

Liberalizm a Kościół

**Z Leszkiem Kołakowskim
rozmawia Piotr Kostyło**

PTP
P O L S K I E
T O W A R Z Y S T W O
P E D A G O G I C Z N E



UNIWERSYTET KAZIMIERZA WIELKIEGO
Katedra Filozofii Wychowania i Edukacji Obywatelskiej
Bydgoszcz
Styczeń 2020

Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego
(Członek Polskiej Izby Książki)

Redakcja: 85-092 Bydgoszcz, ul. Ogińskiego 16
tel. 52 32 36 729, e-mail: wydaw@ukw.edu.pl
<http://www.wydawnictwo.ukw.edu.pl>

Rozpowszechnianie tel. 52 32 36 730, e-mail: jarno@ukw.edu.pl
Druk: Drukarnia Cyfrowa UKW tel. 52 32 36 702, e-mail: poligrafia@ukw.edu.pl

Wstęp

Z Profesorem Leszkiem Kołakowskim spotkałem się osobiście po raz pierwszy na Uniwersytecie w Oksfordzie w 1996 roku. Zaczynałem wówczas dwuletnie studia na tej uczelni, najpierw jako student wizytujący, następnie jako student w programie *Postgraduate* o nazwie *Master of Studies* (MSt). Profesor Kołakowski, mieszkający na stałe w Oksfordzie, zapraszał polskich studentów na regularne seminaria, które odbywały się co tydzień w *All Souls College*, gdzie Profesor wcześniej pracował, a po przejściu na emeryturę w dalszym ciągu miał prawo do korzystania z sali seminaryjnej. Seminaria były zróżnicowane, występowali na nich studenci studiujący różne dyscypliny, niektórzy realizujący dłuższe programy kształcenia, inni przebywający na półrocznych lub krótszych stypendiach. Profesor Kołakowski żywo interesował się pracą każdej osoby, chętnie wchodził w dyskusję z prezentowanymi poglądami, zadawał pytania, zapraszał pozostałych do włączania się, każdorazowo prezentując ogromną erudycję i charakterystyczną dla niego postawę przychylności. Chociaż miejsce, w jakim się znajdowaliśmy, a także osoba Gospodarza onieśmiały nas nieco, wszyscy czuliśmy się Koleżankami i Kolegami spotykającymi starszego Kolegę, do którego przyszliśmy podzielić się swoimi naukowymi pomysłami.

W połowie drugiego roku moich studiów przeprowadziłem z Profesorem Kołakowskim wywiad na temat stosunku Kościoła katolickiego do filozofii liberalizmu. Pamiętam, że nie było łatwo skłonić Profesora do rozmowy. Nie wiem, czy ten początkowy dystans wynikał z zaproponowanej przeze mnie tematyki, czy może z innych względów. W końcu jednak Profesor się zgodził, ku mojej wielkiej radości. Długo przygotowywałem się do rozmowy, opracowując zagadnienia i pytania, układając sobie w głowie alternatywne kierunki wywiadu. Kiedy już zaczęliśmy rozmawiać, uświadomiłem sobie, z jednej strony, że większości przygotowanych wcześniej pytań z powodu braku czasu nie zdołałam zadać, zaś z drugiej, jak niewiele wiem sam o kwestiach, o których chciałem rozmawiać.

Lektura wywiadu pokazuje, że Profesor Kołakowski z równym dystansem i jednocześnie równą sympatią odnosi się do filozofii liberalizmu oraz do Kościoła i jego doktryny. Nie identyfikuje się z żadną ze stron, dostrzega silne i słabe punkty u każdej z nich. Pokazuje też, że każda z nich odpowiada na głębokie potrzeby człowieka, potrzebę bezpieczeństwa i sensu, zwłaszcza w obliczu rozmaitych przeciwności losu,

oraz potrzebę wolności i samodzielnego decydowania o własnym życiu. Profesor Kołakowski akcentuje również to, że zarówno w Kościele katolickim, jak i wśród myślicieli mieniących się liberałami, istnieje bardzo dużo nurtów, niekiedy wyraźnie rozbieżnych. Tak jak ewoluowała doktryna Kościoła, tak też ewoluowała doktryna liberalizmu. Poglądy obu stron, choć na początku sytuowały się niemal na przeciwległych biegunach, z czasem, w niektórych obszarach zbliżyły się do siebie. W ten sposób niegdyś przeciwnicy stawali się sprzymierzeńcami, nie we wszystkim, powtórzmy, ale w niektórych rzeczach na pewno.

Wracając do wywiadu sprzed ponad dwudziestu lat i wydając go pod auspicjami Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego, zależy mi przede wszystkim na zainicjowaniu w środowisku pedagogicznym żywszej dyskusji o liberalizmie i jego miejscu w kulturze, zwłaszcza w edukacji. Wydaje mi się, że z wielu względów liberalizm nie cieszy się wśród pedagogów najlepszą opinią. Wyraźne zorientowanie badań pedagogicznych, zwłaszcza w obszarze socjologii edukacji i pedagogiki społecznej, na kwestie sprawiedliwości i wyrównywania szans, czyli na zagadnienia równościowe, wyznacza liberalizmowi rolę głównej przeszkody na drodze osiągnięcia tych celów. Widać to bardzo wyraźnie w częstym utożsamianiu liberalizmu ze współczesnym neoliberalizmem. Sprawy są jednak o wiele bardziej złożone, zaś jednoznaczne potępienie liberalizmu przez wielu pedagogów przynosi raczej szkodę niż pożytek samej dyscyplinie. Rozmowa z Profesorem Kołakowskim pokazuje, jak trudno jest w ocenie liberalizmu (podobnie jak i doktryny Kościoła) ferować jednoznaczne wyroki.

Niniejsza publikacja wywiadu jest jego trzecim wydaniem. Najpierw ukazał się on w numerze 4/1998 czasopisma „Przegląd Powszechny” (s. 14-30), następnie został przedrukowany przez „Gazetę Wyborczą” w numerze 108/1998 (s. 28-29). W pierwszym miejscu nosił tytuł *O sztuce osławiania liberalizmu*, zaś w drugim *Oswajanie liberalizmu*. Ponieważ oba te źródła są dziś trudno dostępne, zdecydowałem się na ponowne opublikowanie rozmowy w formie broszury. Dziś, po dwóch dekadach, oba wcześniejsze tytuły, choć wciąż możliwe do obrony, nieco mnie uwierają. Proponuję więc nowy tytuł, bardziej neutralny: *Liberalizm a Kościół*.

Dr hab. Piotr Kostyło, prof. uczelni
Przewodniczący Zarządu PTP, oddział w Bydgoszczy
Bydgoszcz 6 grudnia 2019 r.

Piotr Kostyło — O liberalizmie mówi się głównie w sensie politycznym i ekonomicznym, ale ten termin opisuje również mentalność współczesnego człowieka i sposób, w jaki postrzega on siebie, świat, a także Boga. W drugiej połowie XVIII w. myśl liberalna święciła swoje dwa wielkie triumfy: rewolucja amerykańska doprowadziła do powstania Stanów Zjednoczonych, największej demokracji świata, zaś rewolucja francuska obaliła ustrój feudalny w Europie. Obie rewolucje przygotowali i przeprowadzili ludzie, którym przyświecały zasady liberalne. Jak opisałby Pan mentalność tych ludzi? Jaka myśl determinowała ich poczynania przede wszystkim?

Leszek Kołakowski — Bałbym się opisywać mentalność ludzi XVIII w. Normalnie zakłada się, że liberalne idee miały już wtedy swoją historię, jakkolwiek się nazywały; że wielkim teoretykiem liberalizmu był John Locke, ale i on miał swoich poprzedników, więc trudno powiedzieć ściśle, kiedy się idea liberalna zrodziła. Jakies jej załazki możemy śledzić w XVI w., wśród dysydentów Reformacji, czy wśród obrońców tolerancji. To byli oczywiście pisarze chrześcijańscy, którzy bronili tolerancji w imię tradycji i teologii chrześcijańskiej, a nie przeciwko niej. Nie było ich wielu, ale to były znaczące bardzo figury. Kiedy to się zaczęło, nie chciałbym przesądzać.

Myślę, że główne w idei liberalnej było pragnienie życia bez przymusu, zwłaszcza, choć nie tylko, przymusu duchowego. Jest więc zrozumiałe, że liberalizm napotkał opór zarówno Kościoła katolickiego, jak i początkowo jeszcze bardziej nowo powstałych Kościołów protestanckich. To interesujące, jak to się stało, że Reformacja, która u swoich początków była antyracjonalistyczna, właściwie z silnymi elementami obskurantyzmu, ostro tradycjonalistyczna i biblistyczna, przez jakąś zupełnie niezwykłą transformację, w końcu przeobraziła się w Oświecenie. To jest jedno z największych wydarzeń w historii Europy. W XVI w. Kościół katolicki był bardziej tolerancyjny — mówię o czasach przedtrydenckich. Był skorumpowany, ale to się wiązało jedno z drugim: korupcja i tolerancja. Sobór Trydencki przyniósł i zaostrenie doktrynalne, więcej nietolerancji, i usunięcie korupcji. Tak to bywa. Jakkolwiek by było, zrozumiałe przecież, że jeżeli rewolucja francuska odbywała się pod hasłami z arsenału liberalnego, to nie ma nic dziwnego w tym, że Kościół, widząc, co się dzieje, nie mógł inaczej reagować, tylko bardzo ostro zwalczając doktrynę

liberalną. Zwalczał ją zresztą z powodów zasadniczych, nie tylko historycznych, bo, jak się wydawało, ani Kościół, ani żadna inna zorganizowana zbiorowość — jakby się wydawało, podkreślam — nie może tolerować obojętności na prawdę. Kto jest nosicielem prawdy wyłącznej i absolutnej, ma naturalny odruch, żeby się przeciwstawiać idei równouprawnienia wszystkich doktryn i wyznań.

— *W 1790 r. autor katolicki, Disbach, pisał: „Wszystko zaczęło się od buntu Lutra, by przez Oświecenie i masonerię dojść do roku 1789, do liberalizmu i socjalizmu”. I Sobór Watykański wymieniał w tym kontekście protestantyzm i jansenizm, socjalizm, komunizm, filozofię niemiecką i wolnomularstwo. To bardzo długa lista oskarżonych. Czy wszyscy byli równie winni?*

— Równie winni czemu? Krytyce Kościoła? No pewnie, że wszędzie, w wszystkich tych miejscach można znaleźć krytykę Kościoła, a czasem nawet gwałtowne ataki na Kościół. To nic dziwnego. Jeżeli byli winni, to jednak na inne sposoby. Nie ma powodu twierdzić, że to wszystko wywodzi się z jednego źródła, chyba że — ale tego nie możemy dokładnie wiedzieć — u źródeł wszystkiego stał szatan, który różnymi narzędziami się posługiwał i zależnie od okoliczności miał takie zróżnicowane instrumenty. Oczywiście herezje Lutra i Kalwina standardowo były przypisywane dopustowi Bożemu. Pan Bóg po prostu oburzony na lud swój i jego zepsucie dopuścił, żeby diabeł stworzył te herezje. Luter nie zaczynał jako schizmatyk ani heretyk, ale już sam jego charakter nie pozwolił na to, żeby to się inaczej skończyło niż radykalnym rozłamem. Skoro zaczął mówić do Rzymu „ty czerwona nierządniczo babilońska”, to trudno żeby papież był zadowolony z takiego dialogu. Ale oczywiście możemy sobie spekulować, co by było, gdyby ruch reform zaczął się na serio wcześniej, co by było, gdyby nie spalono Husa? Nie możemy mieć żadnych konkluzyjnych w tej sprawie wyników, ale można sobie spekulować.

— *Pytanie, na które Kościół musiał znaleźć odpowiedź, niezależnie od wskazywania na źródła liberalizmu, brzmiało: jaka jest natura tego zjawiska? Mówiąc wprost: czy liberalizm jest ze swojej istoty antychrześcijański?*

— To zależy, co się przez liberalizm rozumie. Częścią liberalizmu, ale jest dyskusyjne, jak dalece trwałą częścią, była ogólna zasada racjonalistyczna. I tej się nie da pogodzić z chrześcijaństwem, w takim znaczeniu, w jakim była propagowana. Weźmiemy powiedzenie Locka, ojca idei liberalnej,

że mamy prawo przyjmować jakąkolwiek prawdę czy jakąkolwiek wiedzę tylko z takim stopniem przekonania, jaki jest stopień jej uzasadnienia. Ta zasada, która później zwyciężyła w filozofii nowożytnej, mówi, że rozum dostarcza nam kryterium prawdy, zaś tradycja, autorytet, Objawienie takich kryteriów nie dostarczają. Przy tym założeniu można było oczywiście wierzyć w Boga, ale na podstawie przekonania, że istnienie Boga da się udowodnić racjonalnie, podobnie jak istnienie nieśmiertelnej duszy, jak Kartezjusz sam przecież mniemał. Ale Kościół czy w ogóle chrześcijaństwo nigdy nie mogło przyjąć racjonalistycznego dogmatu za swoje wyznanie wiary. Nie ma chrześcijaństwa bez zaufania do historii, do tradycji, do autorytetu Objawienia. Racjonalna religia to jest kwadratowe koło, nie ma czegoś takiego i nie będzie.

— *Tacy filozofowie jak Kartezjusz czy Kant, którzy są dziś często obwiniani o przyczynienie się do postępu liberalizmu, wcale nie byli wrogo nastawieni do religii. Co więcej ich zamierzeniem było podanie takich racjonalnych argumentów na rzecz religii, którym nikt nie potrafiłby się oprzeć. Czy rzeczywiście chcieli oni bronić religii?*

— Kartezjusz na pewno. Wprawdzie nie myślę, żeby wszystkie jego apologie były tak całkiem szczerze. Kiedy na przykład twierdził, w odpowiedzi na zarzuty, że tylko jego teoria fizyczna daje uzasadnienie dla dogmatu transsubstancjacji, to nie myślę, żeby on w to naprawdę wierzył. Ale że wierzył w Boga i w nieśmiertelność duszy, co do tego nie ma żadnej wątpliwości. Ale przecież wszystko miało być zrationalizowane ostatecznie; a to, co mu zarzucają Maritain i Gilson, w bardzo przecież ostrej krytyce, to nie tylko racjonalizm, ale przede wszystkim zaczynanie od cogito, jak gdyby od autopercepcji. Po pierwsze, jest sprawą do dyskusji, czy istnieje coś takiego jak autopercepcja bez przedmiotu; ale niezależnie od tego, mówi Gilson, jak się zaczyna od cogito, to się skończy na cogito, i ma rację. Bo naprawdę cały idealizm nowożytny wywodzi się od Kartezjusza. Maritain zarzucał mu angelizm, czyli takie przekonanie, że człowiek może się wstawić w sytuację czystego, nie-wcielonego ducha. Oczywiście, krytyki katolickie zaczęły się o wiele wcześniej, jeszcze za życia Kartezjusza, a tym bardziej po jego śmierci, kiedy wpisano część jego rzeczy na indeks. To było uzasadnione z punktu widzenia Kościoła. Niezależnie od intencji, to było antychrześcijańskie.

Z Kantem to jest inna historia. Kant lekcewał naprawdę Kościół, rytuały i dogmaty. Skrytykował również wszystkie istniejące do tej pory dowody na istnienie Boga. Istnienie Boga może być i musi być przyjęte jako postulat rozumu praktycznego, a nie rozumu spekulatywnego. Podobnie nie można udowodnić substancjalności duszy — to też da się zrobić tylko w ramach rozumu praktycznego. Więc nic dziwnego, że patrzono na niego podejrzliwie jako na człowieka, który głosi właśnie tyle: istnienia Boga ani istnienia duszy nie można udowodnić. Rzeczywiście, sposób, w jaki także on wszedł do historii myśli, nie pokrywał się z jego intencjami. Lecz w końcu tych intencji nie można się domyślać z „Krytyki czystego rozumu”. One się pojawiają później. W przedmowie do drugiego wydania, w „Krytyce praktycznego rozumu”, no i oczywiście w jednym z ostatnich jego dzieł, „Religii w obrębie samego rozumu”, które jest dwuznaczne i bardzo trudne do zrozumienia. Ale nie o tym mówimy. Jakkolwiek by było, filozofia, która nie chce konfrontacji z teologią, przy założeniu, że to teologia objawiona czy treść dogmatyczna będzie przesądzać w przypadku konfliktu, oczywiście nie może się ostać w świetle nauki Kościoła.

Filozofia jest dla wiary wyzwaniem, zawsze nim była. Filozofia powstała w naszej kulturze jako próba rozwiązania rozmaitych zagadek, które przedtem były rozwiązywane w mitach. To było uwolnienie się od mitów i próba czysto rozumowego rozwiązania pytań o to, czym jest świat, jaki jest świat. Jakiś konflikt jest zawsze, mimo że naturalnie teologowie rozmawiają sobie z tym radzili. Albo tak jak św. Tomasz, który mówi, że rozum, który dochodzi do jakichś wniosków sprzecznych z Objawieniem, musiał pobłądzić wedle swoich własnych reguł; skoro rozum jest darem Boskim tak samo jak Objawienie, nie może być między nimi konfliktu; jeśli się zaś pojawia taki konflikt, to rozum musiał gdzieś tam pobłądzić. Albo jak Pascal, który twierdził, że jeżeli Pismo Święte mówi coś, co jest niezgodne z rozumem czy z naukowym myśleniem, to znaczy po prostu, że ma ono inny sens. Jak mówił, słowa *sede a dextris meis* (Ps 110) nie mogą być dosłownie prawdziwe, więc muszą być prawdziwe metaforycznie. Albo też zgodnie z ideą, że istnieje tu konflikt permanentny, ponieważ rozum jest z natury rzeczy zepsuty i znieprawiony przez diabła. Ta idea była rzadkością w historii teologii, ale też istniała.

Natomiast twierdzenie, że rozum ma dyrygować teologią, to już jest wyjście poza chrześcijaństwo. Jest to nie do strawienia, oczywiście.

— *Idea życia bez przymusu oraz bezgraniczne zaufanie pokładane w rozumie spotkały się z radykalnym atakiem i protestem ze strony Kościoła. Encyklika „Mirari vos” z 1832 r. potępiała np. jedną z fundamentalnych idei liberalizmu, tzn. zasadę wolności sumienia. Czy ta nieprzejednana postawa mogła doprowadzić do zwycięstwa w tym konflikcie?*

— Trudno się oczywiście dziwić, że rewolucja francuska i jej wyniki były dla Kościoła okropnym szokiem; i z tego szoku bardzo długo nie mógł się otrząsnąć. Przez cały XIX w., do samego końca pontyfikatu Leona XIII, powtarzają się te ataki, i to w rozmaitych dokumentach. Mamy wspomnianą encyklikę „Mirari vos”, potem oczywiście „Syllabus” z 1864 r., kilka innych encyklik Leona XIII, jak choćby „Libertas praestantissimum” z 1888 r. itd.

Dylemat był oczywisty, niezależnie od sprawy oceny rewolucji francuskiej. Co to znaczy wolność sumienia? Co to znaczy wolność religii? To znaczy wolność dla błędu! Tak to było formułowane. Ale dlaczego mielibyśmy tolerować błąd i herezję w sprawach, które są najwyższej wagi, bo chodzi o zbawienie wieczne. Jest konieczne, żeby Kościół mógł nie tylko mieć monopol wyznaniowy, ale żeby mógł działać wedle reguły *compelle intrare*, to znaczy, żeby ludzie musieli wysłuchiwać nauk kościelnych, czy chcą, czy nie chcą. To jest oczywiście radykalnie nie do pogodzenia z ideą wolności.

Bardzo gwałtowny sposób, w jaki Pius X rozprawił się z herezją modernistyczną, też się przyczynił do rozziewu, jaki powstał między chrześcijaństwem a inteligencją europejską. To nie było konieczne. Oczywiście, w tych modernistycznych doktrynach niektóre rzeczy były nie do przyjęcia, ale jestem pewien, że można to było załatwić inaczej niż przez takie nieustępliwe zderzenie czołowe.

Lecz w końcu było to nie do uniknięcia. To, że liberalne idee wchodziły jak gdyby w krew społeczeństwom, które wyrosły z idei rewolucji francuskiej, było naturalne. Przy wszystkich konfliktach, walkach, starciach zwycięstwo idei liberalnych w Europie i w Ameryce Północnej wydaje się z dzisiejszej perspektywy nieuchronne. Jest interesujące, jak Kościół posoborowy zasymilował różne rzeczy, które wydawały się tak trudne

do asymilacji. Ja rozumiem tych tradycjonalistów; rozumiem, że kardynał Ottaviani, już wtedy ślepy, mówił: jestem szczęśliwy, że już jestem taki stary i niedługo umrę, bo może jeszcze umrę w katolickim Kościele. Rozumiem tych ludzi, tak niesłychanie przywiązanych do całej tradycji kościelnej, nieustępliwych dla herezji i dla błędu, dla tego, co jest błędem doktrynalnym, błędem z punktu widzenia tradycji chrześcijańskiej. A jednak okazało się, że dużo rzeczy jest możliwych. Idea Praw Człowieka, na przykład, nigdy nie miała dobrej reputacji w tradycji kościelnej. Była przecież historycznie związana z rewolucją francuską, z wolnością sumienia i wolnością religii. Jednakże nasz obecny papież jest wielkim szermierzem idei Praw Człowieka.

— *To, że Kościół przejął ideę Praw Człowieka i przy różnych okazjach staje w ich obronie, świadczy, że naruszenie tych praw jest poczytywane przez Kościół za akt antychrześcijański. Wydaje się, że właśnie dzięki temu krytyka reżimów totalitarnych ze strony Kościoła może się odwoływać do idei Praw Człowieka...*

— Można powiedzieć, że najbardziej jaskrawym pogwałceniem tej idei był komunizm; nie wyrzekł się on jednak jej werbalnie. W pewnym momencie zaczęło się już o nich mówić w komunistycznych sloganach – z jednym chwalebny wyjątkiem, tym wyjątkiem był Mao Tse-tung. On nie udawał, mówił: to jest burżuazyjna, imperialistyczna doktryna! Ale już w sowieckim komunizmie tego nie mówiono; oni przyjęli zasady z Helsinek, z mniejszym czy większym zgrzytaniem zębów — naturalnie werbalnie. Jakkolwiek by było, to był system zorganizowanej przemocy nie tylko policyjnej, ale i ekonomicznej, zarówno nad życiem fizycznym, jak i życiem duchowym ludzi. Naturalnie idea Praw Człowieka w Kościele i z tym była związana, z walką z komunizmem. Kościół nie mógł komunizmu zwalczać, jednocześnie żądając monopolu dla siebie, głosząc jakieś zasady totalitarne. To było już nie do uniknięcia. Nie chcę powiedzieć przez to, że to była jakaś kalkulacja polityczna, nie, ja myślę, że posoborowy Kościół jest Kościołem, który — bez ustępstw natury dogmatycznej czy doktrynalnej — chce się jakoś przystosować do istniejącej cywilizacji. Tak jak się przystosowywał przedtem. Przecież z tego punktu widzenia każdy teolog mówi to samo: istnieje substancja niezmienna chrześcijaństwa, istnieją dary charyzmatyczne, istnieje trwały zasób dogmatyczny i istnieją zmien-

ne formy wyrazu, których zmienność nie jest sama przez się czymś złym. Kościół dostosowywał się do różnych form cywilizacyjnych. Problem jest, jak dalece to jest dozwolone albo jak dalece jest to bezpieczne. Przypomnę tu choćby historię sporu o ryty chińskie oraz zarzuty, które jezuita ściągnęli na siebie za zbytnią elastyczność i zbytnią gotowość do adaptacji. Ta sprawa jest zawsze aktualna. Dostosowywanie się może prowadzić do koncesji, które są już nie do przyjęcia dla bardzo wielu ludzi. To jest niby kwestia drugorzędna, bo to nie ma charakteru dogmatycznego, ale ja sam, na przykład, nie bardzo kocham posoborowe zmiany liturgiczne. To nie jest moja sprawa, ja nie jestem naturalnie od tego, żeby pouczyć Kościół, ale ja jednak lubię rytuał trydencki, przyznaję.

Koncesje mogą być zbyt daleko idące, ale tego nie można z góry określić. Z góry można powiedzieć jedynie coś bardzo ogólnikowego: jest to jądro, ta niezmienna substancja, gdzie nie można z niczego zrezygnować, i są zmienne formy wyrazu, jak choćby sposoby nauczania Kościoła. Ale gdzie jest ta granica, tego z góry się nie da określić. Przyznaję też, że żałuję łaciny!

— *Odwołując się do Praw Człowieka jako swojego oręża w walce z komunizmem, Kościół zawarł ograniczony kompromis z ideą liberalizmu. Podobnie też było w przypadku konfrontacji Kościoła z narodowym socjalizmem czy faszyzmem. Co więcej, Kościół stał się przez to obrońcą państwa liberalnego przed zagrożeniami totalitaryzmu. Czy to była rzeczywiście obrona zasad liberalnych?*

Kościół nigdy nie przyjął zasad liberalnych w znaczeniu ekonomicznym. Z tego punktu widzenia również Jan Paweł II kontynuuje tradycję Kościoła, wedle której istnieje strona moralna aktywności ekonomicznej, sam zysk nie usprawiedliwia wszystkiego, aktywność ekonomiczna zawsze musi mieć na oku dobro ludzkie. Powiedziałbym, że pod tym względem Kościół jest bliższy socjaldemokracji, chociaż niekoniecznie wychodzi z tych samych założeń. Ale idea sprawiedliwości społecznej jest przecież w Kościele; jest to idea, której liberalizm nie może i nie chce strawić. To nie jest oczywiście pojęcie ekonomiczne, to jest pojęcie moralne — sprawiedliwość społeczna, a Kościół z tego nie chce zrezygnować.

Jeżeli chodzi natomiast o liberalny ustrój polityczny, to Kościół nigdy nie przyjął liberalizmu w jego radykalnej formie, tzn. w takiej, jaka

ona była w XIX w. Skrajny liberalizm głosił wtedy, że zadaniem państwa jest ochrona bezpieczeństwa i suwerenności, a więc właściwie państwo to policja i wojsko; reszta musi być pozostawiona prywatnym ludziom, włączając edukację, służbę zdrowia i oczywiście całą aktywność ekonomiczną. Ten liberalizm ma już dzisiaj bardzo niewielu obrońców, liberałowie stopniowo się wycofywali z tych poglądów. To, że państwo nie ma nic do roboty w edukacji, jest ideą, której być może bronią jeszcze jacyś szaleńcy, ale chyba jest ich niewielu. Uznaje się, że państwo pełni również funkcje ekonomiczne, co faktycznie ma miejsce. Wreszcie bank centralny i rząd ustalają stopę procentową i podatki, czyli podstawowe dzwignie ekonomiczne. Nawet w kraju tak liberalnym jak Wielka Brytania państwo kontroluje olbrzymią część wszelkich wydatków.

— *Choć Kościół głosi sprawiedliwość społeczną i popiera aktywną rolę państwa w trosce o dobro wspólne, czyni to raczej w dialogu z liberalizmem niż walcząc z nim. Nie wydaje się jednak, by taki dialog był możliwy w kwestiach religijnych.*

— Dla Kościoła najważniejsza jest sprawa wolności sumienia i wolności wyznania. Nie ma wolności, która nie byłaby kosztowna. Gdy się mówi o wolności wyznania i wolności sumienia, to się zakłada, że będą powstawały jakieś absurdalne i obłąkane sekty, jakieś groteskowe pseudoreligie i kultury. I nie ma na to rady, ponieważ dopóki one nikogo nie mordują, nie można im tego zabronić. To są koszty wolności. Kościół przez długi czas nie chciał tych kosztów ponosić, nie chciał się pogodzić z tym, że wolność kosztuje. Myślę, że teraz się to uznaje. My za to płacimy, to znaczy nie my jako Kościół, ale my jako społeczeństwo za to płacimy. Ale bilans jest taki, że likwidacja tej wolności jest o wiele gorsza. Myślę, że to w chrześcijaństwie zostało uznane. Ma to jednak swoją drugą stronę — tolerancja bardzo często jest wynikiem zubożenia, a nie wynikiem otwartości. Nie ja jestem od tego, żeby te rzeczy osądzać, ale w jakimś stopniu tolerancja przyjęta przez chrześcijaństwo może być związana z pewnego rodzaju indyferentyzmem.

— *Indyferentyzmem w ramach samego chrześcijaństwa?*

— W ramach samego chrześcijaństwa, wśród wierzących. Nie wiem, jak to jest właściwie; czy normalni katolicy, wierzący w Boga i zbawienie wieczne, są gotowi przyjmując wszystkie dogmatyczne części nauki Magisterium. Bardzo niewielu ludzi zna to wszystko, być może tylko teologowie lub niektó-

rzy księży obeznani z historią, którzy czytali całe „Bullarium Romanum” itd. Ogromna większość zna tylko podstawowe punkty Credo, to, czego się wymaga od każdego - czyli żeby pamiętał „Credo in Unum Deum”. Ale jak dalece inne części nauki katolickiej, dogmatycznie nobilitowane, choć pozostające poza „Credo”, są obecne w świadomości katolików? Jak dalece jest przyjmowany np. dogmat transsubstancjacji i wszystkie sakramenty? To znaczy, czy jest powszechna wiara w ich skuteczność? Nie wiem. Nie chcę powiedzieć, że znam odpowiedź na to pytanie, ale wydaje mi się, że jest to pytanie racjonalne.

— *Wątpliwości dogmatyczne, jakkolwiek ważne, chyba jednak mniej niepokoją dzisiejszego katolika niż wątpliwości moralne. Tu z kolei Kościół zarzuca państwu liberalnemu dawanie ludziom złudnych obietnic. Z jednej strony liberalizm zachęca do autonomii w kształtowaniu życia moralnego, z drugiej nie daje żadnych wskazówek moralnych w sytuacji konfliktu, niepewności i wyboru. Chce tu być neutralny. Czy neutralność jest jednak ideałem?*

— Absolutnie nie uważam, że indyferentyzm moralny państwa jest ideałem. Nawet sobie nie wyobrażam, żeby to mogło być całkowicie zrealizowane. Napisałem kiedyś taki artykuł: „Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej?”. Państwo nie może zrezygnować z pewnych założeń natury moralnej. Idea sprawiedliwości jest ideą moralną, a ona musi być przecież jakoś wpisana w ustawodawstwo i konstytucję. Pewne rzeczy są nakazane albo zakazane z powodów moralnych, a nie innych. Ale jest jeszcze inny problem. Prawdę mówiąc, mam za złe Kościołowi, że jak gdyby zaprzestał w swoim nauczaniu podkreślać to, co zawsze było istotne: nędzę istnienia ludzkiego. My nie jesteśmy nigdy wyjęci z możliwości katastrofy, katastrofa jest zawsze możliwa, apokalipsa jest zawsze możliwa. Kościół nie obiecywał szczęścia na ziemi i nie powinien moim zdaniem obiecywać. I nie będzie szczęścia na ziemi, chyba że przez szczęście rozumie się stan narkotyczny, tzn. szczęście, jakie można osiągnąć przez karmienie się narkotykami.

Myszę, że ta bardzo ważna część tradycji kościelnej jest jak gdyby zapomniana czy odsunięta, i tego żałuję. Myszę, że to jest koncesja uczyniona bałwanowi nowoczesności, i to koncesja, która Kościołowi szkodzi.

— *Szczęście na ziemi było uszakże jedną z podstawowych obietnic, które głosili myśliciele liberalni. Czy nie stało się tak, że Kościół próbując oswoić liberalizm przejął jego fałszywy optymizm?*

— To jest możliwe. Oczywiście, nikt nie kłóci się o to, że jest w najwyższym stopniu pożądane, aby zabiegać o likwidację głodu i różnych

nieszczęść, nikt nie żąda, żeby zlikwidować medycynę czy postępy w rolnictwie itd. Chodzi jednak o to, że nieszczęścia ludzkie nie pochodzą tylko z głodu, wojen, bólu fizycznego i chorób. Jest pewien bardziej fundamentalny wyznacznik ludzkiej biedy i nędzy. Kościół zawsze był tego świadom, ale teraz przestał o tym mówić. To jest jednak bardzo ważne; pamiętanie o tym nie jest skazywaniem się na coraz większe nieszczęścia, ale utrzymywaniem takiego dystansu wobec świata, który jest niezbędny w życiu ludzkim, który przeciwdziała intoksykacji, który przygotowuje nas do tego, że jesteśmy śmiertelni, że wszyscy umrzemy. To taka wstydliva sprawa się zrobiła, że wszyscy umrzemy.

— *Chyba niewielu ludzi, również chrześcijan, życzy sobie, by im o tym przypomiano. Niektórzy teologowie, jak np. Paul Tillich, starają się nawet zmienić język teologiczny i nie używać tradycyjnych terminów...*

— Nie ma pokuty, jest tylko pojednanie...

— *W Kościele katolickim używa się obu terminów, choć obecnie istotnie większy nacisk kładzie się na pojednanie. Być może to także cena osuwania liberalizmu... Tu jednak przypomina się Maritain, który pod koniec życia biadał nad stanem współczesnego chrześcijaństwa, mówiąc, że wielu chrześcijan, zamiast klękać przed Bogiem, klęka przed światem. Czy zgodziłby się Pan z nim?*

— Pod tym względem, nie pod wszystkimi względami, ale pod tym względem – tak. Podzielałbym jego obawy. Myślę, że większość posoborowych reform w Kościele była potrzebna i zbawienna. Większość, ale nie wszystkie. Adaptacja do liberalizmu w takim znaczeniu, że Kościół czy księża nie mówią już o śmierci, o zbawieniu wiecznym, o piekle i niebie, o grzechu, o winie naszej, winie, którą każdy nosi, niekoniecznie w wyniku grzechu pierworodnego, ale dlatego, że wszyscy jesteśmy grzesznikami, otóż to jest koncesja, która pustoszy chrześcijaństwo. Owszem, ja się z tym zgadzam.

— *Czy w takim razie, według Pana, Kościół, nie głosząc tych prawd, przestał być solą ziemi i światłem świata? Czy stał się podobny do liberalnego świata, który tak zdecydowanie atakował jeszcze dwieście lat temu?*

— Nie posunąłbym się aż tak daleko. W końcu w Kościele też są rozmaite tendencje i rozmaici ludzie. Wśród rzeczników teologii wyzwolenia są np. ludzie, co do których nie wiadomo, co mają w ogóle wspólnego z chrześcijaństwem - jacyś księża trockiści, księża maoiści, którzy nie wiadomo po co używają czasami frazeologii chrześcijańskiej, skoro otwarcie i jawnie pozbawiają ją sensu. Po co Kościół miałby istnieć, jeżeli ma być tylko partią polityczną? Podobnie rzecz się ma z licznymi wypadkami koncesji czy nionych liberalizmowi, które, jak wspominałem, wydają mi się rujnujące.

Ale nie tylko to jest w Kościele. Są przecież, jak myślę, kapłani, którzy pamiętają o tamtej tradycji. Jestem po ich stronie, że tak powiem, choć nie ja jestem tutaj do osądzania, nie jestem w takiej pozycji. To, że jestem po ich stronie, nie znaczy jednak, że jestem także po stronie tego, co istnieje również, a co można nazwać katolicką kołtunerią polską; wręcz przeciwnie.

— *To, że Kościół wciąż pozostaje wielkim wyzwaniem dla świata, widać choćby na przykładzie rozumienia wolności. Dla liberalizmu wolność jednostkowa jest ważniejsza od wolności kolektywnej, przeżywanej w grupie. Tymczasem Kościół uważa, że wolność powinna być przeżywana we wspólnocie, mając zawsze na uwadze innych. Czy możliwe jest pogodzenie tych dwóch wizji wolności: skrajnie indywidualistycznej i wspólnotowej?*

— Ja bym się bał takich wyrażeń. Wolność we wspólnocie i wolność indywidualna — co to znaczy? Wolność liberalna definiuje się jako wolność negatywna. Tak zwana wolność pozytywna, wolność augustyńska, jest w moim przekonaniu niebezpieczna, gdyż jest łatwa do pogodzenia z ideą totalitarną. Jeżeli się mówi: *liberi peccati, servi justitiae* („wolni od grzechu, a słudzy sprawiedliwości”), to się już bardzo daleko posunęło na drodze narzucania wiary przemocą. Tego uznać nie chcę i nie mogę. Wiem, że to jest tradycja dość silnie zakorzeniona w teologii, ale uważam ją za niebezpieczną. Wolność od przymusu, to znaczy wolność do zła i dobra. Kiedy czynię zło, jestem wolny, dlatego przecież uważa się, że jestem odpowiedzialny za zło, które czynię — ponieważ czyniąc zło, jestem wolny. Natomiast jeśli się mówi tak jak św. Augustyn, że jestem wolny tylko wtedy, kiedy czynię dobro (co i tak z jego punktu widzenia nie jest przecież ściśle, ponieważ jeżeli czynię dobro, to nie z własnej woli, a tylko z Boskiej inspiracji), nie jestem zaś wolny, kiedy czynię zło, to jest dla mnie niesłuchanie niebezpieczne; i to abstrahując nawet od augustyńskiej teorii predestynacji. Jest to droga do daleko posuniętego przymusu, dlatego ja nie lubię tej frazeologii. Co to znaczy wolność zbiorowości? Nikt przecież nie twierdzi, że możemy żyć w izolacji, przecież jasne, że należymy do różnych zbiorowości ludzkich, że to jest niezbędne, żebyśmy żyli, żebyśmy żyli w miarę możliwości godziwie itd. Ale co oznacza wolność zbiorowości, tego ja nie wiem. Taka frazeologia, że wolność zbiorowa ma prymat nad wolnością jednostki, jest frazeologią maoistyczną, i przyznając, że tego bardzo nie lubię.

— *Przyzna Pan jednak również, że stając się członkami Kościoła, przyjmując chrześcijańską doktrynę, nie możemy w pełni korzystać z wolności religijnej; nie można wierzyć jednocześnie w Sąd Ostateczny i reinkarnację. W tym sen-*

się wspólnota ogranicza naszą wolność; musimy zrezygnować z części wolności na rzecz innych wartości, w naszym przekonaniu nadrzędnych...

— To jest prawda, ale przy założeniu, że to jest dobrowolne, a nie przymusowe. W końcu nakładamy na siebie przy różnych okazjach rozmaite ograniczenia, którym przeciwstawiają się nasze instynktowne energie. Życie bez tego byłoby niemożliwe. Godzimy się na to, że musimy ograniczać rozmaite swoje zachcianki, popędy itd. Może być dobrowolne ograniczenie wolności z powodów moralnych albo także z powodów religijnych. To znaczy ludzie, którzy są wierni Kościołowi, w większości nie odczuwają potrzeby nieustannego badania doktryny, raczej czują się bezpieczni w doktrynie, którą przyjęli, czy w której ich wychowano. To jest sprawa duchowego bezpieczeństwa. Nie ma w tym nic złego. Wszyscy przyjmujemy rozmaite rzeczy dla bezpieczeństwa duchowego. Nikt nie jest gotów rewidować i analizować wszystkiego. To jest normalna część życia, ale dobrze jest wiedzieć, że kiedy się żyje w zbiorowości i tym samym przyjmuje się różne ograniczenia przez nią narzucone, to nie jest przymusowe, a dobrowolne; a jeżeli jest przymus prawa państwowego, to on jest uzasadniony. Ale pod tym względem ja bym popierał ideę liberalną - przymus powinien być minimalizowany w tym znaczeniu, że karalne prawem są te rzeczy, zezwolenie na które byłoby ruiną wszelkiego ładu społecznego. Oczywiście jest jasne, że musi się karać zabójstwo i gwałt, a to, co się uważa za niemoralne, ale co nie wstrząsa ładem społecznym, może być dozwolone. Dlatego nie jest już karalny w krajach cywilizowanych np. homoseksualizm, chociaż Kościół ma prawo powiedzieć, opierając się na własnej tradycji i Piśmie Świętym, a także własnej doktrynie seksualności, że to jest niemoralne - ale z tego nie wynika, że ma żądać kar prawem ustanowionych. Pod tym względem broniłbym zasady liberalnej.

— *Wypowiedzi tego typu pociągają za sobą pytanie o autorytet Kościoła, a dokładniej o nieomyłność papieża. De Maistre (1753-1821), zaciekle przeciwnik liberalizmu pisał: „Nie ma porządku bez religii, nie ma religii bez chrześcijaństwa, nie ma chrześcijaństwa bez Kościoła, nie ma Kościoła bez papieża, nie ma papieża bez nieomyłności”. I Sobór Watykański przyjął dogmat o nieomyłności papieża i nie był to z pewnością gest pojedynczy w stronę liberalizmu...*

— Kiedyś, rozmawiając z Fredem Ayerem, przy jakiejś okazji, nie pamiętam, jak do tego doszło, powiedziałem, że jestem stanowczym obrońcą dogmatu nieomyłności papieża. Ayer oczywiście osłupiał i natychmiast zażądał, żebym się wytłumaczył. Powiedziałem coś takiego: to nie znaczy przecież, że jakiś człowiek z tytułu swojego urzędu ma taki przywilej, że

cokolwiek powie, to jest prawdziwe. Dlaczego jednak - mówiłem dalej - ten dogmat mnie nie razi? Po pierwsze, stanowi estetycznie doskonałe sklepienie dla hierarchicznej struktury Kościoła. Kościół nie jest organizmem demokratycznym i nigdy nie udawał, że jest. Jest organizmem monarchicznym, i nieomylny papież jest jego bardzo dobrym sklepieniem doktrynalnym. Po drugie, mamy tu do czynienia z prawdami i z doktrynami, które nie mogą być ustalone stosownie do kryteriów uznanych w nauce. Nie mogą być, nie ma potrzeby, żeby były i nie ma o co się starać. Jaki zatem jest tryb ustanawiania dogmatów czy też właściwie interpretowania Objawienie, bo przecież Objawienie nie jest zmienne i nic do niego nie jest dodawane wedle Kościoła - jest ono tylko interpretowane. Więc chodzi o interpretację Objawienia, o tryb ustalania właściwej interpretacji. Nie może to być przecież głosowanie. Dawni protestanci mówili tak: każdy dla siebie ma czytać Pismo i rozumieć je pod natchnieniem Ducha Świętego - ale to jest naprawdę zawracanie głowy. Gdyby to wziąć na serio, to nie mogłoby być w ogóle Kościoła. Oczywiście protestanci też tego tak zupełnie na serio nie brali, bo mają własną formułę wiary; luźniejszą, ale mają i mieli cały czas. Jeżeli mówią, że nie ma być autorytetu, który jest władny poprawnie interpretować treść Objawienia, to faktycznie zdają się na rozum ludzki, czyli czynią wiarę zależną od rozumu. A to jest ruina chrześcijaństwa.

Nie widzę, żeby było coś rażącego w tej idei papieskiej nieomylności, zakładając, że przecież praktycznie papież radzi się ludzi. Nie jest tak, że wyłącznie arbitralnie cokolwiek ustala w nocnej medytacji. Są sobory, są rozmaite kongregacje, konsystorze czy instytucje kościelne; papież radzą się teologów i różnych mądrych ludzi, dyskutują z nimi i w końcu wydają jakieś orzeczenie. Nie na podstawie głosowania. Dlaczegoż by tak nie miało być? Bo jakie są inne możliwości? Demokratyczne głosowanie całego ludu Bożego? Przecież nic z tego nie wyjdzie. Lud będzie się kierował zupełnie innymi motywacjami niż te, które byłyby w Kościele do przyjęcia. Ja nic nie mam przeciwko temu dogmatowi, zakładając wszelako, że nikt mnie nie będzie rozstrzeliwał, jeśli ja się z nim nie będę zgadzał. Poza tym pytałem też teologów, ale nie uzyskałem wyraźnej odpowiedzi, kiedy, przy jakich okazjach, od czasu I Soboru Watykańskiego, papież korzystał ze swojej nieomylności. Przecież np. encykliki papieskie nie są dokumentami nieomylnymi. Jeżeli katolik ma co do nich wątpliwości, to nie jest winien błędu herezji, tylko błędu nieposłuszeństwa. Ale np. jak było z antymodernistycznym dekretem „Lamentabili”, to już nie wiem, nie jestem pewien...

— *Sam dekret jest luźnym zbiorem 65 zdań, przypisywanych modernistom, a zakazanych i odrzuconych przez Kościół; nie był on ogłoszony ex cathedra. Pius XII natomiast w 1950 r. ogłosił ex cathedra dogmat o wniebowzięciu.*

— To było po odwołaniu się do pewnej tradycji, ale czy tam było powołanie się na źródła biblijne? Dogmat musi mieć podstawę biblijną. Dogmat o wcieleniu jest w tym sensie oczywisty. Co do niepokalanego poczęcia jednak, ogłoszonego w 1854 r., też nie wiem, na jakim tekście biblijnym się on opiera...

— *Oba dogmaty maryjne są zawarte w Piśmie Świętym implikatywnie, nie eksplikatywnie. Są one wyrazem rozwoju doktryny chrześcijańskiej. Doktryna rozwija się bowiem, jak pisał John Henry Newman w eseju z 1845 r., według logicznych reguł. Pismo Święte wymaga interpretacji...*

— Tak. Zastanawiałem się, jak to jest z zstąpieniem do piekieł Jezusa. I znalazłem, jest coś takiego rzeczywiście; nie w Ewangeliach, ale w Liście św. Piotra się o tym wspomina. Tak że to jest podstawa skryptoralna.

— *I tak naszą rozmowę o liberalizmie i Kościele zakończyliśmy zstąpieniem do piekieł... Rzecz jednak ukaże się w zeszycie wielkanocnym. Dziękuję Panu za nią serdecznie.*

— Dziękuję.

Oksford, styczeń 1998 r.

