

Krzysztof Kotula

ORCID: 0000-0002-2698-9692

Marek Urban CSsR

ORCID: 0000-0001-8433-9295

UPJPII – Kraków

## Tomistyczne dyskusje wokół polityczno-społecznej filozofii Jacques’a Maritaina i jej reperkusje w nauczaniu Kościoła katolickiego

**Słowa kluczowe:** Jacques Maritain, nowa cywilizacja chrześcijańska, wolność religijna, integryzm, hermeneutyka ciągłości

**Keywords:** Jacques Maritain, new christian civilization, religious liberty, integrism, hermeneutic of continuity

Mimo lat upływających od śmierci Jacques’a Maritaina (rok 2023 przyniesie pięćdziesiątą jej rocznicę) ten niezmiernie ciekawy autor wciąż cieszy się popularnością<sup>1</sup>. Maritain zdaje się fascynować swoją niejednoznacznością. Na początku swojej filozoficznej kariery mógł uchodzić za człowieka o skrajnie nacjonalistycznych poglądach. Zmieniło się to jednak w 1926 roku po potępieniu przez papieża Piusa XI francuskiego ruchu monarchistycznego, kierowanego przez Charles’a Maurrasa. To wydarzenie doprowadziło Maritaina

---

<sup>1</sup> Świadczy o tym fakt, że w ostatnich latach zostały wydane dwie kolejne książki Maritaina, wcześniej nie tłumaczone na język polski: *Refleksje o Ameryce*, tłum. D. Góra-Szopiński, Warszawa 2018, i *Wieśniak z nad Garonny: stary świecki chrześcijanin snuje refleksje à propos czasów współczesnych*, tłum. A. Ziernicki, Poznań 2017. Pierwsza jest pewnego rodzaju zachwytem nad ustrojem politycznym i społecznym Stanów Zjednoczonych, który był przez Maritaina traktowany jako najbliższy jego ideałowi nowej cywilizacji chrześcijańskiej. Druga to krzyk rozpaczy starszego filozofa chrześcijańskiego, widzącego, jak jego ukochany Kościół-Matka choruje na neomodernizm.

do przedstawienia nowego projektu polityczno-społecznego, czyli humanizmu integralnego, który miał się stać przeciwwagą dla Maurrasowskiego integralnego nacjonalizmu<sup>2</sup>. Można powiedzieć, że był to pewnego rodzaju skręt w lewo, dokonany przez Maritaina, przez co do dzisiaj jest on uznawany za patrona tzw. otwartego katolicyzmu. Ostatnia książka Maritaina, czyli *Wiesniak znad Garonny: stary świecki chrześcijanin snuje refleksje à propos czasów współczesnych*, przez niektórych była postrzegana jako powrót myśliciela do dawnych pozycji. Owszem, wyraźnie widać, że francuski neotomista ukazywał w tej książce kryzys wiary i rozumu nękający Kościół po soborze, jednakże nie napisał, że wyrzeka się swojego integralnego humanizmu<sup>3</sup>.

Jednym z aspektów tego systemu pozostaje koncepcja nowej cywilizacji chrześcijańskiej, odmiennej (lecz nie całkowicie różnej, zdaniem Maritaina) od średniowiecznego ideału. Wśród elementów tej nowej cywilizacji jest wolność osób, która znalazła swoją realizację w postanowieniach inspirowanego Maritainowskimi poglądami Soboru Watykańskiego II<sup>4</sup>.

Uwagę badawczą skierujemy ku zagadnieniu wolności religijnej, zaakceptowanej przez to zgromadzenie w dokumencie *Dignitatis humanae*. Sporne interpretacje tego dokumentu pozostają kwestią dyskutowaną we współczesnych środowiskach tomistycznych. Wcześniej, czyli przed ostatnim soborem powszechnym Kościoła katolickiego, stosunkowo znani tomiści debatowali o teoriach Maritaina dotyczących państwa, społeczeństwa i wzmiankowanej nowej cywilizacji chrześcijańskiej. Tym polemikom i poprzedzającej je samej prezentacji Maritainowskiego pomysłu na nową cywilizację chrześcijańską poświęcony zostanie pierwszy punkt niniejszego artykułu.

## 1. Nowa cywilizacja chrześcijańska

Maritain zaczął mówić i pisać na temat nowej cywilizacji chrześcijańskiej w latach 30. XX wieku. Zakładał, że cywilizacja powinna być otwarta na Transcendencję i stosować się do pewnych ponadczasowych zasad i wyznaczników. Każda cywilizacja musi być zarazem wspólnotowa, jak i personalistyczna (Maritain pragnął uciec przed rosnącymi w siłę politycznymi skrajnościami – liberalizmem i totalitaryzmem), a ponadto powinna postrzegać samą siebie jako pielgrzymującą i w konsekwencji traktować państwo ziemskie jako rzeczywi-

<sup>2</sup> Zob. G. Dickes-Lafargue, *Dylemat Jacques'a Maritaina*, tłum. P. Milcarek, „Christianitas” 2011, nr 1–2, s. 441–442.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 451.

<sup>4</sup> Jacques Maritain był naukowym mistrzem papieża Pawła VI, który podpisał dokumenty Vaticanum II.

stość przemijającą, a nie cel sam w sobie. Ostateczny cel człowieka pozostaje transcendentny: jest nim Bóg i obcowanie z Nim w życiu wiecznym.

Te wyznaczniki cywilizacyjne były afirmowane przez średniowieczną cywilizację sakralną, jednakże nie muszą się one realizować w każdej epoce w ten sam sposób. Owe zasady stosuje się w sposób analogiczny, a nie jednoznaczny<sup>5</sup>. W tym miejscu wypada przypomnieć tomistyczną definicję analogii, z jakiej korzystał francuski neoscholastyk. Jedno z fundamentalnych twierdzeń tomizmu poucza, że nie mówimy o Bogu i o stworzeniach jednoznacznie ani też różnicznie, lecz analogicznie, na mocy analogii atrybucji i proporcjonalności<sup>6</sup>. Różnica między analogią atrybucji a proporcjonalności jest następująca: kiedy „realność oznaczona wspólnym wyrazem, orzeka się o jednej rzeczy przez wzgląd na inną, która daną realność we właściwym znaczeniu posiada (...), wówczas mamy analogię atrybucji, czyli przypisywania”<sup>7</sup>; natomiast gdy „oznaczona realność znajduje się prawdziwie i wewnątrznie we wszystkich rzeczach objętych wspólną nazwą, choć nie całkiem w ten sam sposób”<sup>8</sup>, mamy analogię proporcjonalności, czyli stosunkowości. W kwestii zasad przyświecających chrześcijańskiej cywilizacji w różnych epokach historycznych (Maritain używał określeń „historyczne konstelacje” czy też „historyczne klimaty”) spotykamy się z analogią proporcjonalności<sup>9</sup>.

Analogiczne zasady uznawane przez Maritaina sprawiają, że nowa cywilizacja chrześcijańska, chociaż jawi się jako równorzędna tej średniowiecznej, przyjmuje inne kształty. Streszczeniem średniowiecznego ideału cywilizacyj-

<sup>5</sup> Por. J. Maritain, *O wolności w nowoczesnej cywilizacji chrześcijańskiej*, tłum. M. Grądzka-Holvooete, „Christianitas” 2011, nr 1–2, s. 387–388.

<sup>6</sup> Edouard Hugon wyeksplikował tę tezę na bazie wybranych przykładów. Piotr i Paweł pozostają czymś jednoznacznym o tyle, o ile są rozpatrywani pod kątem posiadanego przez nich człowieczeństwa; tak samo człowiek i pies są jednoznaczni pod tym względem, że są reprezentantami szerokiego rodzaju zwierzęcego. Różniczność zachodzi wtedy, kiedy wyraz pozostaje wspólny, a wyrażona realność całkowicie odmienna. Tak jest w przypadku wyrazu „zamek”, który raz oznacza budowlę, innym razem pożyteczny zatrzask u drzwi. Z analogią mamy do czynienia wówczas, gdy wyraz jest wspólny, a oznaczona realność nie jest ani całkiem ta sama, ani całkiem różna, lecz zawiera jakiś stosunek i podobieństwo istniejące między opisywanymi rzeczami. Człowiek może być „zdrowy”, pokarm może być „zdrowy”, a także cera może być „zdrowa”, lecz nie w tym samym sensie. Człowiek jest „zdrowy” jako byt cieszący się zdrowiem, pokarm jest „zdrowy”, dlatego że przyczynia się do osiągnięcia stanu zdrowia, cera zaś jest „zdrowa” jako skutek ludzkiego zdrowia; por. E. Hugon, *Zasady filozofii: dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, tłum. A. Żychliński, Warszawa 2015, s. 22.

<sup>7</sup> Tamże, s. 23.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Por. K. Kotula, *Sporne zagadnienia antropologiczne i historiozoficzne w rozważaniach Jacquesa Maritaina*, „Logos i Ethos” 2021, nr 2, s. 159.

nego pozostaje mit Świętego Cesarstwa. W jego obrębie za wyznaczniki chrześcijańskiej cywilizacji uchodziły takie reguły, jak:

- a) prymat duchowej i politycznej jedności, mającej organiczny charakter;
- b) służebna rola elementu doczesnego w stosunku do elementu wiecznego;
- c) stosowanie środków właściwych aparatowi państwowemu na rzecz duchowego dobra i jedności społeczeństwa;
- d) niejednorodność koncepcji władzy w tym, co dotyczy stosunków między podmiotem kierującym i kierowanym (paternalizm władz);
- e) tworzenie swego rodzaju królestwa Bożego na ziemi<sup>10</sup>.

Ten kanon zasad zaczął się stopniowo wyczerpywać i ludzkość przeszła przez fazę rewolucji związanej z postępami liberalizmu i racjonalizmu, a także z antyliberalną reakcją części społeczeństwa. Ideał nowej cywilizacji chrześcijańskiej zawiera bardziej świecką koncepcję doczesności. W przeciwieństwie do średniowiecznych standardów, przyświecałyby jej analogiczne reguły:

- a) organiczna struktura cywilizacji, zawierająca pewien stopień pluralizmu, na czele z różnorodnością religijną;
- b) autonomia doczesności jako celu pośredniego, mogącego zostać podporządkowanym celowi ostatecznemu, lecz nie na zasadzie jedynie instrumentalnej;
- c) eksterytorialność osób w stosunku do środków doczesnych i politycznych;
- d) dominacja pewnej jednorodności między kierującym a kierowanym, a więc przynajmniej częściowa demokratyzacja władzy i „partnerstwo” między obywatelem a władzą;
- e) traktowanie postępów tej cywilizacji jako dzieła ludzkiego, a nie Bożego, choć inspirowanego Bożym działaniem<sup>11</sup>.

Najzacieklejszy adwersarz Maritaina w kwestii nowej cywilizacji chrześcijańskiej znalazł się, co zaskakujące, w Argentynie. Był nim ks. Julio Meinvielle, tomista zajmujący się katolicką nauką społeczną<sup>12</sup>. Zarzucił on Maritainowi podążanie za filozoficznymi i teologicznymi tezami upadłego ks. J.M. Lamennais'a, który został potępiony przez Stolicę Apostolską w latach 30. XIX wieku i ostatecznie stał się apostatą. Maritaina starał się bronić jego przyjaciół, być może najwybitniejszy tomista pierwszej połowy XX wieku, dominikanin Re-

<sup>10</sup> Por. J. Maritain, *O wolności w nowoczesnej cywilizacji chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 389.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 391.

<sup>12</sup> Por. *Czy Maritain to nowy Lamennais?*, tłum. P. Milcarek, „Christianitas” 2011, nr 1–2, s. 411.

ginald Garrigou-Lagrange, utrzymujący, że jakkolwiek nie zgadza się z Maritainem w pewnych kwestiach i uznaje jego ustępstwa na korzyść nowoczesności za niefortunne, to nie podziela opinii Meinvielle'a o podobieństwie Maritaina do Lammenais'go. Podczas gdy ten drugi popadł w błąd sekularyzacji Kościoła i jego misji, ten pierwszy absolutnie tego nie czyni. Lammenais uważał, że celem Kościoła pozostaje prowadzenie narodów do wolności i dobrobytu, natomiast Maritain wyraźnie stawia na piedestale cel transcendentny – żywot wieczny. Opowiada się przy tym za prymatem ducha w życiu społecznym<sup>13</sup>.

Sam zaatakowany w korespondencji z Garrigou-Lagrange'em ubolewał, że krytyka dokonana przez Meinvielle'a to synteza oszczerstw oraz półprawd. W 1946 roku Maritain odnotował, że przypisuje się mu teorię, iż rozwój historyczny pozostaje w sposób konieczny postępowaniem. Jednakże jego prawdziwa opinia jest wprost przeciwna. Dokonał on krytyki tezy o koniecznym postępie w jednej ze swoich prac i chociaż uznaje ją po latach za zbyt drastyczną, to podtrzymuje swoją podstawową tezę, że historia zdąża w pewnej mierze ku dobru, zaś w pewnej mierze ku złu. Nie jest czymś jednoznacznym. Meinvielle zarzucił Maritainowi, że jego zdaniem rewolucja francuska i liberalny ustrój, jaki po niej nastąpił, są z konieczności postępowaniem. Maritain ripostował, że tutaj też mamy do czynienia z pewnym dualizmem. W ustroju liberalnym możemy znaleźć sporo błędów, lecz także pewne dobrodziejstwa, które nie są nieuniknionym rezultatem dziejowego postępu, tylko czymś akcydentalnym. Dlatego też zupełnym kłamstwem pozostaje przekonanie Meinvielle'a, że w optyce Maritaina Kościół powinien zawrzeć sojusz z liberałami. Usprawiedliwiając się, Maritain podkreślił, że nigdy nie wyznawał teorii, iż ustrój nowoczesnych wolności, a zwłaszcza wolność religijna każdej religii, to rzecz konieczna i całkowicie zgodna z duchem Ewangelii.

Maritain bronił prawomocności sakralnego systemu średniowiecznej *Christianitas*, natomiast nowe warunki historyczne sprawiają, że obecnie adekwatnym ustrojem pozostaje taki, w którym sfera doczesna jest mocniej odróżniona od duchowej i państwo przyznaje obywatelom wyznającym różne religie te same prawa. To, co Kościół traci poprzez brak ochrony ze strony państwa, może odzyskać za sprawą lepszego i głębszego wpływu na ludzkie sumienia, do których może skuteczniej docierać jako autorytet niewmieszany w sprawy dotyczące państwa, które wcale nie ma być indyferentne, lecz żywotnie chrześcijańskie, za sprawą ideałów moralnych, jakie będą przyświecały jego członkom<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 413.

<sup>14</sup> Zob. *Czy Maritain to nowy Lamennais?*, dz. cyt., s. 416–419.

Garrigou-Lagrange nie dostrzegał zasadniczej różnicy między koncepcjami Maritaina a teoriami Ch. Montalemberta, który był umiarkowanym liberałem, przez jakiś czas współpracującym z dziennikiem *Lammenais*ego. Autor ten utrzymywał, że Kościół może bezproblemowo pojednać się ze współczesnymi swobodami, wolność wyznań pozostaje praktycznym i społecznym zastosowaniem wolności sumień, zaś katolicy mogą więcej zyskać, niż stracić na porządku opartym na tej wolności. Montalembert otrzymał kościelne napomnienie, zaś papież Pius IX potępił idee katolickiego liberalizmu. Zdaniem Garrigou-Lagrange'a błąd, jaki można wytknąć Montalembertowi, to polityczny naturalizm. Nie widać powodów, dla których nie należałoby go zarzucić także Maritainowi<sup>15</sup>.

Garrigou-Lagrange po dyskusji z innym wybitnym przedstawicielem swojego zakonu, Michaelem Brownem, napisał do Maritaina, że trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie, czy tradycyjne nauczanie Kościoła na temat wolności myśli, sumienia, wyznania itd. jest uniwersalne, jednoznaczne i niezienne, czy też ma znaczenie tylko analogiczne i zmienne, mogąc stać się obiektem nowej interpretacji; a także czy forma rządów, która była dobra, sprawiedliwa i owocna w średniowieczu (zaś teraz byłaby utopijna), może zostać zastąpiona formą pokrewną, która jest dobra, sprawiedliwa i owocna we współczesnych czasach. Jeżeli na te pytania odpowie się na korzyść analogii i zmienności, to, według Garrigou-Lagrange'a, popada się w potępienia wyrażone przez Grzegorza XVI, Piusa IX i ich następców. Filozofia polityczna, która pozytywnie traktowałaby wolność kultów jako konsekwencję rozwoju ludzkości, przechodzącej z etapu dziecięcego do dorosłości, byłaby filozofią chrześcijańską już tylko z nazwy, nawet gdyby powoływała się na tomistyczną kategorię analogii<sup>16</sup>.

Maritain, mimo obowiązków, jakie miał z racji piastowania stanowiska ambasadora Francji przy Stolicy Apostolskiej, szybko zareagował na wątpliwości Garrigou-Lagrange'a i w maju 1948 roku pisał, że dla Piusa IX wolność sumienia, którą potępił, była wolnością zatracenia. Taką (do)wolność krytykuje także on sam, Maritain, zaś w obliczu walki z totalitaryzmami podkreśla, patrząc na problem niejako z przeciwnej strony, słuszne wolności osób ludzkich. Ponadto zaakcentował, że jego pojmowanie analogii nie ma nic wspólnego z rozumieniem modernistycznym, które dopuszcza reinterpretację dogmatów wiary. Pomysł przyporządkowania sensu analogicznego i zmiennego do samej doktryny Kościoła pozostaje dla Maritaina absurdalny. On sam wciąż stara

<sup>15</sup> Por. *A może Montalembert?*, tłum. M. Grądzka-Holvoote, „Christianitas” 2011, nr 1–2, s. 426–427.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 429–430.

się mówić o analogicznie różnych sposobach aplikacji niezmiennych zasad. Przypomina to analogiczność w kwestii niezmiennej doktryny doskonałości chrześcijańskiej. Ta doktryna stosuje się w różny sposób i analogiczny w stanie duchowym i w stanie małżeńskim, jednak wciąż jest tą samą doktryną. Zdaniem Maritaina, to samo dotyczy jego też z zakresu filozofii politycznej (nauki o chrześcijańskiej cywilizacji)<sup>17</sup>.

## 2. Filozoficzna podstawa wolności osób

Jedną z cech nowej cywilizacji chrześcijańskiej pozostaje eksterytorialność osób w stosunku do środków doczesnych i politycznych. Ta eksterytorialność sprawia, że osoby cieszą się wolnością w stosunku do państwa, które nie ma prawa ingerować w ich wewnętrzną relację z celem ostatecznym, czyli Bogiem. Osoba wyrasta ponad społeczeństwo i sama stanowi mikrokosmos, wobec którego nawet Stwórca zachowuje szacunek i pragnie wolnej odpowiedzi osoby na swoje zbawcze przesłanie.

Wolność osób (w tym swoboda religijna) opiera się na konsekwencjach rozróżnienia osoby i jednostki, które poczynił Maritain. Dystynkcja ta bazuje na fakcie, że na człowieka można spoglądać pod kątem jego osobowości oraz indywidualności. Przy czym pierwszy punkt widzenia obejmuje ludzką formę – duszę, drugi materię, a więc ciało. Rozróżnienie to nie było obce innym tomistom. Jean Madiran zaznaczył, że autorzy posługiwali się nim pod wpływem zagrożenia nowoczesnym totalitaryzmem. Do niego odwoływał się także Reginald Garrigou-Lagrange<sup>18</sup>.

Ta zasadnicza dla Maritainowskiej filozofii polityczno-społecznej dystynkcja opiera się na tomistycznym twierdzeniu, wypływającym z sygnalizowanego już określenia materii i formy; mianowicie z reguły, iż oznaczona co do swej ilości materia stanowi pierwiastek ujednostkowania, to jest zasadę liczebnej różnicy pomiędzy jednym osobnikiem a drugim w obrębie tego samego gatunku. W każdym człowieku istnieje całkowita natura ludzka, ale gatunek pozostaje jeden, dzięki temu, że forma jest przyjmowana w oznaczonej i wyróżnionej materii, czyli w tym konkretnym ciele, które jest przez tę formę, a więc duszę, ożywiane<sup>19</sup>.

W książce *Trzej reformatorzy*, która jest krytyczną analizą korzeni współczesności, Maritain, powołując się na św. Tomasza z Akwinu, zaznaczył, że

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 433–434.

<sup>18</sup> Por. J. Madiran, *Zasada całości*, tłum. J. Kaznowski, „Christianitas” 2018, nr 1–2, s. 97.

<sup>19</sup> Por. E. Hugon, *Zasady filozofii: dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, dz. cyt., s. 69–72.

osoba jest tym, co najszlachetniejsze i najwznioślejsze w całej naturze; natomiast jednostka (indywiduum) to wymiar wspólny człowiekowi, zwierzęciu, roślinie, a nawet atomowi, istniejący dzięki własnym wymaganiom materii, która stanowi zasadę podziału. Jako jednostki ludzie są jedynie skrawkami materii, częścią wszechświata, podatną na siły i wpływy fizyczne, kosmiczne czy też dziedziczne. Jednakże jako osoby ludzie przekraczają te wszystkie wpływy i stanowią transcendentną rzeczywistość<sup>20</sup>.

Maritain wyjaśniał, iż człowiek jako jednostka jest podporządkowany dobru społeczności, której częścią pozostaje, w sensie partycypowania dóbr niezbędnych mu do życia, a należących do społeczeństwa jako ogółu. To dobro wspólne, w jego przekonaniu, pozostaje „bardziej boskie”. Natomiast każdy człowiek jako osoba stoi ponad społecznością i jest podporządkowany bezpośrednio jedynie swojemu Stwórcy, który zawsze pozostaje celem ostatecznym osoby ludzkiej. W tym kontekście człowiek stanowi niezależną całość, wymykającą się spod kurateli państwa. Człowiek rozpatrywany w aspekcie jednostkowości istnieje dla społeczności i w razie konieczności powinien poświęcić swoje życie dla egzystencji wspólnoty; z drugiej strony, rozpatrywany w aspekcie osobowości ma pierwszeństwo przed społecznością, która nie ma prawa do wykorzystywania go i narzucania mu niesprawiedliwych rozstrzygnięć<sup>21</sup>.

Tomistyczni krytycy teorii Maritaina zwracali uwagę na jej różnorakie wątpliwe aspekty. Uświadamiali, „iż francuski autor nie odróżnił w sposób jednoznaczny zasady jednostkowania i kategorii indywiduum. W interpretacji tomizmu zasadą jednostkowania, czyli tym, co dzieli gatunek na jednostki, jest materia. Czym innym jest jednak to, co konstytuuje człowieka jako indywidualną całość. Nie jest to wyłącznie materia, lecz także elementy psychiczno-duchowe. Indywidualny wymiar ma zarówno ciało, jak i sfera duchowa człowieka. Zresztą św. Tomasz z Akwinu zarówno materię, jak i formę substancjalną uznał za zasadę jednostkowania”<sup>22</sup>. W takim wypadku spojrzenie Maritaina mogłoby zostać nazwane przesadnie jednostronnym.

Reprezentujący nurt zachowawczego tomizmu Bernard Tissier de Malle-rais skonstatował, że rozróżnienie dokonane przez Maritaina „jest prawdziwe tylko w porządku nadprzyrodzonym, w którym osoba zostaje podniesiona ponad naturę przez łaskę uświęcającą; ale w porządku przyrodzonym jest błędne, bo tu osoba jest jednostką rozumnej natury, będącą częścią całości złożonej

<sup>20</sup> Por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz, Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa–Ząbki 2005, s. 52.

<sup>21</sup> Zob. tamże, s. 53–55.

<sup>22</sup> S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 61.



z natur rozumnych, a co za tym idzie, jest do niej przyporządkowana jako część do całości”<sup>23</sup>. Na podstawie tych słów można posądzić francuskiego odnowiciela myśli tomistycznej o pomieszanie porządku przyrodzonego z nadprzyrodzonym i odmienne rozumienie w gruncie rzeczy synonimicznych terminów „osoba” i „jednostka”.

Jako najmocniejszy kontrargument przeciwko Maritainowskiemu rozróżnieniu na osobę i jednostkę jawi się obserwacja uczyniona przez M.F. Niemeyer, która „zarzuca Maritainowi przede wszystkim używanie logicznych pojęć jednostki ludzkiej i osoby w sensie pojęć metafizycznych. Jej zdaniem maritainowskie odróżnienie pojęcia jednostki ludzkiej od pojęcia osoby nie opiera się na realnej różnicy przedmiotów tych pojęć i dlatego (...) nie może być np. podstawą rozważań na temat prymatu osoby nad społeczeństwem”<sup>24</sup>. Istotnie, gdy czyta się opis rozróżnienia na osobę i jednostkę w wydaniu francuskiego neotomisty, łatwo odnieść wrażenie, że Maritain opowiadał o dwóch odrębnych, choć jakoś na siebie nachodzących bytach; podczas gdy w rzeczywistości mamy do czynienia jedynie z dwoma różnymi punktami widzenia na jedną i tę samą tajemnicę bytu ludzkiego. Zdaniem J.A. Baisnégo, całe to rozróżnienie jest sprzeniewierzeniem się św. Tomaszowi z Akwinu i nosi znamiona wpływów platonizmu i kartezjanizmu<sup>25</sup>. Myśl o skażeniu filozofii Maritaina idealizmem wzmacnia fakt, że zdaje się on przyznawać „pojęciu możliwości pewną realność, tak jakby potencjalność miała pewną aktualność”<sup>26</sup>. Godeleine Dickes-Lafargue ilustruje to przykładem podejścia Maritaina do problemu równości. Dla francuskiego myśliciela ludzie pozostają równi o tyle, o ile każdy posiada te same zaczątkowe potencjalności. Okoliczności życia przynoszą nierówności, ale należy uczcić w bliźnim, który zajmuje niższą pozycję społeczną, możliwości i wirtualności ludzkiej natury, wedle których mógłby on – gdyby urodził się w innym domu lub dorastał w innym środowisku – znaleźć się wyżej w hierarchii społecznej<sup>27</sup>. Takie nastawienie, przynajmniej na pierwszy rzut oka, trąci idealizmem, ponieważ zdaje się rozważać byty wyobrażone, a nie rzeczywiście napotykanne.

<sup>23</sup> B. Tissier de Mallerai, *Portret filozoficzny Josepha Ratzingera*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2018, s. 160–161.

<sup>24</sup> T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa 1964, s. 93–94.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 89.

<sup>26</sup> G. Dickes-Lafargue, *Dylemat Jacques’a Maritaina*, dz. cyt., s. 439.

<sup>27</sup> Por. tamże.

### 3. Jacques Maritain i opozycja wobec Deklaracji o wolności religijnej Vaticanum II

Bazująca na rozróżnieniu osoby i jednostki, dodatkowo wzmocniona przez pozytywne wrażenia Maritaina z pobytu w Stanach Zjednoczonych, jego prekursorska orientacja filozoficzno-polityczna stała się głośna i legła u początku nowych trendów w katolickiej nauce społecznej.

Maritain wywarł na Sobór Watykański II wpływ zarówno bezpośredni, jak i pośredni. Ten drugi polegał na obecności zespołu jego idei w umysłach ludzi kierujących soborem. Paweł VI widział w Maritainie swojego starego mistrza. W przeddzień zakończenia obrad soboru wygłosił przemówienie, podczas którego otwarcie odwoływał się do koncepcji Maritaina. Oprócz tego Maritain wypowiedział się bezpośrednio na pewne węzłowe tematy Vaticanum II, pisząc, na wyraźne życzenie Pawła VI, opinię na temat wybranych problemów dyskutowanych przez ojców soboru. Odnośnie do wolności religijnej stwierdził, że organizm państwowy nie posiada żadnej misji ani kompetencji w kwestii nauczania prawdy i kierowania ku niej. Nie posiada żadnej władzy nad sumieniami, w związku z czym wolność religijna, rozumiana jako jedno z podstawowych praw osoby ludzkiej, powinna być głoszona i zachowywana<sup>28</sup>.

Sobór Watykański II proklamował wolność religijną jako prawo immunitetu posiadanego przez osobę ludzką wobec innych ludzi, społeczności i wszelkiej władzy publicznej. Ta wolność polega na tym, aby wszyscy ludzie pozostawali w sprawach religijnych wolni od jakiegokolwiek przymusu ze strony wcześniej wymienionych podmiotów. W kwestiach religijnych nikogo nie wolno przymuszać do działania wbrew jego sumieniu i nie wolno mu stawiać przeszkód w działaniu według sumienia, czy to na forum publicznym, czy to na płaszczyźnie prywatnej, byleby prawo to było realizowane w godziwym zakresie<sup>29</sup>. Prawo do wolności religijnej pozostaje zakorzenione w godności osoby ludzkiej i powinno być respektowane w prawnym ustroju społeczeństwa<sup>30</sup>.

Dziękując za sobór, Maritain stwierdził, że ogromną radością napawa go fakt, iż słuszna idea wolności religijnej została przez Vaticanum II uznana i uhonorowana, tak samo jak idea osoby ludzkiej i jej godności oraz praw. Proklamowana wolność religijna nie oznacza swobody wierzenia bądź niewierzenia według aktualnych, subiektywnych dyspozycji człowieka, tak jakby nie istniał obowiązek przyjęcia przez ludzi prawdy; lecz jest to wolność osoby

<sup>28</sup> Zob. tamże, s. 446–449.

<sup>29</sup> Kategorią ograniczającą wolność religijną pozostaje porządek publiczny.

<sup>30</sup> Por. *Deklaracja o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski, nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań 2012, s. 411.

ludzkiej w stosunku do państwa i jakiegokolwiek władzy doczesnej w dziedzinie odkrywania za pomocą sumienia prawdy religijnej i trzymania się jej<sup>31</sup>.

Deklaracja o wolności religijnej była najdłużej dyskutowanym dokumentem promulgowanym przez sobór. Podczas dyskusji wielu ojców soborowych obawiało się, że dokument ten usankcjonuje niezgodny z myślą Kościoła liberalizm czy indyferentyzm. Jej zwolennicy uważali, że ogłoszenie wolności religijnej przez Kościół katolicki jest konieczne z powodów ekumenicznych. Chodziło również o zachowanie dobrego wizerunku Kościoła. W tamtym czasie, gdy koncepcja praw człowieka zaczęła święcić tryumfy, katolicy byli oskarżani o nieszczerłość – powoływanie się na prawo do wolności religijnej, gdy stanowią w danym społeczeństwie mniejszość religijną, i rugowanie jej, kiedy są większością. Ostatecznie deklaracja została przegłosowana i podpisana przez papieża Pawła VI podczas ostatniej sesji Vaticanum II.

Wkrótce po soborze powstały ruchy zarzucające temu zgromadzeniu podanie się ideom liberalnym i progresywnym, dominującym we współczesnym świecie. Liderem sceptyków stał się abp Marcel Lefebvre, który w 1970 roku założył Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X (FSSPX), znane z krytyki niektórych postanowień soboru (w tym ogłoszenia naturalnego prawa osoby ludzkiej do wolności religijnej), a także nowego rytu Mszy świętej, ułożonego kilka lat po Vaticanum II. Bractwo odwołuje się do nauki św. Tomasza z Akwinu, który ma stanowić dla jego członków remedium na modernizm. Autorów wywodzących się z tego obozu można nazwać zachowawczymi tomistami.

Wydaje się, że deklarację najmocniej atakował abp Lefebvre, który analizując zagadnienie wolności religijnej Vaticanum II, zwrócił uwagę na to, że niektórzy współcześni teolodzy, mający na celu pogodzenie nauczania Deklaracji o wolności religijnej z wcześniejszym Magisterium Kościoła posunęli się do nieuprawnionych interpretacji, utrzymując, że papież w XIX wieku (na przykład Grzegorz XVI i Pius IX) potępili nie tyle wolność religijną jako taką, ile wolność religijną wypływającą z naturalistycznego racjonalizmu. Ponadto autorzy ci utrzymywali, iż potępienie wolności religijnej było zbyt pochopną reakcją obronną przed nacierającym liberalizmem; naznaczoną błędami wynikającymi z przesadnie emocjonalnego zaangażowania w walkę ze zgubnymi ideologiami, które jednak niosły ze sobą pewne prawdziwe elementy. Tego rodzaju usprawiedliwienia pasują do ludzi, którzy mogliby podpisać się pod polityczno-społecznym programem Jacques'a Maritaina.

Lefebvre stanowczo podkreślał, że nie ulega wątpliwości, iż papieże potępili racjonalizm, indyferentyzm itp., lecz dodatkowo odrzucili nowoczesne

<sup>31</sup> Por. G. Dicks-Lafargue, *Dylemat Jacques'a Maritaina*, dz. cyt., s. 451.

swobody same w sobie. Liberalizm w wydaniu ks. Lammenais'go został potępiony przez Grzegorza XVI, chociaż nie był on absolutnym ateistycznym liberalizmem napiętnowanym przez Leona XIII w encyklice *Immortale Dei*. Oczywiście zawsze można powiedzieć, że liberalizm Deklaracji o wolności religijnej pozostaje jeszcze czymś innym, a w zasadzie jest tylko pozornym liberalizmem, skrywającym za sobą przemyślane stanowisko personalistyczne, jednakże dokładniejsza lektura dokumentów takich papieży, jak Grzegorz XVI czy Pius IX, może sugerować interpretację zgodną ze stanowiskiem abpa Lefebvre'a.

Według Lefebvre'a to nie papieże popełnili błąd historyczny, nie odróżniając fałszywych zasad liberalizmu od właściwych wolności, jakie on ze sobą (przypadkowo) niesie, tylko zwolennicy deklaracji są przepojeni historyzmem; przy czym należy zaznaczyć, że historyzm/historycyzm, podważający podstawy każdej absolutnej prawdy i każdego absolutnego prawa w dziedzinie filozofii i teologii, został odrzucony przez Piusa XII w encyklice *Humani generis*<sup>32</sup>.

Lefebvre nazwał apologetów wolności religijnej liberalnymi katolikami, którzy dotknięci są aberracją, jeśli chodzi o katolickie rozumienie sensu historii. Ta deformacja, zdaniem hierarchy, ujawniła się we wstępie do Deklaracji o wolności religijnej, gdzie sobór oświadczył, że w obecnej epoce ludzie coraz lepiej pojmują godność osoby ludzkiej i rośnie liczba tych, którzy domagają się, aby w działaniu ludzie cieszyli się i kierowali własną rozważą, jak również odpowiedzialną wolnością<sup>33</sup>. Według Lefebvre'a, istotnie byłoby wspaniale, gdyby ludzie sami z siebie, w sposób wolny, masowo kierowali się ku temu, co dobre, ale teza, że współczesność charakteryzuje się coraz większą świadomością godności i wolności człowieka, jest nader wątpliwa. Ogłoszenie jej w momencie, gdy komunizm, poprzez swoje zbrodnicze techniki i praktyki, niewolił ogrom ludzi, zakrawa na śmieszność<sup>34</sup>.

Deklaracja o wolności religijnej przyznaje prawo do wolności religijnej jednostkom, rodzinom i wspólnotom religijnym. Zdaniem Lefebvre'a, należało odróżnić akty wewnętrzne od zewnętrznych, publiczne od prywatnych. Brak tych rozróżnień oznacza, wedle tradycjonalistycznego arcybiskupa, że w kwestii wolności religijnej zmierzamy w stronę absurdu. Lefebvre twierdził, że skoro państwo zasadniczo nie ma prawa do wkraczania w domenę religijną, która w świetle deklaracji pozostaje poza jego kompetencjami, to równie dobrze rodzice nie powinni mieć prawa ingerencji w religijność swoich dzieci<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Zob. M. Lefebvre, *Oni Jego zdetronizowali*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2020, s. 86–89.

<sup>33</sup> Por. *Deklaracja o wolności religijnej*, dz. cyt., s. 410.

<sup>34</sup> Por. M. Lefebvre, *Oni Jego zdetronizowali*, dz. cyt., s. 147–148.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 182–183.

Sobór niepotrzebnie i błędnie nobilitował poszukiwanie prawdy, które powinno się odbywać w sposób wolny. Wolne dociekanie postawił przed nauczaniem i wychowaniem<sup>36</sup>. Zdaniem Lefebvre'a, powinno być odwrotnie. Przekonania religijne zdobywa się głównie przez wychowanie i nauczanie, a nie wolne poszukiwanie. Przedkładanie wolnego dociekania nad wychowanie i nauczanie pozostaje przejawem braku realizmu i trąci naturalizmem<sup>37</sup>. Vaticanum II oparło swoją doktrynę o wolności religijnej na niepodważalnej dla każdego katolika i tomisty prawdzie, że człowiek ma swoją godność, na którą składają się intelekt oraz wolna wola<sup>38</sup>. Lefebvre dostrzegł w tym wnioskowaniu znamiona sofizmu:

Argument jest następujący: (...) człowiek jest obdarzony wolną wolą, więc ma prawo do wolności działania. (...) To jest sofizmat: wolna wola mieści się w sferze istnienia, a wolność moralna i wolność działania dotyczą sfery działania. Czym innym jest to, kim dany człowiek (...) jest ze swej natury, a czym innym to, kim staje się przez swoje czyny (dobre lub złe, po stronie prawdy lub błędu). Godność ludzka w jej najgłębszym fundamencie jest godnością natury rozumnej, zdolnej do dokonania osobistego wyboru; ale pełna godność polega na przyłgnięciu (...) do prawdy i dobra. To właśnie ta (...) godność zapewnia każdemu wolność moralną (...) i wolność działania (...). Ale w miarę jak człowiek przyłgnie do błędu lub przywiąże się do zła, traci swą pełną godność bądź nie osiąga jej wcale, a wówczas nie można na niej opierać żadnej wolności<sup>39</sup>.

O tych przymiotach ludzkiej godności i wolności nauczało tradycyjne katolickie Magisterium. Można odnieść wrażenie, że dla nieformalnego lidera obozu tradycjonalistów wolność pozostaje nie tyle punktem wyjścia, ile dojścia.

Naśladowca Lefebvre'a Matthias Gaudron napisał w kontekście uzasadnienia prawa do wolności religijnej, że w soborowej deklaracji doszło do pomieszania źródłowej godności człowieka z tą dopełnioną. Wolność faktycznie stanowi o wielkiej godności osoby ludzkiej, ale nie jest wartością bezwzględną. Nigdy nie może ona uzasadniać prawa do czynienia zła. Każdy rozumie, że morderca nie ma prawa zabijać swojego bliźniego, nawet gdyby subiektywnie był niewinny, bo jego fałszywa religia nakazuje mu takie czyny w pewnych okolicznościach. Jeśli przeszkadza się mordercy w dokonaniu zbrodni, nie narusza się tym jego godności. Szaleństwem byłoby uznanie, że wprawdzie człowiek nie ma prawa mordować innych ludzi, jednak z racji swej godności ma prawo, aby mu nie przeszkadzano w dokonaniu morderstwa. Tymczasem

<sup>36</sup> Por. *Deklaracja o wolności religijnej*, dz. cyt., s. 412.

<sup>37</sup> Por. M. Lefebvre, *Oni Jego zdetronizowali*, dz. cyt., s. 185–186.

<sup>38</sup> Por. *Deklaracja o wolności religijnej*, dz. cyt., s. 411.

<sup>39</sup> M. Lefebvre, *Oni Jego zdetronizowali*, dz. cyt., s. 202–203.

czegoś takiego uczy Sobór Watykański II, który podtrzymał tradycyjny obowiązek przyłgnięcia człowieka do prawdziwej religii i jednocześnie usankcjonował prawo osoby ludzkiej do nieprzeszkadzania jej w wyznawaniu i głoszeniu swojej wiary, nawet jeśli pozostaje ona fałszywa<sup>40</sup>.

Wracając do abpa Lefebvre'a, utrzymywał on, że nie może istnieć coś takiego jak naturalne prawo do nietykalności w kwestiach religijnych dla wszystkich bez wyjątku. Potwierdzał, że zakłócanie kultu sprawowanego przez muzułmanów jest grzeszne, stanowi czyn przeciwko cnotcie roztropności, być może także miłości, lecz nie narusza sprawiedliwości, gdyż autentyczne dobro każdego człowieka polega na praktykowaniu kultu prawdziwego, a nie fałszywego. Ponadto ludzie ci istotnie posiadają prawo do praktykowania kultu Bożego prywatnie i publicznie, bez żadnego skrupowania, lecz ich religia pozostaje właśnie przeszkodą na drodze do prawdziwego kultu, jaki mogliby sprawować, gdyby się nawrócili.

Nawet gdyby owi muzułmanie mieli naturalne nastawienie ku Bogu i żyli w nieprzewidywalnym błędzie co do prawdziwej religii, wcale nie jest oczywiste, że wolność religijna przysługiwałaby im na mocy naturalnej sprawiedliwości. Zachowawczy hierarcha skłaniał się ku teorii, że owi ludzie mogliby się cieszyć wolnością kultu, lecz na podstawie obowiązku wypływającego z miłości bliźniego. Byłoby to prawo cywilne, przyznane im przez państwowe władze. Dla Lefebvre'a deklaracja także w tym punkcie ujawnia braki w kwestii rozróżnienia rozmaitych płaszczyzn rzeczywistości. Cnota sprawiedliwości miesza się z cnotą miłości<sup>41</sup>.

Kardynalnym błędem soborowej argumentacji na rzecz prawa do wolności religijnej było, w przekonaniu francuskiego hierarchy, oparcie się na fałszywej, rzekomo personalistycznej koncepcji dobra wspólnego, zredukowanego do sumy jednostkowych interesów, lub, inaczej mówiąc, do poszanowania praw osoby, ze szkodą dla wspólnego działania w celu zwiększania chwały Bożej oraz autentycznego dobra wspólnego, które powinno pozostawać w sposób pozytywny, choć pośredni, podporządkowane dobru Państwa Bożego, krzewionego na ziemi i w pełni realizowanego w niebie. Prawdziwa walka z totalitaryzmem, którą personaliści uznawali za swój główny cel, nie polegała na wywyższaniu jednostki i sekularyzacji prawa, lecz na przypomnianiu o specyfice prawdziwego dobra wspólnego.

<sup>40</sup> Por. M. Gaudron, *Katechizm o kryzysie w Kościele: z dodatkiem dokumentów Magisterium Kościoła Katolickiego*, Warszawa 2001, s. 48–49.

<sup>41</sup> Zob. M. Lefebvre, *Oni Jego zde tronizowali*, dz. cyt., s. 207–209.

Konsekwencjami sekularyzacji prawa do wolności religijnej są dewastacja publicznego prawa Kościoła, zanik społecznego panowania Chrystusa Króla oraz religijny indyferentyzm jednostek, który polega na przekonaniu, że człowiek może znaleźć zbawienie w jakiegokolwiek religii<sup>42</sup>. Problem indyferentyzmu religijnego potencjalnie znajdującego się w deklaracji zgłębił jeszcze dokładniej Jean-Michel Gleize, który swego czasu był delegatem Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X w Polsce w dyskusjach doktrynalnych ze Stolicą Apostolską.

Według tego teologa, Magisterium Kościoła potępiło w przeszłości dwa odrębne błędy: indyferentyzm jednostek i indyferentyzm państwa. Teoretycznie da się wyznawać tę drugą formę obojętności bez angażowania się w tę pierwszą, lecz w praktyce występuje między nimi związek przyczynowo-skutkowy. Indyferentyzm państwowy prowadzi do indyferentyzmu jednostek.

Zdaniem Gleize'a, indyferentyzm państwowy jest obecny w soborowej deklaracji. Nie zawiera ona słów o moralnym obowiązku przyjęcia przez państwo religii Chrystusowej. Wprawdzie dokument mówi o obiektywnych normach moralnych, do których państwo powinno się dostosować w ograniczaniu wolności religijnej<sup>43</sup>, jednak nie są one wyraźnie zarysowane. Deklaracja zdecydowanie opowiada się za tą niejednoznacznością, domagając się, aby wspólnotom religijnym pozostawiono swobodę w kierowaniu się ich własnymi normami, jeśli chodzi o otaczanie kultem Najwyższego Bóstwa<sup>44</sup>. Termin ten planowo pozostaje o wiele bardziej ogólny niż standardowe chrześcijańskie sformułowania określające Boga.

Deklaracja zakłada, że religia katolicka może zostać przyjęta przez władze jako wyznanie państwowe, ale nie ze względu na jej prawdziwość, lecz z powodu jakichś szczególnych, na przykład społecznych okoliczności. To, zdaniem Gleize'a, znamionuje indyferentyzm. Prawda, w przekonaniu tego teologa, nie jest tutaj na piedestale, lecz w cieniu<sup>45</sup>.

Ponownie wracając do abpa Lefebvre'a, należy odnotować, że odbierał on Deklarację o wolności religijnej jako sprzeczną z encykliką *Quanta cura* wydaną przez Piusa IX. Ten ostatni dokument potępił następujące twierdzenia:

1. Najlepszym systemem społecznym pozostaje taki, w którym na władzy nie spoczywa obowiązek prawnego karania tych, co wykraczają przeciwko religii katolickiej, chyba że wymaga tego spokój publiczny.

<sup>42</sup> Zob. tamże, s. 217–223.

<sup>43</sup> Por. *Deklaracja o wolności religijnej*, dz. cyt., s. 415.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 413.

<sup>45</sup> Zob. J.M. Gleize, *II Sobór Watykański w pytaniach i odpowiedziach*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2018, s. 116–120.

2. Wolność sumienia i kultu to prawo przynależne każdemu człowiekowi.
3. Powinno ono zostać proklamowane i zabezpieczone w każdym dobrze zorganizowanym społeczeństwie.

Natomiast Deklaracja o wolności religijnej zawiera między innymi takie ustalenia:

1. W sprawach religijnych nikt nie może napotykać przeszkód w działaniu wedle swojego sumienia, w obszarze prywatnym bądź publicznym; indywidualnie albo w łączności z innymi,
2. byleby w godziwym zakresie.
3. Osoba ma prawo do wolności religijnej.
4. To prawo osoby ludzkiej powinno być przyjęte w taki sposób, aby stanowiło prawo cywilne<sup>46</sup>.

Lefebvre zaczął doszukiwać się w procesie redagowania deklaracji masońskich inspiracji<sup>47</sup>. Podobne stanowisko przyjął Gleize, który odnotował, że zwolennicy wolności religijnej przekonują, iż ta potrójna sprzeczność jest jedynie pozorna – wolność religijna Soboru Watykańskiego II nie jest tożsama z wolnością religijną odrzuconą przez Kościół. Według Gleize'a, publiczne sprawowanie fałszywych kultów, nawet w minimalnych granicach, stanowi pogwałcenie religii katolickiej. W przekonaniu obrońców wolności religijnej pogląd ten pozostaje nie do utrzymania, ponieważ „porządek społeczny zachowuje autonomię w stosunku do pozytywnego, objawionego prawa Bożego”<sup>48</sup>. Ten sam autor piętnuje wyraźną w jego mniemaniu sprzeczność między *Dignitatis humanae* a *Quanta cura* na płaszczyźnie zasad, które przyświecają tym tekstom. Dla tej pierwszej normą pozostaje wolność publicznego kultu wszystkich religii, byleby w granicach porządku publicznego; dla drugiej – represjonowanie fałszywego kultu publicznego ograniczone przez wymogi porządku publicznego<sup>49</sup>.

Warto w tym miejscu przywołać wypowiedź Bernarda Tissier de Mallerais'go, który stwierdził, że to dialektyka Hegla mogłaby pozostawać autentyczną zasadą (pseudo)rozwoju nauczania kościelnego w sprawie wolności religijnej. Jest to fałszywy rozwój, ponieważ katolicyzm nie odwołuje się do ścierania się przeciwieństw i wyłaniania z nich syntezy, lecz rozwija dogmaty na mocy bardziej organicznych niż idealistycznych zasad. W przypadku wolności religijnej

<sup>46</sup> Por. M. Lefebvre, *Oni Jego zdetronizowali*, dz. cyt., s. 193–194.

<sup>47</sup> Por. tenże, *Kościół przesiąknięty modernizmem*, tłum. K. de Rouge, Chorzów–Poznań 1995, s. 65.

<sup>48</sup> J.M. Gleize, *II Sobór Watykański w pytaniach i odpowiedziach*, dz. cyt., s. 115.

<sup>49</sup> Por. tamże.



teżą jest potępienie przez Grzegorza XVI przekonania Lamennais'ego, że dla dobra religii należy, po pierwsze, każdemu przyznać wolność sumienia i opinii (w tym wolność kultu) oraz, po drugie, odseparować państwo od Kościoła. Antyteza: Temu pionierowi katolickiego liberalizmu brakowało właściwego instrumentu w celu wprowadzenia wolności kultów do chrześcijańskiej myśli. Został on dostarczony przez późniejszych filozofów. Tym narzędziem jest nauka o godności osoby ludzkiej w systemie personalistycznym. Synteza: Wynikiem przepuszczenia idei wolności religijnej przez oczyszczającą doktrynę godności osoby ludzkiej jest Deklaracja o wolności religijnej<sup>50</sup>, która, jeśli zawiera w sobie prawdę o człowieku i jego kondycji, skutkuje tym, że należy stwierdzić, iż Kościół przez co najmniej kilkanaście stuleci kwestionował prawo naturalne o niepoślednim znaczeniu. W ten sposób, zdaniem Karla Stehlina, neguje się prawdę o nieomyślności i niezniszczalności Kościoła katolickiego<sup>51</sup>.

#### 4. Tomistyczne próby obrony Deklaracji o wolności religijnej

Próby odpowiedzi na zarzuty stawiane przez członków Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X pochodzą z różnych środowisk. W niniejszym artykule została wyróżniona grupa tomistów zgromadzonych wokół francuskiego czasopisma „Sedes Sapientiae”, wydawanego przez tzw. indultowe Bractwo Świętego Wincentego Ferrariusza (FSVF), które jest niewielkim zgromadzeniem kultuwującym tradycje dominikańskie sprzed Soboru Watykańskiego II i reform liturgicznych tuż po nim. Jego fundatorem był o. Louis-Marie de Balignieres, zostało założone w 1979 roku we Francji. Początkowo FSVF było przekonane o doktrynalnym zerwaniu między nauczaniem *Dignitatis humanae* a encykliką *Quanta cura*. Ten pogląd doprowadził jego członków do stanowiska, że autorytet papieski istnieje we współczesnych czasach tylko materialnie, lecz nie formalnie. Teoria ta, choć zbliżona do sedewakantyzmu, a więc przekonania, że tron papieski pozostaje pusty wskutek utraty urzędu przez papieża za sprawą jego herezji, nie jest aż tak katastrofalna dla Kościoła, gdyż pozwala w łatwy sposób odzyskać papieństwo dzięki odrzuceniu błędów przez materialnego papieża. Bractwo pokusiło się o bardzo dokładne zbadanie kwestii wolności religijnej w celu nawrócenia papieża. Dzięki naukowej pracy australijskiego duchownego o. Briana Harrisona, który skontaktował się z FSVF, znaczna część zgromadzenia uwierzyła w możliwość pogodzenia

<sup>50</sup> Zob. B. Tissier de Mallerais, *Portret filozoficzny Josepha Ratzingera*, dz. cyt., s. 171–174.

<sup>51</sup> Por. K. Stehlin, *W obronie Prawdy Katolickiej: dzieło arcybiskupa Lefebvre*, Warszawa 2001, s. 191.

*Dignitatis humanae* z tradycyjnym Magisterium. Pod koniec 1987 roku członkowie FSVF uznali, że popełnili błąd w ocenie Deklaracji o wolności religijnej i zaczęli publikować teksty w jej obronie<sup>52</sup>.

Jak się zdaje, liderem w tej aktywności był sam Louis-Marie de Bagnieres. Podkreśla on, że zagadnienie wolności religijnej jest bardzo skomplikowane i wspomniany o. Harrison był bodajże pierwszym teologiem, który w pełni zrozumiał jego wagę i złożoność. Bagnieres z satysfakcją odkrył twierdzenia starszych teologów i teoretyków prawa naturalnego, że państwo pozostawione własnemu naturalnemu światłu nie ma ani prawa, ani obowiązku przeciwdziałania takim kultom religijnym, które nie zakłócają pokojowej egzystencji społeczeństwa, oraz że władza świecka sama z siebie nie ma pojęcia o wiecznej szczęśliwości i sposobie jej osiągnięcia.

Założyciel FSVF kładzie nacisk na obalenie różnych, w jego przekonaniu fałszywych interpretacji odnośnie do tego, co afirmowała Deklaracja o wolności religijnej. Utrzymuje on, że prawo do wolności religijnej nie jest prawem do błędu. Nie można mylić praw osób będących w błędzie z prawem do błędu. Proponuje rozróżnienie na prawo pozytywne i prawo negatywne. Prawo pozytywne to prawo do działania, prawo negatywne zaś to prawo do nieprzeszkadzania w działaniu. Deklaracja nie uznaje żadnego pozytywnego prawa osoby do przyjęcia fałszywej religii. Dokument ten aprobejuje prawo negatywne, które odnosi się do moralnej możliwości domagania się braku przymusu ze strony władzy ludzkiej w określonej dziedzinie.

Przedmiotem takiego prawa nie jest (ewentualnie zły) czyn, który człowiek może wykonać, lecz nieingerencja władzy cywilnej w obszar, w którym osoba ludzka korzysta z tego prawa. To właśnie taka względna autonomia chroni domenę prywatną czy rodzinną. Dokładnie tego negatywnego prawa deklaracja uczy w zakresie sfery religijnej, w odpowiednich granicach, a więc wynikających ze sprawiedliwego ładu publicznego. W przeciwieństwie do Gleize'a, Bagnieres nie dostrzega w dokumencie zaakceptowanym przez Vaticanum II indyferentyzmu państwa. Tłumaczy, że obowiązek państwa, by zasadniczo nie przeszkadzać w sprawowaniu fałszywych kultów, nie jest sprzeczny z jego obiektywnym obowiązkiem uznania prawdziwej religii i Kościoła katolickiego, wspierania go w jego misji, a także, jeśli to tylko politycznie możliwe, chronienia go przed tymi, którzy go atakują, oraz oddawania publicznej czci Bogu i Chrystusowi. Prawo do wolności religijnej implikuje jedynie uznanie,

<sup>52</sup> Zob. D.-M. de Saint-Laumer, *Does the Declaration Dignitatis humanae contradict the previous magisterium?*, tłum. Th. Crean, w: *Dignitatis Humanae Colloquim: Dialogos Institute Proceedings*, t. 1, [b.m.w.] 2017, s. 197–200.

że państwu brakuje jurysdykcji religijnej. Władza cywilna nie ma prawa sama z siebie zapobiegać w drodze przymusu błędnym aktom religijnym, które nie zagrażają sprawiedliwemu porządkowi publicznemu, tzn. nie zakłócają spokoju i moralności publicznej, a także nie naruszają praw innych osób. Jest tak dlatego, że jej właściwym i bliższym celem jest doczesne dobro wspólne, a nie ma ona bezpośredniej jurysdykcji nad aktami, które kierują osobę ludzką ku duchowemu dobru wspólnemu, ku Bogu. Ten brak jurysdykcji nie oznacza jednak absolutnego braku kompetencji w sprawach religijnych. Państwo nie może być agnostykiem, indyferentystą czy ateistą. Powinno uznać prawdziwą religię i współpracować z nią w celu szerzenia panowania Chrystusa na swoim terenie i zgodnie ze swoją rolą.

Zdaniem Blignieresa, naukę Vaticanum II o wolności religijnej można wyrazić za pomocą języka bardziej przystającego do tego znanego z przedsoborowych encyklik, stosujących termin „tolerancja”. Możemy wyszczególnić dwa znaczenia słowa „tolerować”. Ściśle rzecz biorąc, odnosi się ono do rzeczy, którym państwo ma nie tylko fizyczną moc, ale i prawo zapobiegać. W tym sensie tolerancję praktykuje się jedynie z powodów zewnętrznych wobec osoby tolerowanej. Ale w szerszym sensie władza „toleruje” rzeczy, którym mogłaby fizycznie zapobiegać, ale których nie ma prawa represjonować, na przykład pomyłki popełniane w sferze prywatnej czy rodzinnej. Ingerując w te sprawy, dopuściłaby się niesprawiedliwości. W tym znaczeniu można stwierdzić, że państwo ma tu obowiązek tolerancji, który odpowiada kwestiom wewnętrznym w stosunku do osoby tolerowanej. Do tego odnosi się (negatywne) prawo do wolności religijnej. Jest to w istocie „prawo do bycia tolerowanym”. Fakt, że tolerancja należy się wówczas na mocy wymogu natury osób ludzkich, nie przeczy temu, co mówił chociażby Leon XIII – mianowicie że tylko ze względu na dobro wspólne zło może być tolerowane. Postulaty dotyczące natury i godności osób ludzkich, które pozostają metafizyczną podstawą prawa proklamowanego przez Sobór Watykański II, należą bowiem do dobra wspólnego społeczeństwa.

W optyce Blignieresa nie ma sprzeczności między potępianiami dokonanymi w przeszłości przez Grzegorza XVI (encyklika *Mirari vos*) i Piusa IX (encyklika *Quanta cura*) a nauczaniem *Dignitatis humanae*, gdyż potępieni przez tych papieży naturalisci domagali się wolności sumienia, która wynikała z indyferentyzmu jednostki lub państwa. Vaticanum II wyklucza jedno i drugie. Omawiany autor dodaje, że katolicy liberalni, tacy jak Montalembert, nie dokonywali wyraźnego rozróżnienia na prawo pozytywne i negatywne. Widać to na przykład w sposobie zdefiniowania wolności religijnej przez Montalem-

berta w jednej z jego mów. Podobnie jak Lamennais, również on domagał się rozdziału Kościoła od państwa, przypisując mu suwerenność i brak kompetencji w sprawach religijnych. Konsultorzy Świętego Oficjum, którzy przygotowali *Quanta cura*, zarzucili mu hołdowanie pogładowi, iż najlepszy stan społeczeństwa to taki, w którym katolicyzm nie już jest uznawany za religię państwową. Przygotowując potępienie zdania dotyczącego wolności sumienia i wyznania jako prawa każdego człowieka, oświadczyli, że jest ono nie do przyjęcia, ponieważ zobowiązywałoby państwo do dopuszczenia rozwodów i poligamii, gdyż absolutny brak kompetencji religijnej władzy cywilnej zmuszałby ją do przyjęcia tychże praktyk od protestantów i muzułmanów. Zatem, konkluduje Blignieres, dawniej potępione prawo nie jest tożsame z prawem proklamowanym przez Vaticanum II.

Należy dodać, że chociaż Blignieres nie odnosi się wprost i do wszystkich zarzutów stawianych *Dignitatis humanae* przez FSSPX, to jego rozważania pozwalają znaleźć raczej zadowalającą odpowiedź na problem zasugerowany przez Bernarda Tissier de Mallerais'go i Karla Stehlina. Czy Kościół nie błędził przez wiele wieków, skoro sprzeciwiał się wolności religijnej?

Wedle Blignieresa, można stwierdzić, że przestępstwa przeciwko prawdziwej religii mogły być w przeszłości karane na dwa sposoby. Po pierwsze, po linii własnej władzy państwowej, skoro heretycy, będąc członkami społeczeństwa chrześcijańskiego, wzburzyli je i wyrządzili wielką szkodę samej jego spokojności, zewnętrznej szczęśliwości oraz zachowaniu. Wielu autorów zwraca uwagę na to, że większość herezjarchów zakłócała spokój i moralność publiczną. Po drugie, w przypadku ustępstwa ze strony władzy państwowej na rzecz władzy kościelnej, poprzez swego rodzaju zwrócenie się tej drugiej do tej pierwszej z prośbą o pomoc ramienia świeckiego w służbie Kościoła, który przecież ma prawo do przymuszania ochrzczonych do pewnych rzeczy<sup>53</sup>.

Współbrat Blignieresa o. Dominique-Marie de Saint-Laumer utrzymuje, że między *Quanta cura* a *Dignitatis humanae* nie zachodzi sprzeczność, ponieważ ta pierwsza potępiła moralną wolność (wewnętrzną i zewnętrzną) do wyznawania takiej religii, jaką się chce, i działania według niej, to jest wolność sumienia w stosunku do Boga, prawdy i dobra; a także nieograniczone, a nawet nadmierne prawo do cywilnej wolności, nierespektujące sprawiedliwych wymagań porządku publicznego. Z kolei *Deklaracja o wolności religijnej* zatwierdziła prawo do cywilnej wolności w kwestiach religijnych, które wewnętrznie pozostaje limitowane przez wymagania porządku publicznego. Tak

<sup>53</sup> Zob. L.-M. de Blignieres, *La liberté religieuse, entre rupture et continuité*, „Sedes Sapientiae” 2012, nr 3, s. 32–49.

więc prawo do wolności religijnej istotowo różni się od teorii wolności sumienia napiętnowanych przez Kościół w XIX wieku<sup>54</sup>.

Jednakże ten sam autor zauważa, że istnieją problemy z interpretacją *Dignitatis humanae*, bo mimo braku sprzeczności z wcześniejszym nauczaniem Kościoła deklaracja ta naszpikowana jest niejednoznacznymi i niebezpiecznymi sformułowaniami, które mogą być rażące dla niektórych czytelników. Do tych niefortunnych elementów de Saint-Laumer zaliczył między innymi stosowanie takich wyrażeń językowych, które sugerują potępione doktryny, na przykład relatywizm; brak realizmu, który przejawia się w preferencji soboru na korzyść wolnego poszukiwania prawdy, zamiast wpajania jej poprzez nauczanie i wychowanie (zatem w tym przypadku rację miałby abp Lefebvre) czy też notoryczne abstrahowanie od pojęcia Objawienia w pierwszej części dokumentu, co może przywodzić na myśl naturalizm<sup>55</sup>.

Stałym współpracownikiem FSVF, publikującym artykuły na łamach „*Sedes Sapientiae*”, jest ks. Bernard Lucien. Początkowo autor ten równie gorąco jak chociażby Balignieres krytykował Deklarację o wolności religijnej, z czasem zmienił jednak stanowisko i przyjął pozycję zbliżoną do FSVF. Jego zdaniem, zasadnicza różnica między prawem aprobowanym przez deklarację a tym potępionym przez Grzegorza XVI i Piusa IX da się zredukować do następujących kwestii: deklaracja potwierdza naturalne prawo do (zewnątrznej) wolności postępowania w sprawach religijnych zgodnie z własnym sumieniem, natomiast obaj wymienieni papieże zaprzeczają istnieniu naturalnego prawa do zewnętrznej wolności działania w sprawach religijnych według własnej woli.

W opinii Luciena pozostaje całkiem możliwe i, niestety, zdarza się bardzo często, że człowiek postępuje według własnej woli, nie podążając za wskazówkami sumienia. Często grzesznik działa wbrew swojemu sumieniu, choć w innych przypadkach postępuje zgodnie z sumieniem błędnym w sposób zawiniony. Może się nawet zdarzyć, że człowiek, zobojętniawszy na dobro i zło na skutek zatwardziałości, działa bez żadnego osądu sumienia. Ponadto w każdym człowieku osąd sumienia odbywa się poprzez rozum praktyczny, który w pierwszej kolejności ujmuje ogólne zasady porządku moralnego. Taka wiedza o uniwersalnych zasadach jest sama z siebie dostępna dla ogółu ludzkich intelektów. Dodatkowo taka obiektywna dostępność dotyczy również faktu Boskiego Objawienia dopełnionego i zakończonego w Jezusie Chrystusie, ponieważ temu Objawieniu towarzyszą znaki wiarygodności, które są bardzo

<sup>54</sup> Por. D.-M. de Saint-Laumer, *Does the Declaration Dignitatis humanae contradict the previous magisterium?*, dz. cyt., s. 204.

<sup>55</sup> Zob. tamże, s. 207–213.

pewne i dostosowane do inteligencji wszystkich ludzi. Naturalnie, znajomość ogólnych zasad moralności i religii jest różna u poszczególnych osób i zależy od warunków środowiska społecznego, wykształcenia i innych bardziej indywidualnych czynników. Jednak te rozmaite okoliczności kształtujące dostęp do wiedzy o ogólnych i uniwersalnych zasadach można z natury rzeczy zaobserwować z zewnątrz. W związku z tym istnieje możliwość roztropnego oceny z zewnątrz, przynajmniej w niektórych przypadkach, czy dany człowiek postępuje w zgodzie ze swoim sumieniem czy też nie. Realistycznie myślący teologowie (jak św. Tomasz z Akwinu) utrzymują, że można dokonać takiego osądu ludzkiego sumienia – które pozostaje czymś zdecydowanie wewnętrznym – który potrafi zagwarantować moralną pewność w sprawach ważnych (pewność potrzebną na przykład władzy do rządzenia). Wydaje się, że ci, którzy odrzucają możliwość tego typu wnioskowania, wskazują, iż działają pod wpływem współczesnego (antyrealistycznego) myślenia, które czyni z sumienia świat absolutnie niezależny od funkcjonowania inteligencji, i porzucili oni myśl Akwinaty na korzyść autorów nowożytnych i współczesnych<sup>56</sup>.

Lucien uważa, że w dawniejszych czasach Kościół mógł w uzasadniony sposób przypuszczać, że ci, którzy go lekceważyli (heretycy albo innowiercy), nie postępowali zgodnie ze swoim sumieniem, albowiem środowisko chrześcijańskie, w przeszłości będące standardem, skutecznie mogło umożliwić przekonanie się o prawdziwości Kościoła i głoszonego przezeń nauczania. W obecnej sytuacji już nie można zakładać, że religia katolicka i jej podstawy wiarygodności są w sposób wystarczający przedstawiane ludziom na poziomie państwowym, nawet w kraju o „katolickiej” większości. Praktyczna postawa Kościoła, w świetle prawa ustanowionego przez Vaticanum II, zazwyczaj podlega zatem modyfikacji<sup>57</sup>.

W świetle eksplikacji poczynionych przez Bernarda Luciena można powiedzieć, że tacy papieże, jak Grzegorz XVI czy Pius IX, faktycznie potępił wolność religijną samą w sobie (co sugerował abp Lefebvre), nieważne, czy inspirowaną indyferentyzmem czy też nie, lecz ta wolność religijna pozostaje wolnością w znaczeniu dowolności (wolność do działania w sprawach religijnych wedle własnej woli). Taką dowolnością nie wydaje się jednak wolność religijna z Deklaracji o wolności religijnej.

<sup>56</sup> Por. B. Lucien, *Petite suite sur la liberté religieuse et Vatican II*, „Sedes Sapientiae” 2006, nr 3, s. 33.

<sup>57</sup> Zob. tenże, *Vatican II et l'herméneutique de la continuité. Le cas crucial de la liberté religieuse*, „Sedes Sapientiae” 2006, nr 2, s. 7–11.

## Zakończenie

Spory dotyczące poglądów polityczno-społecznych Jacques'a Maritaina i inspirowanej nimi Deklaracji o wolności religijnej, choć nie wprost metafizyczne, zawierają, jak widać, pewien ładunek filozofii bytu. Przez wszystkie te debaty, nawet jeśli nie na pierwszym planie, przewijał się wątek realizmu, który miał przyświecać albo nie dysputującym stronom. Być może jeszcze głębsze wniknięcie w metafizykę proponowaną przez Maritaina mogłoby wnieść jakieś nowe ciekawe argumenty do tej debaty, która nie pozostaje zamknięta, ponieważ kłopoty z zagadnieniem wolności religijnej mogłoby rozwiązać chyba jedynie nadzwyczajne Magisterium Kościoła, które podałoby jakąś ostateczną definicję w tej kwestii<sup>58</sup>. Z pewnością także sam proces przenikania przekonań Maritaina do głównego nurtu katolickiej nauki społecznej mógłby zostać przedstawiony w szerszy sposób. W niniejszym artykule ograniczono się jedynie do pobieżnego wskazania zależności między Maritainem a Soborem Watykańskim II. Wartościowy mógłby być tekst, który ukazałby zarysowane niuanse w obszerniejszy sposób. Można powiedzieć, że filozofia Jacques'a Maritaina i jej wpływ na oblicze współczesnego Kościoła katolickiego to temat wciąż niewyczerpany i mogący inspirować kolejne pokolenia badaczy.

---

<sup>58</sup> Zdaniem wielu teologów, na Vaticanum II ani razu nie mieliśmy do czynienia z interwencją nadzwyczajnego Magisterium Kościoła. Mówi się, że sobór reprezentował najwyższe Magisterium zwyczajne. Jednakże tę kwestię pozostawiamy do rozważenia teologom zajmującym się nieomylnością Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego.

## Bibliografia

- A może Montalembert?*, tłum. M. Grądzka-Holvoote, „Christianitas” 2011, nr 1–2, s. 425–436.
- Blignieres Louis-Marie de, *La liberté religieuse, entre rupture et continuité*, „Sedes Sapientiae” 2012, nr 3, s. 2950.
- Czy Maritain to nowy Lamennais?*, tłum. P. Milcarek, „Christianitas” 2011, nr 1–2, s. 411–424.
- Deklaracja o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje, tekst polski, nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań 2012.
- Dickes-Lafargue Godeleine, *Dylemat Jacques’a Maritaina*, tłum. P. Milcarek, „Christianitas” 2011, nr 1–2, s. 437–452.
- Gaudron Matthias, *Katechizm o kryzysie w Kościele: z dodatkiem dokumentów Magisterium Kościoła Katolickiego*, Warszawa 2001.
- Gleize Jean-Michel, *II Sobór Watykański w pytaniach i odpowiedziach*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2018.
- Hugon Edouard, *Zasady filozofii: dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, tłum. A. Żychliński, Warszawa 2015.
- Kotula Krzysztof, *Sporne zagadnienia antropologiczne i historiozoficzne w rozważaniach Jacques’a Maritaina*, „Logos i Ethos” 2021, nr 2, s. 147–167.
- Kowalczyk Stanisław, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.
- Lefebvre Marcel, *Kościół przesiąknięty modernizmem*, tłum. K. de Rouge, Chorzów–Poznań 1995.
- Lefebvre Marcel, *Oni Jego zdetronizowali: od liberalizmu do apostazji: tragedia soborowa*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2020.
- Lucien Bernard, *Petite suite sur la liberté religieuse et Vatican II*, „Sedes Sapientiae” 2006, nr 3, s. 19–39.
- Lucien Bernard, *Vatican II et l’herméneutique de la continuité. Le cas crucial de la liberté religieuse*, „Sedes Sapientiae” 2006, nr 2, s. 3–22.
- Madiran Jean, *Zasada całości*, tłum. J. Kaznowski, „Christianitas” 2018, nr 1–2, s. 53–102.
- Maritain Jacques, *O wolności w nowoczesnej cywilizacji chrześcijańskiej*, tłum. M. Grądzka-Holvoote, „Christianitas” 2011, nr 1–2, s. 387–396.
- Maritain Jacques, *Refleksje o Ameryce*, tłum. D. Góra-Szopiński, Warszawa 2018.
- Maritain Jacques, *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz, Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa–Ząbki 2005.
- Maritain Jacques, *Wieśniak z nad Garonny: stary świecki chrześcijanin snuje refleksje a propos czasów współczesnych*, tłum. A. Ziernicki, Poznań 2017.
- Mrówczyński Tadeusz, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa 1964.
- Saint-Laumer Dominique-Marie de, *Does the Declaration Dignitatis humanae contradict the previous magisterium?*, tłum. Th. Crean, w: *Dignitatis Humanae Colloquium: Dialogos Institute Proceedings*, t. 1, [b.m.w.] 2017.
- Stehlin Karl, *W obronie Prawdy Katolickiej: dzieło arcybiskupa Lefebvre*, Warszawa 2001.
- Tissier de Mallerai Bernard, *Portret filozoficzny Josepha Ratzingera*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2018.



### **Streszczenie**

## **Tomistyczne dyskusje wokół polityczno-społecznej filozofii Jacques'a Maritaina i jej reperkusje w nauczaniu Kościoła katolickiego**

Artykuł prezentuje koncepcję nowej cywilizacji chrześcijańskiej autorstwa Jacques'a Maritaina i tomistyczne dyskusje wokół niej. Te debaty, dzięki wpływowi Maritaina na Sobór Watykański II, po śmierci samych ich głównych bohaterów przemieniły się w dyskusje wokół Deklaracji o wolności religijnej Vaticanum II, która pozostaje spełnieniem przynajmniej niektórych postulatów Maritaina. Nawet w XXI wieku temat pozostał żywy, ponieważ papież Benedykt XVI wezwał do reinterpretacji Soboru Watykańskiego II na początku swojego pontyfikatu. Niszowe tomistyczne środowiska podjęły próbę usprawiedliwienia Deklaracji o wolności religijnej w ramach tzw. hermeneutyki ciągłości, krytykowanej przez Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X, które może pretendować do miana bastionu konserwatywnego tomizmu.

### **Summary**

## **Thomistic discussions about the political and social philosophy of Jacques Maritain and its repercussions in the field of teaching of the Catholic Church**

The article presents the concept of a new Christian civilization by Jacques Maritain and Thomistic discussions around it. These debates, thanks to Maritain's influence on the Second Vatican Council, after the death of the main character themselves, turned into discussions around the "Declaration on Religious Liberty" of Vatican II, which remains the fulfillment of at least some of Maritain's postulates. Even into the 21<sup>st</sup> century, the topic remains alive because Pope Benedict XVI called for a reinterpretation of the Second Vatican Council at the beginning of his pontificate. Niche Thomist circles have attempted to justify the "Declaration on Religious Liberty" under the so-called hermeneutics of continuity, which is criticized by the Priestly Fraternity of Saint Pius X, which may pretend to be the bastion of conservative Thomism.