

Henri de Lubac

Kościół pośród świata

Verbum Vitae 14, 201-217

2008

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.

KOŚCIÓŁ POŚRÓD ŚWIATA

Henri de Lubac

Oto jeszcze jeden zdumiewający paradoks: Kościół ze swym ukrytym sercem – mistyczna Oblubienica – jest jednocześnie bytem widzialnym, jak inne byty tego świata. Można go nie uznawać, ale nie sposób o nim nie wiedzieć. Jak wszystkie ludzkie instytucje, ma on swoją zewnętrzną fasadę, swoją stronę „doczesną”, stanowiącą czasami duże obciążenie. Ma także własne kancelarie, kodeks, trybunały. Nasz Kościół nie jest bynajmniej „mglisty i pozbawiony ciała” czy „ulotny”¹! Jako przeżywana w wierze tajemnica jest zarazem rzeczywistością z tego świata. Działa w nim jawnie, stale przypomina o swojej obecności i dopomina się o należne mu prawa, wnika wszędzie w społeczną tkankę i przekształca jej strukturę. Uważając się za „społeczność doskonałą”¹, dubluje w pewien sposób społeczność świecką. Tym samym utrzymuje ją – lub przynajmniej usiłuje ją utrzymać – w obrębie pewnych granic. Niestety, rodzi się stąd ich nie ustająca niemal nigdy rywalizacja, a nawet walka. Każda z tych społeczności

¹ Pius IX, alokucja *Maxima quidem* (9 czerwca 1862) i *Syllabus* prop. 19. Leon XIII, encyklika *Immortale Dei*: Kościół „jest z rodzaju swego i prawa społecznością doskonałą, ponieważ wszystkie środki do bytu i działania potrzebne z woli i hojności swego Twórcy niezależnie posiada” (przekład i wydanie „Przeglądu Powszechnego”, Kraków 1985, 11). Encyklika *Satis cognitum* i inne.

uskarża się na „uzurpację” drugiej. „Nie ma nic bardziej niestalego, nic bardziej tymczasowego niż ich wzajemna równowaga”². Nawet jeśli obie dążą do zgody, rzadko kiedy ich ustawodawstwa tworzą harmonię we wszystkich kwestiach. Szybko odżywają świeżo zażegnane konflikty – czasem płytkie i ściszone, a czasem tragiczne i ostre.

Czyż nie dowodzi tego dwadzieścia wieków historii? Równowaga jest w zasadzie niemożliwa do osiągnięcia. Raz Kościół doznaje prześladowań, to znowu ludzie Kościoła uzurpują sobie uprawnienia państwa. Każda forma oddzielenia i jedności zawiera w sobie niebezpieczeństwo. Najbardziej przerażające są doskonale symbiozy. Dobro łatwo przeradza się wówczas w zło. Nigdy nie wiadomo, która władza podlega zniewoleniu, czy to Kościół panuje nad światem, czy też świat opanował Kościół. Rozdarcia unika się jedynie dzięki pomieszaniu kompetencji, ale kiedy się to odsłoni, wylaniają się nowe przeciwności. W najbardziej sprzyjających okolicznościach mamy do czynienia z ciągłym „wzajemnym zakłopotaniem”³. Egzystencję ludzką dotykają na skutek tego – w najlepszym wypadku – komplikacje, jeśli nie poważne zaburzenia, a wewnątrz tej samej osoby ujawnia się podział między wiernym i obywatelem.

Jest to zatem temat do poważnych rozważań i podejmovalo go wielu polityków i filozofów. Bo czyż wszystko

² J. Leclerc, *L'Église et la souveraineté de L'État* (1946), 23. Por. Św. Augustyn, *O państwie Bożym* XIX, 117.

³ P. Claudel *interroge Le Cantique des cantiques* (1948), 90. Por. J. Hours, *La Démocratie chrétienne et l'état*, Terre humaine, octobre 1952, s. 78: „Odkąd chrześcijaństwo oddzieliło pozostające dotąd w pomieszaniu władze duchową i świecką, stosunki między nimi okazały się trudne do określenia, często złe, czasami możliwe do przyjęcia, a zawsze niedoskonałe. Dwa dążenia ujawniają się u reprezentantów owych władz: jedno podporządkowuje Kościół państwu aż do uczynienia z niego zwykłej administracji publicznej, drugie poddaje państwo Kościołowi aż do przywrócenia w rękach kapłaństwa jedności obu władz. Pomiedzy tymi dwoma zagrożeniami, Charybdą i Scyllą polityki, ludzkość poszukuje swojej drogi, podczas gdy historia podąża szybko ku swemu kresowi”.

nie byłoby prostsze bez tego krępującego Kościoła? Czy wszystko nie byłoby wówczas bardziej uporządkowane, bardziej sensowne? Starożytność nie знаła podobnego dualizmu. Nawet jeśli kapłan zachowywał odrębność wobec ojca rodziny, dowódcy wojskowego czy urzędnika, religia ich wszystkich pozostawała religią państwa.

Kiedy powstawały nowe kultury, jedyną formą akceptacji ze strony państwa było ich wchłonięcie, przyjmowane zresztą przez zainteresowanych jako rozsądne rozwiązanie. Grecy i Żydzi, choć tak bardzo różnili się pod względem dogmatów i systemów władzy, nie znali tego rozdarcia, jakie miało nastąpić wraz z ustanowieniem instytucji Kościoła katolickiego. Zło datuje się od Ewangelii. To ona wprowadziła rozróżnienie między tym, co nazywamy dzisiaj „świeckim” i „duchowym”. Ten rozdział między systemem teologicznym a politycznym sprawił, że znikła jedność państwa i pojawiły się wewnętrzne podziały, które nigdy już nie przestały wstrząsać narodami chrześcijańskimi. „Wynikł tedy z tej podwójnej władzy ciągły spór o jurysdykcję, który uczynił niemożliwą w państwach chrześcijańskich wszelką dobrą *politia*; i nie można było nigdy dojść do ładu z kwestią, czy władzy państwowej, czy też kapłanowi powinno się okazywać posłuszeństwo”. Kościół „daje ludziom dwa prawodawstwa, dwie głowy i dwie ojczyzny, poddaje ich powinnościom sprzecznym i nie pozwala im być jednocześnie pobożnymi i obywatelami”. Tylko jedno rozwiązanie byłoby naprawdę skuteczne: mianowicie powrót do systemu antycznego, „połączenie dwóch głów orla i sprowadzenie wszystkiego do jedności politycznej, bez której ani państwo, ani rząd nie będą nigdy dobrze zorganizowane”.

Nietrudno rozpoznać, że przytoczone słowa wygłosił elokwentny Rousseau⁴. Ileż innych głosów przywodzą one na myśl! Podsumowują całą długą tradycję doktrynalną⁵.

⁴J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna* IV, rozdz. 8 (cyt. wg Biblioteki Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1996).

⁵Por. P.-M. Masson, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau* t. II, rozdz. V, s. 178-204. Rousseau w *Umowie* otwarcie odwołuje się do Hobbesa: „Tylko Hobbes dostrzeżę dobrze zło i lekarstwo na nie” (tamże).

To one rozbrzmiewają w okrzyku Benzona z Alby, gdy w trakcie walki z Grzegorzem VII fałszywie interpretował słowa Jezusa: „Nie możecie służyć dwóm panom!”⁶. I nie ma prawie dnia, który nie przyniósłby nam nowego echa tego zawołania. Zwolennicy i przeciwnicy etatyzmu jednoczą się w jednej skardze. Proudhon przykładowo ubolewał, że chrześcijaństwo, które potrafiło „przywrócić światu jego utraconą duchowość”, nie umiało lepiej zjednoczyć Kościoła i Państwa, i zarzucał Ewangelii, że w krajach, które przyjęły jej prawa, zniszczyła „wspólną świadomość” i wprowadziła na jej miejsce „zaburzenia, powstania, królobójstwa”, słowem, tę napiętą sytuację, której winna położyć kres Rewolucja niosąca ze sobą „powrót Kościoła do Państwa”⁷. Inni myśliciele oplakiwali także „nieszczęśliwy rozłam, jaki w erze chrześcijańskiej nastąpił pomiędzy porządkiem religijnym a porządkiem cywilnym” oraz „przeciwstawność chrześcijaństwa i ducha obywatelskiego”. M. Merleau-Ponty pisał: „Kościół nie powstaje w społeczności ludzkiej, ale krystalizuje się na obrzeżach Państwa... Oto ludzie, pod wpływem tego drugiego czynnika, zostają po raz wtóry wyodrębnieni...”⁸. Czy nie dość było już pierwszego, bez wątpienia nieuniknionego wyodrębnienia? Po co nam to rozdwojenie? I po co stwarzać powód do powstania tych wszystkich nierozwiązywalnych konfliktów? Dlaczego jedna z tych władz nie miałaby wchłonąć drugiej?⁹ I dlaczego by nie mieć Kościoła na miarę obywateli lub Państwa biorącego odpowiedzialność za całego człowieka? Czy dzięki temu wszystko nie stałoby się prostsze?

Takich rozwiązań dopracowywali się nie tylko teoretycy Państwa. Również teolodzy i kanoniści rozumowali

⁶ *Liber ad Heinricum IV* (Mon. Germ. hist., SS, t. XI, 634).

⁷ P.J. Proudhon, *La fédération et l'unité en Italie* (1862), 97; *De la justice dans la révolution et dans L'Église*, nowe wydanie, t. IV, 400-409.

⁸ *Sens et non-sens* (1948), 362.

⁹ Por. M. Cayla, *Pape et empereur* (1861): „Nadszedł czas rozwikłania problemu i odrzucenia starego przesądu o podziale władz”.

niekiedy w podobny sposób, wykraczając poza wielkie, leżące u początków chrześcijaństwa augustyńskie marzenie o jedności duchowej i pokoju w sprawiedliwości. Irytowały ich te same komplikacje i zwodził ten sam uproszczony ideał. Są bowiem dwa sposoby połączenie tych – jak to określił Rousseau – dwu głów orła, sposoby przeciwne, ale mające podobny cel. Po co naprawdę światu dwaj zwierzchnicy? Po co dwie głowy w jednym ciele? Czyż nie rodzi się wtedy jakiś potwór? Ale skoro społeczeństwo to Kościół – owo „ciało mistyczne” – czy nie należałoby z tego wnioskować, że papież, którego tytuły są bardziej święte niż tytuły władcy, powinien skoncentrować w swojej osobie pełnię władzy, dysponując jednocześnie „dwoma mieczami”?

Nietrudno byłoby przyznać, że niezależnie od tego, jaką drogą dokonana zostałaby owa redukcja, wszystko stałoby się przez to nieskończenie prostsze i przynajmniej w teorii łatwiejsze. Pozostaje tylko odpowiedzieć na pytanie, czy podobna prostota byłaby pożądana, a osiągnięte tą drogą życiowe ułatwienia ideałem.

Już samo urządzenie królestwa ludzkiego bardzo skomplikowało sprawy na naszej planecie. Od chwili, gdy pojawił się pierwszy przeblysł inteligencji i dała się odczuć pierwsza wskazówka prawa moralnego, ileż zrodziło się problemów, konfliktów, skrupułów i przeszkód w działaniu, ile komplikacji i nieładu! O ile prostszy był świat rządzony jedynie niewinnością i mrokiem instynktu! O ile wszystko było wówczas łatwiejsze i jak zmierzało prosto do celu – jeśli w ogóle można tu mówić o jakimkolwiek celu. Jakie niezliczone nieszczęścia powoduje ciągle ludzki przywilej myślenia! Ledwie wykorzystany, a już rodzi „więcej nieładu w świadomości jednego tylko człowieka niż byłoby trzeba dla rozprzęgnięcia całego wszechświata”¹⁰.

Powrót do rajy rozumianego jako stan poprzedzający wszelki rozłam mógł istotnie kusić Jana Jakuba. I podob-

¹⁰P. Emmanuel, *Babel* (1952), 185. Por. s. 171: Człowiek w stanie pierwotnym jest „dzikim węzłem przeciwieństw”.

na nostalgia żyje w nas, niepokoi psychiczne podziemie naszej natury i może stać się subtelną pokusą. Zapewne nie może nas ona uwieść w tak pospolitej formie; a tym bardziej – zakładając w ogóle taką możliwość – nie może nęcić wizja „powrotu” z ominięciem Ewangelii.

Nie musimy wcale zastanawiać się, jaki byłby najprostszy porządek rzeczy. Prostota jako taka nie jest ideałem i bezwzględny kryterium. Ta nęcąca nas nieprzecież prostota znajduje się u kresu, nie u początków. Nie stanowi punktu wyjściowego, ale nagrodę u celu; nie przynosi okaleczenia, ale zjednoczenie. Dążenie do niej za wszelką cenę oznacza narzucenie porządku przemocą, gdyż tej prostoty w nas nie ma. Musimy raczej uświadomić sobie, co istotnie nosimy we własnym wnętrzu. Będziemy wtedy mogli, bez przymykania oczu na pewne komplikacje wynikające z instytucjonalnego charakteru Kościoła, podziwiać w nim – takim jaki jest wśród świata – cudowny znak Bożej Mądrości¹¹.

* * *

Natura ludzka jest złożona. Człowiek jest zarazem zwierzęciem i duchem. Choć żyje na ziemi, zaangażowany w doczesny los, ma jednocześnie w sobie coś, co przekracza wszelki ziemski horyzont i szuka oddechu w wieczności. Już ten pierwszy fakt uświadamia nam, że rozgrywa się w człowieku wewnętrzna walka. Już ten pierwszy fakt wystarczy, by obalić zasadę religii państwowej. Nawet Rousseau, choć daje wyraz nostalgii za taką religią, zaraz obok musi przyznać, że jest ona „oparta na błędzie”.

¹¹ „Wszystkie instytucje – mówi w cytowanym rozdziale Rousseau – które stawiają człowieka w sprzeczności z samym sobą, nie są nic warte”. Nic bardziej słusznego. Ale odnajdywanie istniejących w człowieku dwoistości i przeciwieństw oraz ich uwzględnianie nie stawia przecież człowieka w sprzeczności z samym sobą, ale przeciwnie – zmierza do zbudowania w nim harmonii i jedności.

I choć różne mogłyby być jej odmiany, zawsze czyni ona z ludzkiego państwa i porządku ziemskiego pewien absolut. Co więcej, czyni z niego absolut w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Dla samego Rousseau jedynym sposobem, który by taką religię usprawiedliwiał, było przekształcenie jej w umowę. Artykuły takiego wyznania wiary, określane przez władcę, byłyby „nie jako dogmaty religijne, ale jako poczucie społecznienia, bez którego niepodobna być dobrym obywatelem i wiernym poddanym”¹². Jeśli się nie ograniczy aż tak daleko idących roszczeń – bowiem Państwo ma w takiej sytuacji prawo wygnać obywateli, którzy odrzucają owe artykuły i skazać na śmierć tych, którzy się im sprzeniewierzają – to wtedy błąd przeradza się w kłamstwo.

O ile bardziej zyskuje na znaczeniu owa dwoistość wprowadzona przez Ewangelię, jeśli się zważy, że Bóg wszedł w historię, w naszą historię, że zechciał On nie tylko zatroszczyć się w skrytości o dobro każdej jednostki, ale że postanowił zadbać publicznie, a nawet – by tak rzec – społecznie, o dobro całego rodzaju ludzkiego¹³. O ile bardziej staje się to istotne, jeśli się pamięta, że Tajemnica chrześcijańska oparta jest na rzeczywistych faktach; że całe to Boże Objawienie przybrało formę historyczną, tak że możemy je poznać jedynie za pośrednictwem łańcucha autentycznych świadectw, dzięki Tradycji! Co więcej, zmartwychwstanie Pana stworzyło nowy świat, zaznaczyło początek nowego wieku, położyło fundamenty pod zupełnie nowy typ egzystencji: „A oto wszystko stało się nowe!”¹⁴. Zmartwychwstanie zapoczątkowało „dzień ósmy”¹⁵, lecz nie przemieniło ani społecznej natu-

¹² J.-J. Rousseau, tamże.

¹³ Św. Augustyn, *O wierze prawdziwej* 25,46: „Opatrzność Boża wspomaga nie tylko jednostki, jakby osobście, lecz także całą ludzkość, niejako powszechnie. Jak jest z jednostkami, to wie tylko Bóg, który z nimi ma do czynienia, i one same. Jeśli chodzi o całą ludzkość, mówią nam o tym z jego woli dzieje i proroctwa”.

¹⁴ 2 Kor 5,17.

¹⁵ *List Barnaby* XV, 8-9. Św. Justyn, *Apologia pierwsza* 67, 7; *Dialog z Żydem Tryfonem* 24, 1; 41, 4; 138, 1-2. Klemens Aleksandryjski,

ry człowieka, ani nie zniosło doczesnych warunków jego egzystencji. Wieczna Pascha już się zaczęła, a mimo to „wszystko jednakowo trwa od początku stworzenia”¹⁶. Nowy świat zakotwicza się tymczasowo w starym. Ósmy dzień istnieje jedynie w siedmiu pozostałych. Człowiek stanowiąc więc będzie odtąd tu na ziemi część dwóch państw, miejsce spotkań dwóch światów. Nie przestaje on należeć do państwa ziemskiego, gdyż nie przestaje być człowiekiem, człowiekiem ziemi; ale nie jest już z tym państwem złączony tymi samymi, wykluczającymi wszelkie inne więzami, ponieważ został wprowadzony do nowego państwa, w którym rozwija się jego nowa egzystencja. Tym nowym państwem, schronieniem i wzorem nowego świata jest Kościół. Co więcej, jest on nawet nie tylko wzorem, ale tymże nowym światem¹⁷, jednak działającym w łonie naszego ziemskiego i przemijającego świata. To w nim Bóg powtórnie stwarza i przekształca rodzaj ludzki¹⁸. Kościół ziemski jest już „niebieskim Jeruzalem, naszą matką”. „Ciesz się wolnością”, jak mówi święty Paweł, i daję nam wolność uzyskaną od Chrystusa¹⁹.

Bez wątplenia można stwierdzić, że Jezus wszczepił człowiekowi zasadę duchowej wolności – ów owoc

Kobierzec piąty XIV, 106. Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 44: na Niedzielę Przewodnią* 5. Na temat baptysteriów oktagonalnych: F.J. Doelger, *Das Oktagon und die Symbolik der Achtzahl*, *Antike und Christentum*, IV, 3, s. 153-187. Por. nasze *Affrontements mystiques* 92.

¹⁶ Por. 2 P 3,4.

¹⁷ Por. Św. Grzegorz z Nyssy, *In Cantica canticorum* 13 (PG 44, 1049-1052): „Założenie Kościoła jest stworzeniem nowego świata. W nim, wedle słów Izajasza, zostają stworzone nowe nieba i nowa ziemia; w nim zostaje stworzony nowy człowiek, na obraz Tego, który go stworzył”.

¹⁸ Św. Augustyn, *Epist. 118* 5, 33: “Totum culmen auctoritatis lumenque rationis in illo uno salutari nomine atque in una ejus Ecclesia recreando et reformando humani generi constitutum est” (PL 33, 448).

¹⁹ Ga 4,26 i 5,1. Por. Sobór Watykański I, *Konstytucja o Kościele* wstęp: Chrystus, utworzył Kościół, „pragnąc uczynić trwałym dzieło. Odkupienia” (BF II 46).

wewnętrznego wymogu silniejszego niż wszyscy tyrani²⁰ – przez sam fakt objawienia człowiekowi, że został on stworzony dla wyższego świata, dla ziemi, „gdzie mieszka sprawiedliwość”²¹. Przez sam fakt stwierdzenia: „Królestwo moje nie jest z tego świata” i nakazania apostołom: „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga”²², ostatecznie utworzył On „duchowe królestwo”, które osądza i relatywizuje wszystkie królestwa ziemskie. Można powoływać się tu bezpośrednio na samego Jezusa, bez uciekania się do autorytetu Jego Kościoła. Takie stanowisko zajmuje wielu zwolenników „czystej” – co nie znaczy pełnej – Ewangelii. Dzielił je również Rousseau, przeciwstawiając się teoretykom despotyzmu. W swojej deformacji chrześcijaństwa nie posunął się on aż do wyznaczenia mu w Państwie roli odgrywanej niegdyś przez antyczne pogaństwo. Do „religii obywatela” dodał więc, nie troszcząc się zbyt o spójność, „religię człowieka”, religię „jedyną, wieczną i niezmienną we wszystkich krajach”, religię „bez świątyń, bez ołtarzy, bez rytów, ograniczoną do czysto wewnętrznego kultu najwyższego Boga i do wiecznych obowiązków moralności”. Ale ten rodzaj deizmu, jeśli nawet istotnie miałby prawo powoływać się na Jezusa, tak czy inaczej nie przyniosłby rozwiązania owego brutalnie postawionego problemu.

W rzeczywistości nawet taka forma kultu jest wystarczająca, by przywrócić dualizm, który chciano wyeliminować, z wszystkimi wynikającymi z niego konfliktami. Nawet taki kult odrywa od Państwa serca obywateli i łamie osiągniętą – jak to było założone – „jedność społeczną”. Dzięki przenikającemu go duchowi powszechnej miłości, jest on „przeciwny partykularnemu duchowi społecznemu”, jaki nieuchronnie charakteryzować musi

²⁰ Grzegorz z Elwiry, *Tractatus XVIII*. „Qui semel in Christo manumissus est, tyrannicam non patitur servitutem” (wyd. Batiffol-Wilmart, s. 197).

²¹ 2 P 3,13: „Oczekujemy, według obietnicy, nowego nieba i nowej ziemi, w których będzie mieszkała sprawiedliwość”.

²² J 18,36. Mt 22,21. Por. Łk 12,14; Mt 22,24-27.

wszystkie „cywilne i polityczne społeczności”²³. Już zatem taki kult wystarczy, by – jak to stwierdził święty Augustyn – „oskarżyć religię o wrogość wobec Państwa”²⁴. Czy można zresztą zakładać, że byłby on możliwy do przyjęcia dla ogółu ludzi? Zapewne od czasu do czasu powstawały jakaś jednostka, przemówiłaby głosem sumienia i ogłosiła, że „trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi”²⁵. Jej krzyk zostałby szybko stłumiony i nastalby znowu „porządek”. obrońcy „czystej Ewangelii” schroniliby się w obłokach niebieskiego marzenia, całkowicie bezsilnego wobec tyranii²⁶, i trzeba by było powiedzieć, że – jak to dalej stwierdza Rousseau – „prawdziwi chrześcijanie stworzeni są do niewolnictwa”. To stłumienie mogłoby być jeszcze bardziej radykalne, a wówczas nawet samo marzenie rozwiłoby się jak dym. U znakomitej większości zniszczona zostałaby cała wewnętrzna wolność i nie byłoby już „duchowego królestwa”.

Rousseau ubolewał, że podejmowane w chrześcijańskich państwach próby przywrócenia antycznego porządku zakończyły się fiaskiem. Pisał on: „duch chrześcijaństwa

²³ J.-J. Rousseau, *Lettres à Usteri*, 30 kwietnia i 18 lipca 1763; por. *Lettre à M. de Franquières*, 15 stycznia 1769. Notatki na marginesie z *Emila: Fragments inédits*, wyd. JANSEN (1882), 20.

²⁴ Św. Augustyn, *Epist. 138 2*, 10: „Cum vero legitur, praecipiente auctoritate divina, non reddendum malum pro malo..., accusatur religio, tanquam inimica reipublicae” (PL 33, 529). Augustyn odpowiada w tym liście na zarzuty poganina Woluzjana, przekazane mu przez Marcellina (*Epist. 136*). Por. J. Vialatoux, *La cité de Hobbes, théorie de l'état totalitaire* (1935), 167: „Czy ogłoszenie panowania Boga nie oznacza wywołania nowej wojny, w głębi serca wszystkich obywateli? Czy pojawienie się tego królestwa nie czyni z nas poddanych dwóch panów? i czy nie ryzykujemy odtąd, że będziemy rozdarci między przepisami dwu praw: Państwa i Boga? Ten problem nie mógł nie niepokoić autora *Lewiatana*...”.

²⁵ Dz 5,29.

²⁶ Por. J. Vialatoux, dz. cyt. 168; komentując Hobbesa: „Jaki król, dowiadując się, że jego poddany oczekuje przyjścia innego władcy dopiero na końcu świata, byłby na tyle nierozumny, by skazać go na śmierć? Królom tego świata^ wystarczy posiadanie absolutnej władzy w ich państwach”.

zwycięzył; święty kult ciągle był lub od nowa stawał się niezależny od władcy i nie związany z organizmem Państwa koniecznymi więzami²⁷. Ciekawe, czy Rousseau mógłby to dzisiaj powtórzyć? Ciekawe, co myślałby o naszych ostatnich „świeckich” religiach? Czy dotychczasowe sukcesy i zagrożenia, jakie niesie ze sobą duch totalitaryzmu, dla którego Rousseau przygotowywał chyba grunt, nie skłoniłyby go do zastanowienia się, a może nawet do zmiany poglądów? Przecież to właśnie Rousseau głosił, że o ile „religie narodowe są użyteczne dla Państwa jako części jego budowy”, to jednak pozostają „szkodliwe dla rodzaju ludzkiego”²⁸. Chrześcijaństwo istotnie głęboko przekształciło zasady „rządzenia ludźmi, zmieniając naturę i formę adoracji”²⁹. Ale zaczął się dokonywać pewien odwrót. Ruch, który popycha państwa ziemskie do tego, by były „jak bogowie”, osiąga dzisiaj swoje apogeum³⁰. Ruch ten przebiegle przywłaszcza sobie i fałszuje wiele chrześcijańskich wartości, „sprowadza Państwo Boże z nieba na ziemię i z wieczności w czas”, głosząc od nowa – przynajmniej w praktyce – że do tego Państwa należy każdy człowiek jako komórka, oraz że owe komórki liczą się tylko w kontekście całości³¹. Państwo znów rości sobie

²⁷ Ta sama nostalgia u Augusta Comte’a, *Cours de philosophie positive 60^e et dernière leçon*: „Tylko starożytność wypracowała rzeczywiście kompletny i całkowicie jednolity system polityczny...” (t. VI, 536). Rozróżnienie pierwiastka duchowego i doczesnego u Comte’a jest całkowicie odmienne niż rozróżnienie przyjmowane w Kościele: por. *Le Drame de l’humanisme athée*, wyd. 4 (1950), 200-201. Można zastosować tu słowa napisane przez M. Ericka Weila o polityce Rousseau: Rousseau pragnie być „wierny starożytności”, ale wie, że jego teorią jest „niemożliwa do realizacji”; wie, że jest zbyt późno, że „gangrena poczyniła takie postępy, iż żadna siła na świecie nie może już jej zatrzymać” (*Jean-Jacques Rousseau et la politique*, Critique, 56, s. 17 i 21).

²⁸ J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne* III, 130.

²⁹ Por. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, V, 3.

³⁰ R. Rouquette SJ, *L’Église derrière le rideau de fer*, Études, kwiecień 1952, 3-4.

³¹ E. Gilson, *Les métamorphoses de La Cité de Dieu*, s. 106, na temat marzeń Rogera Bacona o republice chrześcijańskiej. Arystoteles, *Polityka* VIII, 1.

antyczną pretensję, żeby być dla wszystkich ostatecznym celem, a w osobach tych, którzy ucieleśniają jego potęgę – przedmiotem adoracji. Wierni chrześcijanie stają się znów – jak w dawnych czasach pogańskich – „niewierzącymi” i „wrogami rodzaju ludzkiego”³² i są oskarżani o „budowanie podziałów”. W obliczu tych zdarzeń, zagrożeń i roszczeń słynny aksjomat: „Bóg kocha nade wszystko wolność swojego Kościoła” nabiera w oczach chrześcijan nowego wyrazu i znaczenia. Kościół katolicki, nawet ze swym ciężkim doczesnym aparatem, jawi się coraz to wyraźniej jako jedyny skuteczny gwarant duchowej wolności.

Kościół – już tu na ziemi i nawet w całkowicie ludzkim znaczeniu – jest siłą przynoszącą wolność. Nie tylko wzywa człowieka do doskonalszego życia, ale ofiarowuje mu też środowisko, które go wspiera, i klimat, który umacnia jego siły. Oczywiście wielu ludzi odbiera takie twierdzenia jako niemożliwy do przyjęcia paradoks. Jednakże historia go potwierdza³³. Liczne fakty, jakie można by przytoczyć dla jego podważenia, świadczą co najwyżej o tym, że ludzie pozostają ludźmi, że nawet w Kościele część świadomości zachowuje często świecki charakter i że wszędzie spotkać można nadużycia. Jak to już bowiem mawiał Renan: „nie ma historii bez skazy”³⁴. To zapewne banalne, chociaż w tym przypadku szczególnie bolesne twierdzenie: *optimi corruptio, pessima*. Podobne fakty nie powinny jednak przesłaniać nam tego, co oczywiste i podstawowe. Faktyczne rozróżnienie dwóch władz, będące

³² Por. *Męczeństwo św. Polikarpa III*, 12. *List do Diogneta V*, 2.

³³ Por. Leon XIII, encyklika *Immortale Dei*: „W rzeczy samej, cokolwiek w państwie dobru powszechnemu służy, cokolwiek dla ukrócenia samowoli książąt, ze szkodą ludu rządzących, mądrze postanowiono, co zabrania najwyższej władzy natrętnego wtrącania się w sprawy miejskie i rodzinne, co strzeże godności i osobistych praw człowieka, oraz słusznego podziału praw i obowiązków pomiędzy obywatelami: to wszystko, jak świadczą pomniki przeszłości, Kościół katolicki albo wynalazł, albo w życie wprowadził, albo bronił wytrwale” (s. 25).

³⁴ *Le Judaïsme comme race et comme religion* (1883).

niezbędnym warunkiem dla zachowania życia duchowego, związane jest z istnieniem Kościoła ponadnarodowego i powszechnego, „Bożej instytucji obejmującej wszystkie narody i je przewyższającej”³⁵, takiej, jaką jest jedyny na świecie i w historii Kościół ustanowiony przez Jezusa. Stąd właśnie rodzi się tyle niechęci i złości skierowanej przeciw religii, „która wynosi się ponad społeczeństwo”, jest „plagą mającą destrukcyjny wpływ na porządek społeczny”, i od której „należy uwolnić ziemię”³⁶. „Cezaryzm, niezależnie od tego, czy reprezentowany jest przez osobę, Senat, czy przez masy” lub – dodajmy tę nowszą innowację – przez jedną partię, „jest zawsze – bo nie może być niczym innym – tyranią w znaczeniu politycznym i prześladowaniem na gruncie duchowym. Kościół zawsze był i zawsze od nowa będzie się stawał źródłem ludzkiej wolności, matką każdego wolnego narodu. Wolność myśli i wolność indywidualna, wolność sumienia w rodzinie i w Państwie wywodzą się zawsze z ograniczenia władzy świeckiej”³⁷.

Każdy z krajów naszej starej Europy mógł doświadczyć tego, że „z trudności w zwyczajnym wykonywaniu papieskiej jurysdykcji”, będącej znakiem i jednocześnie warunkiem katolickiej jedności, „nie korzystał jurysdykcja biskupia, ale władza cywilna”, próbująca zawładnąć sumieniami. Biskupów, a wraz z nimi wszystkich wiernych broniła rozwijająca się wraz ze wzrostem Kościoła władza rzymska. Chrześcijańskie wspólnoty, pozbawione wsparcia płynącego z ich łączności z Rzymem, rozpraszają się

³⁵ Pius XI, encyklika *Ubi Arcano*, 23 grudnia 1922.

³⁶ Dupuis, *Abrégé de l'origine de tous les cultes* (nowe wydanie, 1836), s. 490: „ślepe posłuszeństwo wobec wodza nieprzyjaciół, chociaż nosi on nazwę zwierzchnika Kościoła, jest zbrodnią przeciwko narodowi”

³⁷ Kardynał Manning, *Césarisme et ultramontanisme*, tł. fr. Por. Bautain, *La religion et la liberté* (1865), s. 89: „Instytucja Kościoła stanowi realizację wolności w świecie”. I strony 20-21: „Kościół, zachowując niefaktyczny autorytet duchowy na tym świecie, zachował godność ludzką”. Por. H. Rahner, *Abendländische Kirchenfreiheit* (1943).

i szybko zostają podporządkowane. Państwo, które nie widzi już przed sobą zorganizowanej i silnej władzy duchowej – silnej przed wszystkim dzięki wewnętrznemu i gorącemu przyzwoleniu chrześcijańskich sumień – staje się panem całego człowieka i nie ma już żadnej tamy, która mogłaby zahamować nadużycia absolutyzmu³⁸.

W różnych epokach pojawiali się „spirytualowicze”, których niepokoiła potęga Kościoła, i Kościół ich piętnował. Nie mówimy tu o świętych, którzy ustawicznie przypominali Kościołowi o cnotach ewangelicznych. Owi „spirytualowicze”, choć ożywieni często szlachetnymi ideałami i przekonani, że służą czystej Ewangelii, negowali w Kościele to, co umożliwiało mu realną obecność wśród świata. Wielu z nich, mimo przekraczania dozwolonych granic, mogło odgrywać czasem rolę proroczą i w prowadzonych przez nich działaniach mogły znajdować się wymieszane elementy „prawdziwej i fałszywej reformy”. W praktyce krytykowali często rzeczywiste i poważne nadużycia, niedostrzegane dotąd dla wygody ukrytych beneficjentów lub z powodu zastarzałego przyzwyczajenia. Ganili światowy przepych, nadmierną fiskalność, ingerowanie w sprawy czysto świeckie, polityczną dwulicowość, używanie środków duchowych do celów całkowicie doczesnych. Wytaczane przeciw nim argumenty mogły być słabe, czasami wprost niewłaściwe³⁹. Mogli wreszcie stać się ofiarami ludzi, którzy im nie dorównywali. Mimo to powiedzieć trzeba, że ich zasadnicza bezkompromisowość była ślepa⁴⁰. Idąc za głosem logiki, której praw-

³⁸ Por. H. Hemmer, *Rapports des papes et des évêques* (Malines, maj 1925), w: J. Bivort de la Saudee, dz. cyt. 199. 204. 207. I. Doellinger, *L'Église et les églises* (tł. A. Bayle, 1862), szczególnie s. 69-114: „Kościoły i wolność cywilna”.

³⁹ Zobacz przykładowo dziwny *Dialogus contra Fraticellos S. Jacobi de Marchia*, który wydał Baluze, *Miscellanea...*, t. II (Lucae, 1761), 595-605. Lub także mowę Jana XXII, mającą udowodnić za pomocą „cokolwiek zwiążesz na ziemi...”, że Chrystus oddał całą władzę i całą własność ziemską w ręce następcy Piotra.

⁴⁰ Por. potępienia waldensów przez Innocentego III (1208), „spirytualowicze” przez Jana XXII (1317-1322) oraz punkt 26 *Syllabus* Piusa IX.

dziwego znaczenia nie rozumieli, a której konsekwencje miały stać się bardziej widoczne począwszy od narodzin luteranizmu, chętnie odwoływali się do wsparcia książąt, i – gdy nadchodziły ciężkie czasy szukali u nich azylu. Żądając, by Biskup rzymski „ograniczał się do swojej misji duchowej”, „polegającej na samym nauczaniu i rozgrzeszaniu”, i domagając się, by „pozwalal cesarzowi być w pełni cesarzem”, używali dwuznacznych sformułowań, którym nadawali nieodpowiednio zawężone znaczenie⁴¹. „Spirytualowie” byli przekonani, że pracują dla chrześcijańskiej doskonałości, a w rzeczywistości służyli sprawie tych, którzy się jej obawiali. Stawali się pomocnikami armii cesarskich lub królewskich legistów, dążącej niekiedy do obalenia duchowej potęgi uosabianej przez Kościół i ustanowienia boskiego prawa książąt. Służyli za moralną rękojmnię ludziom, którzy nie przestawali wydobywać z prawa rzymskiego oręża przeciw Papiestwu, tworząc jednocześnie arsenal wymierzony w wolność ludów.

Należy obawiać się także dzisiaj, w zupełnie różnym kontekście politycznym i społecznym, powstania pewnych analogicznych utopii. Należy obawiać się, że przesadna lub niezręczna krytyka tego, co tak chętnie określa się jako „chrześcijaństwo konstantyńskie” – a co wypadaloby raczej nazwać, w przypadku odnośnych nadużyć, „teodozyjskim” zmierza do niebezpiecznego ograniczenia sfery działania Kościoła. Zachodzi wreszcie obawa, by niektórzy spośród grona zachwalających „powrót do duchowości” nie padli ofiarą niebezpiecznych nieporozumień.

⁴¹ Będą to sformułowania Lutera, *An den christlichen Adel* (1520). Ich skutki są znane. Na temat boskiego prawa Państwa, praktycznie usankcjonowanego przez luteranizm, zob. przykładowo teolog Brenz, cytowany i streszczony w: L. Bernacki, *La doctrine de L'Église chez le cardinal Hosius* (1936), s. 181-192. Na temat sporu Ubertina z Casale z Janem XXII i jego stosunków z Ludwikiem Bawarskim – zob. F. Callaey o.m.cap., *Idéalisme spirituel au XIV^e siècle, étude sur Ubertain de Casale* (1911), s. 236-251. O nurcie „spirytualnym” w średniowieczu pisze Chenu, *Lumière et Vie*, czerwiec 1954.

By zamiast owej czystości apostołowania, o której niegdyś tak wspaniale mówił doświadczony apostoł, nie mieli oni w rzeczywistości na celu zastąpienia chrześcijaństwa i jego ducha przez nowoczesnych bogów. By niektórzy chrześcijanie, przepelnieni dobrymi intencjami i ożywieni pragnieniem uwolnienia uwięzionej, ich zdaniem, Ewangelii, nie wchodzili nieświadomie w układy z silami, które w istocie chcą tę Ewangelię unicestwić, niszcząc lub ujarzmiając Kościół. Wówczas bowiem, choćby ich pierwotnym zamiarem było zerwanie z nadużyciami, odrzucenie nieuzasadnionych powiązań, odsłonięcie surowej transcendencji wiary ugodziliby w sam przedmiot swoich pragnień i nadziei. Przeszkadzaliby w upowszechnieniu „tego Testamentu wolności”, który, choć w niedoskonałych okolicznościach, przekazywany jest od pierwszych Apostołów Jezusa⁴², i przykładaliby rękę do dzieła ujarzmienia Ojczyzny wolności. Przyczyniliby się tym samym do wygnania z powierzchni ziemi „tej wolności dusz, której umiłowanie zaszczepiły światu słowa Chrystusa”⁴³, a świat – w miarę odrzucania tych słów- traciłby nie tylko samą wolność, ale nawet jej pragnienie. Czy nie należałoby zakrzyknąć wówczas wraz ze świętym Pawłem: „O, nierozumni Galaci! Któż was urzekł? Zostaliście wezwani do wolności: nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli!”⁴⁴.

Henri de Lubac

HENRI DE LUBAC, ur. 1896, zm. 1991 – francuski jezuita, kardynał, jeden z najwybitniejszych teologów katolickich XX wieku.

⁴² Św. Ireneusz, *Adversus Haereses* III, 12, 14; 15, 3.

⁴³ M. Paris, *Prière*.

⁴⁴ Ga 3,1 i 5,1.

Sommario

L'articolo affronta il problema del rapporto tra l'autorità ecclesiale e l'autorità laica. Non si tratta di un dualismo tra esse, poichè ambedue sono da rispettare nei suoi fini, scopi e mezzi, e in effetti esse devono rispettarsi reciprocamente. Per dimostrare il carattere specifico delle due autorità si presenta alcune conseguenze delle situazioni in cui una o altra autorità cerca di dominare nella società.

Niniejszy artykuł to fragment książki: *Medytacje o Kościele* (Myśl teologiczna 15), tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków: WAM 1997, s. 137-149.