. 10, a. 10; q. 12, a. 2; zob. „Słuszna władza niewiernych i autonomia polityki. Egzegeza tomistyczna”, w *Studi Tomistici* n° 60, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Roma, 1995.

⁷ *S. Th.*, II-IIae, q. 10, aa. 8, 11 y 12.

⁸ Julio Meinvielle nie jest jedyną postacią współczesnego tomizmu, który podkreślał rolę dobra wspólnego nadprzyrodzonego w konfiguracji wspólnoty politycznej (por. Osvaldo Lira, *El orden político*, Covadonga, Santiago de Chile, 1985, ss. 98nn).

partyzantkę w wieku 41 lat za swoją deklarowaną przynależność do Kościoła katolickiego, tak wyraził się na temat naszego autora w prologu do dzieła *Komunizm w rewolucji antychrześcijańskiej*: „Książka potwierdza perspektywę teologiczną, właściwą dla myśli autora, *cywilizacji chrześcijańskiej* lub *miasta katolickiego*, to znaczy, *christianitas*. W odniesieniu do tego trzeba zaznaczyć, że Julio Meinvielle jest największym teologiem tematu *christianitas* w XX wieku. To wszystko stale [...] przenika jego pracę intelektualną”⁹.

Zanim zaczniemy rozważać relację Kościoła i państwa, wypada zatrzymać się nieco na koncepcji życia politycznego u Meinvielle’a, ponieważ ze znamiennej oceny porządku politycznego, której dokonuje nasz autor, rodzi się zasadnicza część fundamentu obrony zasady chrześcijaństwa.

II. Sens życia politycznego

Meinvielle zauważa, że współczesne koncepcje filozoficzne (w znaczeniu nie chronologicznym, lecz doktrynalnym) dostrzegają i akceptują pewne zło konieczne w życiu politycznym. Dzięki temu wiążą się z zadaniami rządu, wewnątrz powiązanymi z życiem politycznym, rozumianymi w kontekście przymusu. Oznacza to, że potrzeba rządu wiąże się z zadaniem ukrócenia zła moralnego, w ostatecznym rozrachunku – i przyjmując przy tym perspektywę teologiczną – skutków grzechu. W ten sposób postrzegany jako mniejsze zło – względem wolnego zła ludzkiego – im większy będzie stopień doskonałości duchowej ludzi (w inteligencji i cnocie), tym mniejsza będzie potrzeba rządu politycznego. Przeciwnie, „prawdziwi tomiści (do których bez wątplenia zalicza samego siebie), widzą w polityce – a zatem również w rządzeniu – rzeczywistość przede wszystkim porządkującą i nie przymusu; zakorzeniona w nienaru-

⁹ *El comunismo en la revolución anticristiana*, 3ª edición, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1974, s. 9.

szalnej konieczności, nie tworzona w nieistotnym wymiarze ludzkim. Dlatego rządzenie *polis* bazuje na konieczności prowadzenia wszystkich do dobra wspólnego politycznego¹⁰. Jego zdolności porządkujące nie tłumaczą się obowiązkiem przeciwstawiania się złu, lecz wręcz przeciwnie – prowadzeniem organicznego ciała społecznego, pluralistycznego i hierarchicznego do największego dobra możliwego do zdobycia w sferze ziemskiej¹¹. Autor stawia w ten sposób jeden z podstawowych tematów filozofii politycznej. Chodzi o jasne odróżnienie od siebie teorii chcących wyjaśnić politykę poprzez ludzkie zło i tych, które widzą jej potrzebę w konieczności zdobycia pewnego dobra, którego jest nie do osiągnięcia przez grupy wyizolowane. Innymi słowy, polityka nie stanowi dobra *raigambre* czysto utilitarnego, lecz dobro cenne samo w sobie, powstałe dzięki dobru człowieka i dla jego większego dobra¹².

Nie zatrzymując się dłużej nad tym tematem, pragniemy zaznaczyć jedynie tę myśl Meinvielle`a jako niezwykle cenną przy podejmowaniu tematu sensu wyznaniowości państwa. Istotnie, z perspektywy chrześcijańskiej, jeśli państwo i polityka są postrzegane jako skutki braków i są wyjaśniane poprzez zło, trudno będzie pogodzić podobną orbitę z inną, która jest nośnikiem większych dóbr. Zatem,

¹⁰ Nasz autor, za św. Tomaszem i Arystotelesem, przypomina, że doskonałość będąca w zasięgu człowieka w ramach porządku naturalnego jest głównie aktywna, a jej najwyższym przejawem są cnoty polityczne. „Dana społeczność polityczna czy państwo będą o tyle bardziej doskonałsze o ile bardziej będą *uczestniczyć* w życiu kontemplacyjnym; ale jej istota jest aktywna lub moralna” - precyzuje Meinvielle. Ze swej strony, do pełnej kontemplacji dochodzi się jedynie dzięki działaniu Boga i Jego Kościoła (*Crítica a la concepción de Maritain sobre la persona humana*, 2^a ed., Éfeta, Buenos Aires, 1994, ss. 146-148).

¹¹ Meinvielle ujął temat społeczności politycznej jako pluralistycznego porządku społeczeństw w relacji do ich subordynacji w „El problema de la persona y la ciudad”, w: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1949, t. III, ss. 1898-1907.

¹² *Crítica* ..., ss. 328-330; por. także ss. 252-3 i 279. Studiujemy tę kwestię z punktu widzenia systematycznego oraz historyczno-doktrynalnego w „La politicidad natural como clave de interpretación de la historia de la filosofía política”, w: Sergio R. Castaño – Eduardo Soto Kloss (red.), *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Academia de Derecho - Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile, 2005.

jeśli państwo w swej istocie będzie jedynie strukturą poskramiającą zło, wówczas stanie się albo czystym narzędziem przymusu w służbie Kościoła, albo będzie oddzielone od miłości ewangelicznej i doskonałości ludzkiej.

ISTOTA *CHRISTIANITAS*

I. Definicja i charakterystyka *Christianitas*

Temat *christianitas*, jak zaznacza Sacheri, często powraca w dziełach Meinviell'a – spotykamy się w nich z licznymi opisami *miasta katolickiego* (to jeden z synonimów). W jednym ze swoich wczesnych pism poświęconych teologii historii Meinviell definiuje *christianitas* jako „zbiór narodów, które publicznie pragną żyć w zgodzie z prawami Świętej Ewangelii, której depozytariuszem jest Kościół”. Pojęcie ‘chrześcijaństwa’ zakłada więc zgodność wewnętrznego prawa publicznego z nauczaniem Kościoła i papieża. A konkretnie, istota chrześcijaństwa polega na uznaniu boskości Chrystusa wyrażanej nie przez zwykłe akty kultu, lecz przez regulacje prawne państwa. Grzechy narodów chrześcijańskich przed rewolucją francuską, choćby były wielkie, to jednak nie mają wpływu na bezbożności kolektywną i publiczną. Pojęcie chrześcijaństwa nie oznacza więc braku wszelkiej niesprawiedliwości; ale wydaje się sprzeczne z grzechem bezbożności politycznej, polegającej na negowaniu królewskości Chrystusa i obowiązywalności publicznej Jego prawa; na „całkowitym braku znajomości duchowego zwierzchnictwa” Kościoła¹³ – ze strony społeczności chrześcijańskiej.

Założeniem pozytywnej legislacji ludzkiej podporządkowanej Ewangelii jest fundamentalna zasada prawdziwego chrześcijaństwa, tzn. „że władza publiczna winna publicznie wyznawać Religię

¹³ *Hacia la Cristiandad*, Adsum, Buenos Aires, 1940, ss. 14-16.

*Katolicką*¹⁴. To wyznanie wiary przez władze Państwa, przeciwne wszelkiej neutralności religijnej sfery publicznej, zawiera w sposób konieczny, na mocy samego przykładu władzy politycznej i prawnej, propagowanie i promowanie poprzez środki i drogi właściwe dla legislacji pozytywnej, prawdy katolickiej dotyczącej całości życia społecznego. Autor obficie cytuje w swoich wywodach zdania z encyklik *Quanta Cura* (Piusa IX) oraz *Inmortale Dei* (Leona XIII). Dla Meinvielle`a, w zgodzie z wspomnianym nauczaniem papieskim, wydaje się czymś niegodziwym proponowanie władzy politycznej, która byłaby obca wszelkiej religii. W istocie normy życia publicznego w mieście katolickim winny być katolickie. Takie właśnie było stanowisko Tomasza z Akwinu w *De regno*, przytaczane również przez naszego autora: „Ten, do którego należy czuwanie nad celem ostatecznym, [w ostateczności papieżowi] winni być poddani ci wszyscy, do których należy czuwanie nad celami poprzedzającym cel ostateczny [książęta]”¹⁵.

Podsumowując, jak twierdzi Meinvielle w *Katolickiej koncepcji polityki* (1932), swoim pierwszym dziele filozoficzno-politycznym, cel poszczególnej osoby jest analogiczny do celu społeczności politycznej, gdyż cel tej ostatniej (choć skomplikowany, wieloraki i realizowany przez wielu) jest *ludzki* ze względu na naturę dobra, które go określa. Dlatego tak jak chrześcijanin wyznaje wiarę w Chrystusa i Jego Kościół – i przestrzega jego przykazań – tak chrześcijańska społeczność polityczna, w sposób analogiczny, przyjmuje normy prawa naturalnego i prawa ewangelicznego tak jak je przedstawia Kościół¹⁶.

¹⁴ *Respuesta a dos cartas de Maritain al R. P. Garrigou Lagrange, OP*, Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1948, s. 29, podkreślenia autora.

¹⁵ *Respuesta a dos cartas ...*, ss. 36-37; por. także *Concepción católica de la política*, en Julio Meinvielle, Dictio, Buenos Aires, s. 146. Pominięcie religii w konstytucji argentyńskiej z 1949 rozczarowało Meinvielle`a (który z drugiej strony był głębokim krytykiem porządku polityczno-ekonomicznego reprezentowanego przez tę kartę) (por. “La nueva Constitución”, w *Presencia*, 25/3/1949, zebrane w: Julio Meinvielle, *Política Argentina 1949-1956*, Trafac, Buenos Aires, 1956, ss. 38-39).

¹⁶ *Concepción católica ...*, s. 150.

II. *Christianitas*, niereakcyjna forma polityczna

W tym miejscu może uchodzić za zbyt nachalne wprowadzenie zagadnienia, które z naciskiem podkreślał nasz autor w swym dziele. Chodzi o nieustępowność miasta katolickiego. Z jednej strony Meinvielle przyjmuje osąd Leona XIII z *Inmortale Dei* w odniesieniu do średniowiecza: „Był czas, w którym filozofia Ewangelii rządziła państwami”. Ale jednocześnie Meinvielle często przytacza słowa papieża św. Piusa X w *Notre Charge Apostolique* dotyczące historycznego faktu istnienia chrześcijaństwa: „Istniało. Istnieje. Jest to cywilizacja chrześcijańska. To Miasto Katolickie. Nie chodzi o nic więcej, jak o jej bezustanne ustanawianie i odnawianie na naturalnych i boskich fundamentach, chronienia jej od ataków ciągle nowych ze strony współczesnych utopii, od Rewolucji i bezbożności: *omnia instaurare in Christo*”. W tej linii kontynuacji i odnowy nasz autor utrzymuje, że średniowiecze nie wyczerpuje istoty chrześcijaństwa i nie utożsamia się całkowicie z średniowieczem. Oznacza to, że inne narody i inne kultury mogą stworzyć miasto katolickie, pod warunkiem, że będą przestrzegać prawa Ewangelii i uczynią je prawem własnym¹⁷. Nie chodzi więc o powrót do *ancien régime* ani do średniowiecza, lecz o wykazanie, w jakiej mierze cywilizacja opuszczała zasady porządku naturalnego i chrześcijańskiego i z tego powodu powiększała swój dekadentyzm. Chodzi zatem o ponowne odkrycie ważności tych zasad bez utraty zdobytych postępów osiągniętego w ciągu wieków rozwoju naukowego i technicznego, jak również podniesienia na wysoki poziom kultury i dobrobytu zarówno jednostek, jak i grup, tak jak to zdołano osiągnąć współcześnie¹⁸.

Meinvielle postuluje *christianitas* jako obowiązowność tego, co stale ważne; jako aktualność prawdy o człowieku i społeczeństwie zawsze odnawialną, która nie zamyka się w zmiennej i uprzedniej rzeczywistości historycznej, lecz wymaga jego korzystnej konkretyzacji

¹⁷ *El comunismo ...*, s. 41-46.

¹⁸ *El progresismo cristiano*, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1983, ss. 35-37.

w każdej z epok, a w szczególności w tych, w których cywilizacja chrześcijańska nie zniknęła. Jak powiada nasz teolog, odwołując się do św. Pawła i Emila Brunnera, „chrześcijanin powinien odkupić czas, wchodząc w czas”¹⁹.

III. Kościół i państwo: ich cele i ich skutki

Porządek naturalny ludzkich celów społecznych zostaje wyniesiony, nie zaś zanegowany, dzięki przyjęciu ze strony społeczności politycznej dobra prawdy nadprzyrodzonej. Tak stawia tę kwestię autor.

Doskonałość poszczególnej osoby osiąga się poprzez uczestnictwo w wielorakich dobrach wspólnych tych społeczności, które dana osoba współtworzy. Taki pluralistyczny porządek, w sposób konieczny zawierający stopniowość, osiąga swą kulminację w politycznym dobru wspólnym. Ten natomiast ustanawia cel bezpośrednio i własny wspólnoty politycznej. Chodzi o pewien cel cnotliwy, który władza polityczna powinna wykorzystywać do tego, aby kierować osoby, rodziny i ciała pośrednie – odnosząc się do ich szczególnych okoliczności i *idiosincracia* – do porządku dóbr materialnych, kulturalnych i moralnych, które je udoskonalą. Ale doskonałość części, trzeba to przypomnieć, realizuje się jako *skutek* jego ukierunkowania na dobro wspólne jako celu ostatecznego w planie ziemskim. Każda poszczególne osoba doskonali się, przyłączając się, jak część do całości, do dobra politycznego osiąganego przez organizmy społecznej pod kierunkiem władzy politycznej. Następnie, polityczne dobro wspólne, bezpośredni cel władzy, tworzy cel ostateczny – to znaczy, najcenniejsze z dóbr – poszczególnych osób i grup społecznych. Z jednej strony określa się w ten sposób całkowity cel w porządku naturalnym (polityczne dobro wspólne),

¹⁹ “De la aceptación del comunismo, en virtud del sentido de la Historia”, en *Diálogo*, n° 1, s. 32.

a z drugiej – przyczyna sprawcza całkowita i właściwa do jego osiągnięcia (wspólnota autarktyczna). Jest to „czysto naturalna ekonomia rzeczy”. Gdy osoby zostaną wyniesione do porządku nadprzyrodzonego, wówczas ten wspólnotowy ruch ku dobru wspólnemu, bez uszczuplenia jego sensu oraz tracenienia czegokolwiek z celu *polis*, musi zostać odniesiony do dobra, które jest absolutnie ostateczne. Chodzi tutaj o doskonałe dobro w sensie absolutnym, samego Boga, właściwy cel niebieskiej *polis*, którą jest Kościół. Ale Meinvielle wraz z wielkim tomistą hiszpańskim Santiago Ramirezem (*De Beatitudine*) ostrzegają, że jeśli polityczne dobro wspólne nie będzie znajdować się w harmonii z nadprzyrodzonym dobrem wspólnym, wówczas źle będzie mógł pierwszy podporządkować się drugiemu: „Miasto ukierunkowane na wolność, a nie na *dobro wspólne*, nie może jako miasto być *samo w sobie* dobre, gdyż jest pozbawione tej formy, która jedyna czyni je dobrym. A jeśli nie jest dobre, nie jest możliwe jego podporządkowanie Kościoła”. Innymi słowy, wspólny cel nadprzyrodzony jest w stanie nadać cel porządkowi skierowanemu na uczestniczące dobro ludzkie, nie zaś upadły porządek, skupiony na cząstkowych dobrach postrzeganych jako najwyższe. Gdy powstanie taki porządek, wówczas nie ma transmutacji, lecz następuje podporządkowanie celów – zaznacza Meinvielle. Tak jak każda osoba podporządkowuje (w znaczeniu unikania wszelkiej sprzeczności i jako odniesienie) swoje indywidualne dobro politycznemu dobru wspólnemu, tak władza publiczna, której bezpośrednim i bliskim celem jest promocja tego dobra, powinna podporządkować swoje działanie nadprzyrodzonemu dobru wspólnemu, którego strzeże Kościół. Publiczne uznanie prawdy przechowywanej w Kościele nie przekształca porządku wspólnoty politycznej²⁰. W formule autora porządek społeczny nie *zmienia* ani nie *odejmuje* nic z niego, lecz *dodaje* cel najbardziej wartościowy i w konsekwencji ostateczny. W ten sposób ten transcendentny cel staje się najwyższą zasadą

²⁰ Na temat delikatnej kwestii powstałej przez podporządkowanie aktu religii dobru wspólnemu politycznemu por. *Crítica ...*, ss. 255-7nn.

regulacji normatywnej porządku publicznego wspólnoty. Wówczas poszerza się tomistyczna zasada pełnej godziwości postępowania (sprawiedliwy ustrój w sensie absolutnym) na porządek polityczny regulowany przez boską sprawiedliwość, jak twierdzi św. Tomasz w *Sumie teologii* (I--IIae., 92, 1 c.)²¹.

IV. Właściwości porządku chrześcijaństwa

1. Funkcje państwa katolickiego

Prawo, którego domaga się Kościół, a które państwo powinno chronić, twierdzi Meinvielle, bazuje na prawdzie Boskiej, której depozytariuszem jest Kościół, a która winna być przekazywana wszystkim ludziom. Głoszeniu Ewangelii ze strony wspólnoty religijnej winna odpowiadać obrona państwa. Ta zaś, na mocy troski o rozpowszechnianie nauki o Bogu, jest wyposażona we władzę interdykcji tych wszystkich działań, które nie tylko są uszczerbkiem względem godności Stwórcy („prawa Boga”), lecz również dotyczą głoszenia przesłania zbawienia i wprowadzają niepokój do sumień. Do tego ostatniego rodzaju działań możemy zaliczać publiczne sprawowanie kultu i prowadzenie prozelityzmu religijnego przez inne wyznania.

W tym zatem, co bezpośrednio odnosi się do wspólnoty politycznej, z własnym celem natury ziemskiej, rola państwa w odniesieniu do rozkrzewiania wiary jest zasadniczo negatywna: polega na usuwaniu przeszkód, które uniemożliwiają lub utrudniają ewangelizację społeczności, nie szanują godności osób, kultu czy spraw świętych²². Jednak wypełniając swoje własne i specyficzne obowiązki jako wspólnota polityczna (która wyznaje wiarę w Boga), państwo

²¹ *Crítica* ..., ss. 208-211 i 325-328.

²² Według stwierdzenia autora w *Concepción católica de la política*, w tym aspekcie państwo jest „świeckim ramieniem w służbie Kościoła, aby powstrzymać rozszerzanie się błędów i nigdy w celu głoszenia prawdy” (s. 148).

oddziałuje wzorcą przyczynowością swojej legislacji (podporządkowanej Objawieniu) na wszystkich członków wspólnoty; a chociaż nie stosuje żadnej siły fizycznej, to jednak ciąży na postępowaniu członków jej skuteczność właściwa największym uprawnieniom do stosowania przymusu²³. W tej kwestii Meinvielle przyjmuje jako własną tezę proveniencji arystotelesowskiej i tomistycznej (por. *S.Th.*, I-II, q.95, a.1) o pozytywnej wartości siły jako narzędzia w służbie cnoty. Stąd użyteczność przymusu, który wzmacnia skuteczność prawa i będzie ukierunkowany w państwie katolickim na obronę wiary i uchronienie ludzi od życia sprzecznego z prawdą ewangeliczną²⁴.

Podsumowując, podporządkowanie zakłada służebność państwa względem materii religijnej. Stąd najbliższy (i własny) cel wspólnoty politycznej zawsze będzie polegał na promowaniu życia cnotliwego. Natomiast cel ostateczny (pośredni) państwa katolickiego to przygotowywanie dróg, które poprowadzą jego członków do życia wiecznego²⁵.

2. Znaczenie wyrażenia *władza pośrednia Kościoła*

Doktryna o uznaniu i podporządkowaniu wspólnoty politycznej prawu ewangelicznemu otrzymała w katolickiej tradycji teologicznej i filozoficznej określenie *władzy pośredniej*. W tym wyrażeniu uwypukla się jurysdykcję władzy duchowej nad tymi obszarami życia obywatelskiego, w których mógłby zawierać się cel nadprzyrodzony. Bez wątpienia akcentuje się *podstawę* dla władzy kościelnej, aby dokonywała interwencji jako ostateczna instancja w regulacji tych obszarów²⁶. Zwłaszcza epoka średniowiecza знаła wzajemne

²³ *De Lamennais a Maritain* 2^a ed., Theoria, Buenos Aires, 1967, s. 123.

²⁴ *De Lamennais a Maritain*, ss. 145-152.

²⁵ *De Lamennais a Maritain*, s. 151.

²⁶ Jako punkt odniesienia tej tradycji warto wybrać doktrynę Akwinaty. W zgodzie z nią posłuszeństwo sprawia obowiązek ufundowany na konieczności osiągnięcia celu społecznego, cel, którego nie można byłoby osiągnąć bez funkcji kierowniczej

przenikanie się władzy duchowej i doczesnej w prowadzeniu spraw publicznych. Ale w nowożytności to rozwiązanie jest coraz trudniejsze. Stąd usunięcie rządzącego czy odwołanie się władzy kościelnej od pewnego rozporządzenia – aby podać dwa przykłady – mogą być traktowane jako właściwe dla danego momentu historycznego, w którym obie społeczności, duchowa i doczesna, zasadniczo posiadały te same osoby jako członków. Po wiekach absolutystycznej absorpcji i liberalnych rozwiązań kulturalnych ta sytuacja – jak zauważa nasz autor – uległa zmianie. Niemniej jednak sama zasada zostaje zachowana w miarę, jak się uzna ostateczne podporządkowanie systemu politycznego i prawnego zasadom prawa ewangelicznego i wyznania wiary przez organy wspólnoty samowystarczalnej. W istocie nie chodzi wówczas o wyraźne i bezpośrednie interwencje najwyższej hierarchii kościelnej na życie publiczne, lecz „na korygujący wpływ na rzeczy doczesne poprzez ogólne nauczanie i wychowanie, które ofiaruje wszystkim narodom”; w normalnych warunkach (nie nadzwyczajnych), tak zwana *władza pośrednia* realizuje się „poprzez spontaniczne nauczanie prawa ewangelicznego i ogólne nauczanie Kościoła, a kiedy ten uzna to za stosowne, również w odniesieniu do szczegółowych rad”. Takie właśnie było spojrzenie pierwszego Maritaina (w jego *Primaute du spirituel*), które Meinvielle cytuje i czyni swoim²⁷.

rządzącego. El corolario, które natychmiast wyłania się z takiej tezy polega na twierdzeniu *debitum oboedientiae* względem przełożonego jedynie w odniesieniu do tych środków, które podporządkowują się specyficznemu celowi powierzonymu temuż przełożonemu. Zastosowanie tej zasady do przestrzeni „dwóch mieczy”, pomimo oczywistej wyższości sfery duchowej nad doczesną (wyrażająca się w wyższej godności papieża względem książąt świeckich), nie oznacza, że istnieje tytuł do władzy, który obligowałby chrześcijanina do okazania mu posłuszeństwa w sprawach czysto politycznych. W istocie w tym obszarze winno okazywać się posłuszeństwo rządowi republiki i nie papieżowi - ani, *a fortiori*, biskupom i arcybiskupom, których władza pochodzi od papieskiej (por. *In II Sententiarum*, d. 44, c. 2 art. 2 c.; art. 3 c., ad lum., ad 4um. oraz “ekskurs” pod koniec księgi II).

²⁷ *De Lamennais a Maritain*, ss. 144-5; o doktrynie wielkich doktorów scholastyki poświęconej katolickiej teorii polityczno-prawnej w tym temacie, Bellarmina i Suareza, zob. *ibid.*, ss. 87-88.

CHRISTIANITAS I PRZEMIJALNOŚĆ HISTORYCZNA

I. „Teza” i „hipoteza”.
Zasada państwa katolickiego i uwarunkowania,
które wpływają na założenia historyczno-socjologiczne

W tym akapicie pragniemy postawić nieuniknioną kwestię. Już w czasach wielkiego teologa włoskiego Mateo Liberatorego (1870)²⁸ miało swoje własne miejsce w społeczeństwie teoretyczne rozróżnienie – o którym już wspominaliśmy – między katolicką zasadą władzy pośredniej Kościoła nad sferą doczesną („teza”) i konkretną sytuacją kulturalno-polityczną współczesnych społeczeństw („hipoteza”).²⁹

1. Porewolucyjna sytuacja polityczna

W odniesieniu do sytuacji politycznej trzeba zauważyć, że pod koniec XIX wieku społeczeństwa katolickie posiadały już blisko wiekowe doświadczenie prób – a w wielu przypadkach także skutecznych i trwałych realizacji – narzucenia ustroju laickiego. Wykraczając jednak poza samą zjadliwość względem Kościoła, w miarę jak rozdzielano sferę świecką od religijnej, tworzono preteksty polityczno-instytucjonalne, które negowały zasadę katolicką. W tym świetle warto zaznaczyć, że okoliczności polityczne konfliktu między obydwoma społecznościami – religijną i polityczną – pokazują, jak bardzo potrzebna jest instytucja konkordatu, w którym obie władze ustalają swoją jurysdykcję i określają swoje cele, odwołując się do ich hierarchii (zob. *poniżej* II). Dzięki temu przywraca się należyty porządek

²⁸ Mając na uwadze fakt, że sam Meinvielle w 1946 r. dokonał tłumaczenia i napisał prolog do *Kościola i Państwa* jezuita Mateo Liberatorego – i właśnie w 1946 r. (dokładnie między ukazaniem się *De Lamennais a Maritain y Crítica* ...) – wydaje się właściwe, gdy mowa o działaniu państwa (wiernego zasadzie konfesyjności) względem innych kultów, przytoczyć stanowisko tego wielkiego apologety i włoskiego teologa.

²⁹ *La Iglesia y el Estado*, s. 159.

podporządkowania społeczności chrześcijańskiej prawu Ewangelii, poczynszy od sytuacji rozpadu tradycyjnego porozumienia między dwie sferami, które spowodowały ruchy rewolucyjne po 1789 roku.

2. Społeczne osłabienie wiary

W odniesieniu do sytuacji kulturalnej należy wskazać okoliczności, w których wiara Kościoła, wewnątrz społeczeństw chrześcijańskich, nie posiadała już takiej siły oddziaływania, jaką posiadała w średniowieczu; obowiązywalności, którą można byłoby określić jako jednomyślną – z wyjątkiem punktowych i wyizolowanych przypadków Żydów i muzułmanów. Przeciwnie (poza państwami formalnie protestanckimi), istniały w samym XIX wieku społeczeństwa dwuwyznaniowe, jak choćby państwa niemieckie, albo społeczeństwa, które nie stając się dwu- czy wielowyznaniowymi, posiadają na swoim łonie znaczącą liczbę nie-katolików.

Kulturowe okoliczności niejednorodności wiary w społeczeństwie (*hipoteza*), bez rezygnowania z wymagania publicznego wyznania wiary od wspólnoty politycznej (*teza*), wskazują na rekomendowane państwu katolickiemu roztropnościowe kryterium *tolerancji* w sprawie wolności kultu³⁰. Jest to przypadek współczesnych społeczeństw liberalnych, w których nastąpiło pęknięcie w jedności wiary i skończyłoby się „klęską”, przestrzegał Meinvielle, prześladowanie kultów niekatolickich³¹. Kryterium godziwości tolerancji (w odniesieniu do wolności religijnej) opiera się na restrykcjach, doradzanych przez roztropność, w odniesieniu do ogólnej zasady obrony i przygotowaniu działalności ewangelizacyjnej Kościoła – zasady,

³⁰ Por. *Respuesta a dos cartas*, s. 19. Jako decyzja odnosząca się do szczególnych okoliczności i zakładanego przeświadczenia o przygodności “podziałów religijnych zakorzenionych w nim [społeczeństwie], to roztropnościowe kryterium staje się godne rozszerzenia na tolerancję cywilną względem wszystkim kultów, bez szczególnej ochrony dla jedyne go prawdziwego” - twierdzi Liberatore, interpretując papieskie nauczanie (*La Iglesia y el Estado*, s. 99).

³¹ *Concepción católica ...*, s. 147.

jak widzieliśmy, obowiązkowej dla państw katolickich. Ale jak zaznacza nasz autor, wchodząc tym samym w polemikę z Maritainem – fakt istnienia grup nie-katolików ani nie łamie normy kierującej życiem społecznym (np. wyznania wiary, którego winno dokonać państwo katolickie), ani nie tworzy prawa, egzekwowanego względem własnej wspólnoty politycznej, do rozpowszechniania jakiegokolwiek *credo* religijnego³². Polityczny porządek chrześcijański uznaje, że prawo Kościoła do głoszenia pełnej prawdy ewangelicznej powinno dominować nad każdym innym przejawem religijnym, jednocześnie szanując sumienia wyznawców innych kultów: według słów Meinvielle`a „błędy nie mają praw, ale sumienia, które błędzą – je mają”³³. W ten sposób harmonizują się i hierarchizują prawo Kościoła, wynikające z uprawnień, które nadaje mu misja ukazowania drogi zbawienia, oraz prawo ludzi, którzy należą do innych wyznań – którym może być niewłaściwe (lub niegodziwe) w wielu przypadkach uniemożliwianie sprawowania własnego kultu, choć mogliby posiadać sumienie obiektywnie błędne³⁴.

Podsumowując, roztropne przyjmowanie, godziwe i rekomendowane, zasady tolerancji nie oznacza w żadnym razie akceptacji jako zasady normatywnej neutralności państwa w sprawach religijnych: taka postawa jest krytykowana przez Meinvielle`a jako sprzeczna z doktryną „niezmiennie świecką” Kościoła, od *Unam Sanctam* Bonifacego VIII aż do *Inmortale Dei* Leona XIII³⁵. Dopuszczenie sprawo-

³² *De Lamennais a Maritain*, s. 158.

³³ *Concepción católica ...*, s. 147.

³⁴ Wyjaśnia Meinvielle: „Jak liberałowie, [maritainiści] budują miasto na „szacunku wobec sumień”, a nie na prawdzie obiektywnej, tak jakby z szacunku dla sumień – różnorodnych – mógł zrodzić się jakiś porządek; jakby sumienie było jedyną i pierwszą normą prawdziwości; jakby sumienie nie miało obowiązku dostosowania się do obiektywnej prawdy; jakby nigdy nie było poprzedzającej winy przy aktualnym błędzie sumienia i jakby szacunek do błędu zrodzonego w dobrej wierze mógł przewyższyć, w porządku społecznym, nad tym, co obiektywnie prawdziwe i dobre” (*Crítica ...*, s. 224; zob. *Respuesta a dos cartas ...*, s. 22).

³⁵ *De Lamennais a Maritain*, ss. 245-246. Jak już powiedziano, dla Meinvielle`a ta doktryna nie utożsamia się z konkretnym ustrojem historycznym (Świętej Władzy), lecz w istocie oznacza zgodność między kapłaństwem a władzą polityczną i jako taka

wania kultów niekatolickich nie oznacza zrównania ich w przywilejach i prerogatywach z kultem katolickim. Chodzi bowiem o tolerancję o zasięgu cywilnym, a nie o neutralność czy indyferentyzm. Takie rozróżnienie jest zasadnicze, ponieważ tradycyjna doktryna wiąże chrześcijańskie prawo publiczne z obiektywną prawdą nadprzyrodzoną – korzystną zarówno dla tych, którzy ją przyjmują, jak również dla odrzucających ją – tak jak jej *depozytariusz, Kościół, to proponuje*. Tę obiektywną prawdę nadprzyrodzoną *uznaje wspólnota polityczna* poprzez swoje organy i porządek prawny.

3. Państwo laickie

W końcu Meinville rozważa sytuację, która już istniała w XIX wieku (na przykład we Francji), a dziś stanowi najczęstszy przypadek: porządku publicznego, który nie uznaje potrzeby rozkrzewiania prawdy ewangelicznej, a co się z tym wiąże – wychowania religijnego dzieci i młodzieży. Odpowiedź na taką *hipotezę* opracowuje, odwołując się do stanowiska znakomitego kardynała Pie. Nie posiadając władzy reformowania porządku prawnego, Kościół powinien zaadoptować się do sytuacji, choć – warto zauważyć – nie poprzez akceptację tego stanu rzeczy, lecz poprzez działanie z myślą o jego zmianie. Dlatego podporządkuje się, na przykład, obowiązującemu wszystkim prawu i będzie domagać się konstytucjonalnego prawa do wolności wychowania młodzieży w prawdzie katolickiej i w ten sposób powoli zmieniać ducha publicznego. Ale to zaadaptowanie się i działanie w społeczeństwie nie będzie tracić z pola widzenia samej zasady (*tezy*); będzie raczej zmierzać do reformy systemu politycznego i konstytucjonalnego w kierunku oczekiwanym przez chrześcijaństwo³⁶. Meinville przyjmuje zaaplikowanie zasady do okoliczności

stanowi stałe nauczanie Kościoła aż do naszych czasów (dla autora to czasy Pawła VI) – por. krytyka Maritaina w *El campesino de la Garonne*, opublikowana jako załącznik do tego samego dzieła, zwł. od s. 346.

³⁶ *De Lamennais a Maritain*, ss. 128-130. “Przeciwnie, dla liberalizmu jeśli w jakimś narodzie ukształtowanym przez tradycję katolicką, jego liderzy pragnęliby

XX wieku, a zwłaszcza do interpretacji katolickiej dokumentów Soboru Watykańskiego II. Jak zdają się one wskazywać, choć wychodzi się z faktu, że *christianitas* już nie istnieje, to jednak nie oznacza to, że powinno się zaprzestać starań, aby porządek publiczny powrócił do swych najwyższych zasad prawomocności, na bazie procesu re-chryścianizacji społeczeństwa, które będzie przewodzić takiemu powrotowi³⁷.

II. Stosowanie zasady państwa katolickiego w epoce współczesnej

Jak mogliśmy zauważyć, Meinvielle utożsamia tworzenie miasta katolickiego z działaniem dwóch współ-zasad: cywilizacji i Kościoła, które działały odpowiednio jako materia i forma. Chodzi w ten sposób o najdoskonalszy sposób zgody między kapłaństwem a władzą, w którym obie sfery wzajemnie się przenikają aż do sytuacji, w której społeczeństwo (polityczna społeczność chrześcijańska) jest owocem wzajemnego zastosowania konstytutywnych zasad. Ten sposób realizacji zakłada wspólnotę podporządkowanych w obu społecznościach,

publicznie uznać wiarę Kościoła, sprawiając, by przenikała relacje gospodarcze i społeczne, a także wychowanie młodzieży, oznaczałoby to łamanie publicznej wolności kultu, która jest naturalnym prawem osoby ludzkiej” (*Crítica ...*, ss. 318-9). W liberalnym porządku politycznym neutralność religijna nie jest konsekwencją okoliczności kulturowych, lecz zasadą pochodzącą od fundamentów tegoż porządku – indywidualistycznych relatywistycznych (*op. cit.*, ss. 323-324). W tym miejscu warto przytoczyć myśl Liberatorego, dla którego istnieją także inne motywy, które przeciwstawiają się nauczaniu religijnemu w szczególności. Włoski teolog zaznacza, że rządy ateistyczne i agnostyczne są szczególnie zainteresowane, aby zachować swoją władzę w osłabianiu wiary chrześcijańskiej w społeczeństwie począwszy od społeczności domowych. Dokonuje się to nie tylko poprzez małżeństwa cywilne, ale również poprzez eliminowanie nauczania religijnego młodzieży (*La Iglesia y el Estado*, ss. 207-208).

³⁷ Krytyka *El campesino de la Garonne*, s. 347 cytowanego wcześniej wydania. “Chryścianizacja władzy publicznej, daleka od odrzucenia, jest wymagana przez zobowiązania osób świeckich w uświęcaniu świata” - twierdzi Meinvielle, cytując *Lumen Gentium*, 35.

naturalnej i nadprzyrodzonej, to znaczy, ogół członków państwa, którzy jednocześnie są członkami Mistycznego Ciała Kościoła³⁸.

Niemniej jednak znacząco zmieniała się baza historyczno-socjologiczna (w rzeczywistości zmieniała się już na początku XX wieku). Dlatego pełna harmonia obu sfer, wraz z wynikającym z tego podporządkowaniem władzy doczesnej duchowej, budowanej na jedności (niemal)substancjalnej Kościoła i wspólnoty politycznej – wydaje się już dziś niemożliwa „ze względu na rozchwianie, które zasiał wirus liberalny w sumieniach i instytucjach” – jak to określił nasz autor. Układ miasta katolickiego, tak jak został przyswojony w średniowieczu, nie może zostać odtworzony dosłownie w czasach współczesnych. Dobrym narzędziem na takie czasy, który poleca Meinvielle, jest *konkordat*, poprzez który obie władze pragną dokonać harmonizacji swoich zadań i jurysdykcji. Poszukiwanym celem będzie zawsze to, by prawo Ewangelii oświeciło porządek świecki. Wychodząc od zgody tak sformułowanej, wedle naszego autora, Kościół będzie w stanie uzdrowić „inteligencje i serca z ogromnych szkód, które spowodował w nich liberalizm”³⁹.

Wreszcie w odniesieniu do pomocy ekonomicznej państwa dla Kościoła, koniecznej w ramach „tezy”, Meinvielle skłania się do pozostawienia jej współczesnej sytuacji; zaleca poszukiwać absolutnej niezależności ekonomicznej, która wyzwoli Kościół od wszelkiej zależności od rządów, które okazały się „bezbożne i *insolentes*, a w najlepszym przypadku niewrażliwe na prawa duchowe”⁴⁰.

³⁸ Pojmowanie społeczności politycznej i religijnej w kategoriach materii i formy miasta katolickiego wykracza poza znaczenie metafory (to znaczy, znaczenie analogii proporcjonalności *impropia*) i ustanawia właściwe sformułowanie współzasad porządku całości tej ludzkiej organizacji. Kategoryzacja hylemorficzna jedności Kościoła i wspólnoty politycznej, tysiąclecia wewnątrz teologii katolickiej, była wyrażana na sposób metaforyczny przez odwołanie się do *ciała i duszy* (stosowana zwłaszcza przez św. Jana Chryzostoma, św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Tomasza); podobnie jak *słońce i księżyc* (stosowana przez papieża Innocentego III) – zob. cytaty u Liberatorego, *op. cit.*, ss. 125-129.

³⁹ *Concepción católica...*, s. 148.

⁴⁰ *Concepción católica...*, s. 147.

DWIE UWAGI KOŃCOWE

I. Konieczność *praktyczna* chrześcijaństwa

Meinvielle zaznacza, że prawomocność podporządkowania sfery politycznej prawu ewangelicznemu nie jest koniecznością Kościoła, lecz koniecznością państwa. Oznacza to, że to podporządkowanie zaowocuje wielką użytecznością dla ludzi skupionych we wspólnocie politycznej, którzy tylko dzięki temu założeniu mają możliwość osiągnięcia naturalnej i nadprzyrodzonej pełni, do której są wezwani⁴¹. Te doskonałości wnoszone w życie *polis* przez chrześcijaństwo można rozważać w dwóch perspektywach: politycznej i nadprzyrodzonej.

W odniesieniu do pierwszego Meinvielle zaznacza, że życie polityczne nie koncentruje się formalnie na relacji człowieka z naturą, lecz na jego relacji z drugim człowiekiem. Nie ma zaś możliwości doskonałości w relacjach ludzkich, jeśli te są znaczone nienawiścią, egoizmem i kłamstwem. Dlatego nie ma szczęśliwego życia politycznego czy takiego, które zasługiwałoby na tę nazwę, jeśli nie ma miłości człowieka do człowieka. Ten prawy humanizm, niezbędny dla obowiązywania sprawiedliwości i przyjaźni obywatelskiej, podsuwa Ewangelia, proponując miłość między ludźmi w perspektywie jeszcze wyższej miłości⁴².

W odniesieniu do drugiej, nadprzyrodzonej perspektywy, stanowisko naszego autora, z punktu widzenia człowieka wiary, wydaje się wielce wartościowe. Ataki przeciw Kościołowi często nie miały na celu przeszkodzenie jego duchowej misji, lecz przede wszystkim zniszczenie porządku publicznego inspirowanego Ewangelią, to znaczy miasta katolickiego. Ten fakt niesie z sobą konsekwencje czy-

⁴¹ *De Lamennais a Maritain*, s. 117.

⁴² *El poder destructivo de la dialéctica comunista*, 3ª ed., Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1983, ss.239-240.

nienia praktycznie niemożliwej misji zbawczej Kościoła, za każdy razem, gdy masy są nieubłagane prowadzone ku indyferentyzmowi i ateizmowi poprzez trudne do odparcia naciski władz publicznych. To prawda, że Kościół może działać w mediach politycznych i kulturalnych wrogo nastawionych do jego orędzia i przetrwać niejako w „kapsule” wewnątrz nich. Ale jest również prawdą, że w tych warunkach tylko niektóre, uprzywilejowane dusze będą w stanie pokonać takie trudności i dojść do Boga, swego nadprzyrodzonego celu. W świecie pogańskim chrześcijanie nie istnieją inaczej, jak tylko swego rodzaju „wyjątkowy fenomen”, jak to określa Meinvielle⁴³.

II. Teoretyczny błąd znajdujący się u podstaw negacji *Christianitas*

Meinvielle wskazuje w krótkim tekście – organicznie wpisanym w całość jego doktryny o mieście katolickim – na podstawowy błąd teoretyczny (logiczno-metafizyczny), który utrzymuje jako bazowy pogląd, że naturalny porządek społeczny powinien być (*prawnie*) neutralny. Nie mogąc zbytnio zatrzymać się na głębokiej analizie założeń tej idei (którą utrzymuje Maritain, Congar oraz Chenu, jak powiada Meinvielle), to jednak warto zaznaczyć, że chodziłoby o szczególnie przykład tego rodzaju błędów, które rodzą się z przeniesienia porządku racjonalnego na porządek realny. Bez wątpienia innym przykładem było twierdzenie o wielości form substancjalnych w człowieku, które zwalczał św. Tomasz z Akwinu. U podstaw wszystkich tych twierdzeń odnajdujemy dominantę racjonalną (“*a nosse ad esse*”, w sensie wyrażenia Gilsona⁴⁴), na ile pragnie zredukować bogactwo rzeczywistości obiektywnej do sposobu właściwego dla istot abstrakcyjnych, znaj-

⁴³ Krytyka *El campesino de la Garonne*, s. 334 cytowanego wydania; zob. także *El comunismo ...*, s. 43.

⁴⁴ Por. *El realismo metódico*, tł. García Yebra, Madrid, Rialp, 1974, s. 62.

dujących się w duchu poznającym tak, iż byt realny nie utożsamia się z bytem rozumowym⁴⁵.

W tym przypadku dochodzi się do powszechnego pojęcia życia doczesnego jako żyjącego realnie. Posiadając naturę pojęcia, ta istota uniwersalna jest przedstawiana w sposób abstrakcyjny i jako oddzielona od innych istniejących porządków rzeczywistości. Ten podział jest konstytutywny dla pojęcia jako bytu rozumowego, który dzięki swej własnej formalności – jako poznanie ściśle odniesione do pewnej części rzeczywistości – abstrahuje i skraca, wykluczając zawartości pojęciowe z innych konceptów. Pojawia się wówczas pewne życie doczesne (np. naturalny porządek polityczny) jako substytuujące i w pełni autonomiczne. Na planie historyczno-egzystencjalnym nie weryfikuje się istnienia takiej istoty politycznej uniwersalnej, wyabstrahowanej z historii i nieukierunkowanej na swój cel ostateczny, będącej fundamentalnym spoiwem relacji społecznych: to znaczy, nie istnieje czysta natura życia politycznego, *neutralna (ahistoryczna) i samowystarczalna*. Przeciwnie, na planie historyczno-egzystencjalnym epoki chrześcijańskiej, a zwłaszcza dla narodów, który były lub są chrześcijańskie, cywilizacja albo ma jako cel ostateczny samego Boga, albo odwraca się do Niego plecami. Ale ponadto, w obecnej roztropności, przypomina Meinvielle, czyny ludzkie uznawane za polityczne nie mogą osiągnąć we właściwej mierze choćby bezpośredniego celu doczesnego, jeśli go nie podporządkują pośredniemu celowi nadprzyrodzonemu. Dlatego cywilizacja agnostyczna czy ateistyczna, pomimo gigantycznych zdobyczy technicznych, „nie tylko nie może rozwiązać elementarnych problemów chleba i pokoju człowieka, lecz zamienia świat w piekielny labirynt aktualnego czasu”⁴⁶.

⁴⁵ W odniesieniu do zagadnienia pluralizmu form u św. Tomasza zob. *In II De anima*, lec. I, n° 225; *De spiritualibus creaturis*, a. 3; *S. Th.*, I^a, q. 76, a. 3; Sergio R. Castaño, “Consideraciones ontológicas sobre la ley natural en Tomás de Aquino”, *Sapientia*, v. LIV, fasc. 206 (1999).

⁴⁶ Krytyka „El campesino de la Garonne”, s. 341-2 w cytowanym wydaniu; zob. także *De Lamennais a Maritain*, ss. 329-330.

W odniesieniu do ostatniego twierdzenia warto podkreślić, że w całym swoim dziele ojciec Julio Meinvielle nie zapomniał o przestrodze św. Piusa X w *Notre Charge Apostolique*: społeczeństwo bez Boga staje się jedynie „legalnym królestwem sprytu i siły”, którego głównymi ofiarami są najsłabsi⁴⁷.

tłum. ks. Piotr Roszak

The Supreme Foundation for Legitimacy of Exercise in Thomistic Tradition. The Political Theology of Julio Meinvielle

Summary

The article points out the overruling role of the supernatural common good in Aquinas' doctrine of political legitimacy. In order to study this thesis in the contemporary thomistic school, the author focuses on the relation between Church and State according to the work of an important thomistic philosopher of the 20th. century, Julio Meinvielle (+1973).

⁴⁷ Por. m.in.: *De Lamennais a Maritain*, s. 264.