

Michał Łuczewski

Europa i Mesjasz: Denis de Rougemont między Karlem Barthem a Brukselą

„Nie wydaję sądów, jestem obiektywny.”

Denis de Rougemont¹

Intelektualną historię Unii Europejskiej najlepiej ująłby Zygmunt Freud. Nikt inny bowiem nie potrafiłby opisać równie wszechstronnie rytualnego mordy, który stanął u jej początków. Oto hordy europejskich biurokratów, nękanie nieznośnym kompleksem Edypa, zapragnęły posiąść Europę, mieć ją wreszcie na własność, już z nikim się nią nie dzielić. Ale Europa wciąż należała do ojców założycieli: Adenauera, de Gasperiego, Schumana i de Madariagi. Zazdrośni synowie musieli zatem ich unicestwić, zniszczyć całe ich dziedzictwo, a gdy tego dokonali, przerażeni swym czynem, zaczęli wynosić ich na ołtarze,

podnosząc niemal do rangi bóstw. Ku ich czci zaczęto wznosić pomniki, zakładać państwowe fundacje i uniwersyteckie katedry; nie przejmując się, że tak wywyższeni zupełnie przestali przypominać samych siebie: z dumnych obrońców chrześcijaństwa i Zachodu stali się patronami polityki antychrześcijańskiej i antyzachodniej.

Dla Freuda nie byłoby żadnym paradoksem, że w panteonie europejskich świętych, których naukami nikt się nie przejmuje, poczesne miejsce zajął najwybitniejszy spośród nich intelektualista, największy ideolog sfederalizowanej

1. D. de Rougemont, *Dramatic personages*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1964, s. 20.

Europy: Denis de Rougemont (1906 – 1985)². Gdy setna rocznica jego urodzin stała się na Zachodzie pretekstem do przypomnienia sylwetki i dzieła pisarza, wydawał się jedynie wielkim, ale już nic niemówiącym imieniem, przybyszem znikąd, kimś zupełnie niezrozumiałym. A przecież nikt inny nie poświęcił tylu zabiegów i energii, tylu książek, pism i przemówień sprawie zjednoczonej Europy – i to jeszcze wtedy, gdy wydawała się jedynie niezdrową obsesją kilku fantastów³. Nikt inny też nie traktował europejskiego projektu równie poważnie. W jego oczach Europa nie miała być bowiem kolejnym polem technokratycznych popisów, narodowych przetargów czy politycznych gier. W Europie miała się zrealizować polityka oparta na fakcie, że Bóg w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem.

Wyjątkowość Europy

W swych pismach de Rougemont nieustannie wskazywał na wyjątkową pozycję Europy w dziejach świata. Według niego cywilizacja Zachodu została zbudowana na diametralnie różnej zasadzie od wszystkich innych cywilizacji, przede wszystkim – od cywilizacji Wschodu. Podczas gdy dla tej ostatniej kluczowy

jest akt transgresji, dla Europy zasadniczy pozostaje akt wcielenia. U zarania Zachodu stoi Bóg, który wciela się w człowieka (inkarnacja), u zarania Wschodu stoi człowiek, który usiłuje wcielić się w Boga (ekskarnacja). W pierwszym przypadku mamy do czynienia z wywyższeniem ludzkiej natury, w drugim widzimy próbę jej przewyciężenia. Te dwie opcje fundamentalne nie tylko warunkują przyszły rozwój obu cywilizacji, lecz jednocześnie kryją w sobie ich cel i przeznaczenie, a także określają to, co zostanie uznane w nich za rzeczywistość⁴.

Wcielenie i jego wszystkie teologiczne konsekwencje sprawiły, że dla Zachodu rzeczywista stała się wolna osoba. Na Wschodzie jednostka pozostała zaś jedynie iluzją, która dzięki technikom medytacji ucieka od rzeczywistości, by rozpuścić się w absolicie lub nirwanie. Droga człowieka Zachodu nie jest określona przez kolejne stopnie wtajemniczenia czy poprzez wiedzę, jaką musi nabyć, by zjednoczyć się z Bogiem. Człowiek Zachodu nie wie, kim jest Bóg, lecz wierzy w Niego; nie widzi Go twarzą w twarz, lecz ufa Mu i pozostaje posłuszny; nie posiada przepisu na zbawienie, lecz ma nadzieję. Trwa rozpięty między trans-

2. Polskim czytelnikom Denis de Rougemont znany jest jako autor czterech ważnych książek: *List otwarty do Europejczyków*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Volumen, Warszawa 1995, *Miłość a świat kultury zachodniej*, Pax, Warszawa 1968, *Mity o miłości*, przeł. M. Żurowska, Czytelnik, Warszawa 2002 oraz *Udział diabła*, przeł. A. Frybes, Wydawnictwo Wodnika, Warszawa 1992, a także nielicznym jako wieloletni przyjaciel i współpracownik Józefa Retingera, któremu po śmierci poświęcił bardzo obszerny szkic biograficzny (D. de Rougemont, *Oeuvres complètes de Denis de Rougemont*, Éditions de la différence, Paris 1994, s. 460–484). Jego sylwetkę na tle epoki, choć dość pobieżnie i niekiedy myląco, skreślił we „Wstępie” do *Listu...* Marcin Król. Erudycyjne omówienie twórczości Szwajcara w oparciu m.in. o niepublikowane teksty z jego archiwum znajdzie czytelnik w książce Krzysztofa Kowalskiego *Europa: mity, modele, symbole*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2002.

3. Jako redaktor deklaracji końcowej pierwszego Kongresu Europy (1948), de Rougemont patronował powstaniu najważniejszych europejskich instytucji. Bezpośrednio przewodniczył lub doprowadził do stworzenia m.in. Europejskiego Centrum Kultury (CEC), Kongresu Wolności Kultury, CERN, Instytutu Studiów Europejskich w Genewie oraz Europejskiego Stowarzyszenia Ekologicznego (ECOROPA). Począwszy od wystąpienia „Les Maladies de l’Europe” (1946) przez 40 lat de Rougemont nieprzerwanie publikował pisma poświęcone Europie, które złożyły się na dwa olbrzymie tomy mające razem ponad 1,5 tys. stron (*Oeuvres...*, *op. cit.*). To tylko część ogromnej spuścizny pisarza – śmierć przerwała jego pracę nad ukończeniem dwunastu (!) książek i niezliczonych artykułów, które pozostały w rękopisie.

4. D. de Rougemont, *Oeuvres...*, *op. cit.*, t. I, s. 315–323.

Europa i Mesjasz

Michał Łuczewski

cendencją a immanencją. Taka wiara wprowadza w jego życie element twórczego niepokoju i sprzeczności, a razem z nim otwartość, gotowość i chęć zmiany. Chrześcijaństwo tym różni się od religii Wschodu, że zmierza do tego, by człowiek ucieleśniał prawdę, prawda zaś prowadzi go nie do posłuszeństwa, lecz do wyzwolenia się z wszelkich społecznych przymusów i dziejowych konieczności⁵.

W sposób oczywisty na przemyślenia de Rougemonta decydujący wpływ wywarł „najwybitniejszy teolog od czasów św. Tomasza z Akwinu” (Pius XII) – Karl Barth, który w centrum swojej refleksji umieścił tajemnicę wcielenia właśnie⁶. Cały jego intelektualny i duchowy rozwój prowadził do zrozumienia, że w wierze ważne jest nie tyle doświadczenie czy religijny rytuał, ile objawienie w Słowie Boga, Piśmie Świętym i Kościele. Dla autora *Miłości...* Barth był nie tylko nauczycielem, ale mistrzem radykalizmu myśli i wzorem życia duchowego, najbardziej świetlanym przykładem chrześcijańskiego świadectwa w obliczu totalitarnego zła⁷. Ważne były przy

tym nie tyle wnioski czy – lepiej powiedzieć – objawienia teologa, lecz przede wszystkim – droga, która do nich wiodła.

Człowieczeństwo Boga

Na początku swojej kariery duszpasterskiej autor *Dogmatyki* wystąpił z całą mocą przeciw XIX-wiecznej liberalnej teologii protestanckiej – teologii uprawianej przez jego wybitnych nauczycieli – która nieustannie ześlizgiwała się w stronę psychologizowania, racjonalizowania, humanizowania, uhistoryczniania i demitologizowania wiary. Najważniejsze pytanie chrześcijaństwa było przez nią triumfalnie odrzucane lub ignorowane. A przecież, będąc chrześcijaninem, nie sposób go zignorować albo odrzucić. Zatem – pytał wprost Barth – czy Jezus Chrystus jest Bogiem, czy nim nie jest?⁸. Bez poważnego zmierzenia się z tym pytaniem cały olbrzymi wysiłek teologów liberalnych okazywał się jedynie aroganckim teologizowaniem z pozycji zewnętrznych wobec chrześcijaństwa, stawiających się ponad chrześcijaństwem. „Dla tej teologii – komentował Barth – myśleć o Bogu oznaczało myśleć

Kiedy de Rougemont wciela się w rolę pragmatycznego architekta Europy, zarazem odrywa się od retoryki chrześcijańskiej i ekumenicznej. Jest to spowodowane po pierwsze tym, że „Europa nie może być sprowadzona do chrześcijaństwa, bo chrześcijaństwo jest znacznie bardziej uniwersalne niż Europa. Taka definicja oznaczałaby zdefiniować Europę poprzez wieczną prawdę”.

5. Zob.: tenże, *Man's Western quest: the principles of civilization*, Harper, New York 1957, XII, s. 10, 16, 20; tenże, *The Christian opportunity*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1963, s. 172; tenże, *The idea of Europe*, Macmillan, New York 1966, s. 398.

6. Zob. np.: B. Ackerman, *Denis de Rougemont: une biographie intellectuelle*, Labor et Fides, Genève 1996.

7. Z teologii Bartha zrodził się *Bekenniskirche*, którego moralną siłę i obywatelską odwagę podziwiał de Rougemont w faszystowskich Niemczech. Choć sam pisarz był synem pastora protestanckiego, z refleksją Bartha zapoznał się dopiero na początku lat 30. ub. wieku. Swoją pracę w Paryżu rozpoczął w wydawnictwie chrześcijańskim Je Sers, prowadzonym przez pastora Pierre'a Maury'ego, wielkiego entuzjastę i najwybitniejszego znawcę Bartha w świecie francuskojęzycznym. W tym samym czasie pisarz redagował czasopismo „Hic et Nunc”, którego najważniejszym celem było propagowanie myśli teologa i jego uczniów; przetłumaczył także pierwszy tom *Dogmatyki*, i to wtedy, gdy po upadku Je Sers znalazł się właściwie bez środków do życia.

8. Zob.: K. Barth, *The humanity of God*, John Knox Press, Richmond 1960, s. 29.

o człowieku w nieco tylko zawoalowanej formie. (...) Mówić o Bogu oznaczało mówić egzaltowanym tonem, ale jeszcze raz i jeszcze więcej niż kiedykolwiek, wciąż o tym samym człowieku⁹. Szwajcar nie miał tutaj żadnych wątpliwości: liberalna teologia wywyższyła człowieka kosztem Boga. Takie postępowanie zaś było dla niego fundamentalnym sprzeniewierzeniem się radosnej nowinie, którą odkrywał przeciw liberalizmowi.

Radykalna niezgoda z czysto historyczno-krytycznym podejściem do Słowa Bożego utorowała drogę całemu pokoleniu protestanckich teologów do dokonania największego odkrycia: Bóg jest Bogiem. Ujrzeć Boga jako innego, jedynego i świętego, który z własnej decyzji spotyka człowieka i niezmiennie stoi nad nim i wobec niego jako Pan, Stwórca i Zbawca, było jednym z najgłębszych i najbardziej wyswobadzających przeżyć tego czasu¹⁰. Barthowi i całemu ruchowi, któremu przewodził, wreszcie objawiło się prawdziwe, nieumniejszone znaczenie boskości, pojawiła się wreszcie przed nimi szansa wyjścia poza nużący monolog człowieka z samym sobą, wreszcie można było czytać i rozumieć Stary i Nowy Testament w prawdzie. Jasne dla nich się stało, że sprowadzając chrześcijaństwo do religii jednej z wielu, teologia nie mówi już o chrześcijaństwie i nie jest w stanie przekazać wiary tym, którzy stoją na zewnątrz. Jedyne odpowiedni sposób mówienia o chrześcijaństwie jest mówieniem z jego wnętrza. Ich wiara znów stała się żarliwa, a przesłanie etyczne – wyraźne i mocne¹¹.

Jednak uczyniwszy Boga kimś całkowicie innym, oddzielonym od człowieka nieskoń-

zoną jakościową różnicą (w późniejszych pracach odnoszono się do tego typu wokabularza z rosnącą ironią), zbuntowani teologowie stanęli przed pytaniem, czy jednak tym razem wielkość Boga nie została ogłoszona kosztem wielkości człowieka. Czy ich Bóg nie stał się abstrakcyjnym Bogiem filozofów, a przestał być żywym Bogiem maluczkich? Ta wątpliwość doprowadziła ich do ponownego odkrycia człowieczeństwa Boga, a tym samym do zakorzenienia ich refleksji teologicznej w chrystologii. „Musimy zaakceptować – twierdzili – wszystkie elementy prawdy, nie odrzucając pochopnie żadnego z nich”: zarówno boską, jak i ludzką naturę Chrystusa¹². Barth powrócił więc do odrzuconego przezeń wcześniej humanizmu, tym razem jednak jego podstawą nie była metoda krytyczno-historyczna, lecz żywa wiara, że człowieczeństwo Boga zawiera się w jego boskości (tamże), że w Jezusie Chrystusie raz na zawsze zostało unaocznione, że Bóg nie istnieje bez człowieka¹³.

Tego typu refleksja teologiczna doprowadziła de Rougemonta nie tylko do uznania kluczowej wagi tajemnicy wcielenia, lecz także do przejęcia pewnych cech myślenia jego mistrza: niechęci do powierzchownej refleksji i niezgody z obiegowymi prawdami; skłonności do binarnych podziałów; przechodzenia ze skrajności w skrajność i poszukiwania chwiejnej syntezy między nimi; dawania świadectwa prawdzie i pochwały odpowiedzialności; profetycznego tonu, sięgania po wielkie słowa i mierzenia się z jeszcze większymi problemami. A przede wszystkim patrzenia na sprawy świata zawsze z perspektywy wiary. Nawet gdy de Rougemont nie wymienia Bartha z imienia i nazwi-

9. Tamże, s. 35–36.

10. Tamże, s. 36.

11. Tamże, s. 30.

12. Tamże, s. 42.

13. Tamże, s. 47.

Europa i Mesjasz

Michał Łuczewski

ska, jest rzeczą oczywistą, że duch tego teologa patronuje wszystkim jego intelektualnym przedsięwzięciom¹⁴.

Człowieczeństwo jednostki

Z faktu wcielenia Karl Barth wywodził daleko idące wezwanie człowieka do godności, wolności i odpowiedzialności, przygotowując tym samym de Rougemonta do odkrycia kluczowego dla całej jego filozofii pojęcia osoby. „Wspólnota chrześcijańska – pisał – opiera się na rozpoznaniu Boga, który jako Bóg stał się człowiekiem, a przez to także naszym bliźnim. W przestrzeni publicznej, niezależnie od wszystkiego, wspólnota chrześcijańska służy nie przedmiotom, lecz najpierw człowiekowi. To człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”¹⁵. Motyw człowieka miary i wypływające z niego postulaty będą powracały we wszystkich ksiązkach de Rougemonta.

Prócz Boga – pokazywał Barth – dla chrześcijanina nie ma żadnego absolutu. W ten sposób ofiarowuje On człowiekowi najtrudniejszy dar wolności. Ale ten sam dar narzuca na nas obowiązek bycia odpowiedzialnym. Wolność jest nie po to, byśmy mogli zdawać się na przypadek czy łut szczęścia, lecz po to, żebyśmy mogli brać odpowiedzialność za siebie i innych. Wolność jest wolnością do czegoś, nie – od czegoś, choćby ograniczeń czy strachu. Nie należy ro-

zumieć jej jednak jako wolności do zatwierdzenia, zachowywania, usprawiedliwiania i chronienia własnego ja. Bóg jest przede wszystkim wolny dla człowieka jako jego Stwórca, ale jest również wolny od wszystkiego, co jest obce lub sprzeczne z Jego naturą. „Wolność człowieka jest wolnością jedynie w ramach granic wolności samego Boga”¹⁶. Stąd też to wszystko, co nie służy Bogu i Jego chwale, nie wypływa z wolności człowieka, lecz ze zniewolenia.

Królestwo Boże

Ze swoich antropologicznych rozważań nie wyciągał Barth jednak żadnych pozytywnych wniosków politycznych. W tej humanistycznej myśli, widzącej w człowieku drogę Kościoła, nie można było znaleźć prostych przepisów na dobre państwo. Jakikolwiek mesjanizm i projekty raju na ziemi były mu z gruntu obce. „Gdzie jest Kościół – pisał – tam zawsze jest jeden cel: Królestwo Boże. (...) W Kościele człowiek może czuć się jedynie jak ptak w klatce, który wciąż na nowo uderza w kraty. Chodzi przecież o coś większego niż tylko nasze kazania czy liturgie! Ale jeśli żyjesz w Kościele apostołskim, choć ta tęsknota nie jest ci obca, to nigdy go już nie opuścisz. Kiedy naprawdę mamy nadzieję na Królestwo Boże, nie będziemy się wstydzić widzieć właśnie w naszej konkretnej wspólnocie ów jeden, święty, powszechny Kościół. Nadzieja chrześcijańska,

14. Właściwie każda jego książka proponuje spojrzenie na daną kwestię – miłość, kulturę, totalitaryzm, federalizm czy ekologię – z punktu widzenia wiary. Gorąca obrona miłości małżeńskiej przeciw uproszczeniom miłości romantycznej (sformułowana w *Miłość...*, *op. cit.*) nie tylko ma swoje korzenie w doświadczeniach jego pierwszego małżeństwa (Ch. Campiche, *Denis de Rougemont: le séducteur de l'Occident*, Georg, Chêne-Bourg 1999; de Rougemont rozwiódł się w 1951 roku), lecz także nosi niezatarte podobieństwa z przemyśleniami zawartymi w *Dogmatyce*. Podobnie ma się rzecz z biblią ekologów europejskich – *L'avenir est notre affaire*, Stock, Paris 1977, której podstawowe przesłanki można wywieść z zawartej w *Dogmatyce* etyki szacunku dla życia. Z drugiej strony, de Rougemont nie oceniał jedynie kultury przez pryzmat teologii, lecz także teologię przez pryzmat kultury. Stąd też za Barthem bardzo ostro krytykował protestancką, zhumanizowaną teologię liberalną, która w dzisiejszym świecie straciła jakąkolwiek siłę inspiracji i stała się zbiorem nic nieznaczących przykazań (*The Christian...*, *op. cit.*, s. 35).

15. Zob.: K. Barth, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4*, Fragmente aus dem Nachlaß, Theologischer Verlag, Zürich 1976, s. 462 i nn.

16. K. Barth, *The humanity...*, *op. cit.*, s. 74–75.

która jest najbardziej rewolucyjna z tych, które w ogóle można sobie wyobrazić i przy której wszystkie inne rewolucje wydają się niczym ślepe naboje, jest nadzieją zdyscyplinowaną. Przywraca człowieka jego własnym granicom, w których może być wciąż niespokojny, a jednocześnie, na powrót, wypełniony spokojem. (...) W ten sposób podąża Kościół, czekając i spiesząc na spotkanie przyszłości w Panu¹⁷. Swoją nadzieję człowiek może kultywować jedynie w ramach Kościoła, ale w pełni nasyci ją dopiero w Królestwie Bożym. Nawet najlepiej zaprojektowane instytucje polityczne nigdy nas do tego celu nie przybliżą.

Dokładnie w tym miejscu drogi Bartha i de Rougemonta zaczęły się rozchodzić. Nie to, że de Rougemont przestał się z Barthem zgadzać, przeciwnie – chciał wyciągnąć z teologii Szwajcara wszystkie konsekwencje. Jako ortodoksyjny protestant rozumiał oczywiście, że Królestwo Boże nie może być zrealizowane tu i teraz, a ci, którzy tego nie widzieli, byli w jego oczach bardzo szkodliwymi utopistami¹⁸. Snuć projekty doskonałego świata w najlepszym razie prowadziło bowiem do zrzeczenia się odpowiedzialności za wprowadzanie zmian w świecie niedoskonałym, to znaczy w naszym świecie; w najgorszym zaś – do narzucania skomplikowanej, żywej rzeczywistości uniformizującego i statycznego planu.

W związku z tym przed prawdziwym chrześcijaństwem otwiera się możliwość tylko jednej utopii – utopii ducha. Człowiek głębokiej wiary tym bowiem różni się od twórcy idealnych światów, że każdą zmianę rozpoczyna od samego siebie. Punktem wyjścia jest dla niego zawsze dusza człowieka. „Różnica między Marksem a św. Pawłem jest oczywista – pisał de Rougemont. Podczas gdy Apostoł chce najpierw przemienić człowieka, a poprzez niego dopiero świat, Marks chce najpierw przekształcić świat, a następnie – przy pomocy świata – chce przekształcać człowieka¹⁹. Taka „duchowa utopia Nowego Jeruzalem stanowi przyjętą w wierze obietnicę (...) Boga, który nieustannie podąża ku nam – Boga, który przyjdzie²⁰. Polityka po prostu nie może zbawiać, zbawiać może jedynie Chrystus.

Zaangażowanie

Ale de Rougemontowi chodziło także o politykę! Chciał się angażować całym sobą w sprawę świata. Nieprzypadkowo jako pierwszy – na długo przed Sartre'em – zajął się dogłębnie kwestią zaangażowania intelektualisty. Swoją koncepcję sformułował w 1936 roku w *Penser avec le mains*: obraz myślenia rękami miał tu symbolizować refleksję, która prowadzi do działania i czynienia sobie świata poddanym. To nie rzeczy mają władzę, ale ręce człowieka²¹.

17. K. Barth, *Dogmatik im Grundriss: Vorlesungen gehalten im Sommersemester 1946 an der Universität Bonn*, EVZ Verlag, Zürich 1947, s. 172 i nn. Należy dodać, że sam Barth nigdy nie wystrzegął się zaangażowania w sprawy tego świata, a przeciwnicy wręcz zarzucali jego teologii daleko posunięte upolitycznienie. Mimo całej swojej publicznej działalności, która zbliżała go do popularnego w świecie niemieckojęzycznym ruchu *Religiöser Sozialismus*, było dla niego jasne, że dokonuje wyborów nie tyle teologicznych, co politycznych właśnie. Każda próba legitymizacji danej ideologii Słowem Bożym byłaby bowiem dla niego niedopuszczalnym nadużyciem Ewangelii. Podobnym nadużyciem jest nachalne przedstawianie Bartha jako niemalże teologa wyzwolenia, co stało się popularne od czasów *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths* Friedricha Wilhelma Marquardta, Kaiser, München 1972. Zob. np. Timothy J. Gorringer: *Karl Barth: Against Hegemony*, Oxford University Press, Oxford 1999; i George Hunsinger (red.) *Karl Barth and Radical Politics*, Westminster Press, Philadelphia 1976.

18. Zob. np. D. de Rougemont, *Utopie, technique, etat-nation*, [w:] tenże, *Oeuvres...*, op. cit., t. II, s. 735–739.

19. Tenże, *The Christian...*, op. cit., s. 113.

20. Tenże, *Oeuvres...*, op. cit., t. II, s. 739.

21. Tenże, *Penser avec les mains*, Gallimard, Paris 1972, s. 146, 189; tenże, *Oeuvres...*, op. cit., t. II, s. 778.

Europa i Mesjasz

Michał Łuczewski

Intelektualisty zaangażowanego nie wolno w żadnym razie mylić z intelektualistą lewicowym. Lewica ma bowiem skłonność, z jednej strony, do życia niezgodnego ze swymi egalitarystycznymi hasłami, a z drugiej – niechętnie bierze odpowiedzialność za swe myśli i czyny, traktując własną działalność bardzo często jako zabawę słowami. Tym samym zaś sprzeniewierza się najważniejszym zasadom swojego powołania. W oczach de Rougemonta intelektualista zaangażowany musi poważnie brać polityczne znaczenie swoich pism i przyjmując wszystkie konsekwencje płynących z tego działań. Nie może zrzec się ryzyka z tym związanego, ponieważ nie ma myśli niewinnej i nie istnieje twórczość bez poświęcenia²². Porównując heroiczną postawę Martina Niemöllera (notabene ucznia Karla Bartha) z większością znanych mu myślicieli, stwierdzał z ironią: „Wizja kary więzienia przywróciłaby wolnym duchom trochę więcej powagi”²³. W 1938 roku, w przededniu wojny, de Rougemont przepowiadał w *L'Ordre nouveau*: „już wkrótce przyjdzie najwyższy sprawdzian dla odpowiedzialności intelektualistów, czas prawdziwego niebezpieczeństwa, a to oznacza – prawdziwych walk i prawdziwych zaangażowań”²⁴.

„Zaangażowanie – stwierdzał dalej – nie sprowadza się do użycia kilku przypadkowych myśli, lecz na wysiłku całościowego poznawania prawdy. Refleksja ma być realistyczna i za wszelką cenę wystrzegać się intelektualnego sentymentalizmu. Nie chodzi tu też o to, by stać się niewolnikiem własnej doktryny, należy przyjąć ryzyko wolności myśli i umieć wychodzić poza własne dogmaty. Wreszcie, twórcza myśl może

realizować się jedynie w działaniu: życiu prywatnym, społecznym i politycznym”²⁵.

Autor *Mitości...* za wszelką cenę chciał stać się intelektualistą zaangażowanym, odciskać mocą swojego ducha piętno na otaczającym świecie. Pod tym względem jego wczesne pisma przywodzą na myśl młodopolskie wezwania Brzozowskiego i w sposób oczywisty odsyłają do filozofii Nietzschego. Należy jednak zapytać: być zaangażowanym – do czego? odciskać piętno – po co?

Powołanie

Choć de Rougemont był w pełni świadomy, że ani z pojęcia zaangażowania, ani z teologii jako takiej nie można wydedukować żadnej doktryny, to jednocześnie coraz jaśniejsze stawało się dla niego, że chrześcijaństwo nieuchronnie wchodzi w konflikt ze strukturami politycznymi i tym samym nie jest i nie może pozostać jakimś neutralnym, pozaświatowym poglądem²⁶. Mimo że chrześcijaństwo nie tworzy jakiegoś politycznego programu, to jego konsekwencje są jak najbardziej polityczne.

Pojęciem, które pozwalało mu przynajmniej w części wywieść z teologicznych intuicji wskazówki co do bieżącej aktywności, było pojęcie powołania (*vocation*). Ono z kolei opierało się na fakcie wcielenia. Próbując zbliżyć się do Tajemnicy Ojca, Syna i Ducha Świętego, wielkie sobory Kościoła wieków IV i V sformułowały dogmat Trójcy Świętej, w której Bóg jest jeden w trzech Osobach. Poprzez to, że Bóg stał się człowiekiem, pojęcie osoby często odnosić również do samego człowieka, który tym samym został obdarzony powołaniem – powołaniem społecznym wobec bliźniego w Kościele i powołaniem duchowym wobec Boga²⁷.

22. Tenże, *Penser...*, *op. cit.*, s. 16.

23. Tenże, *Journal aus Deutschland: 1935 – 1936*, Aufbau Verlag, Berlin 2001, s. 76–77.

24. Cyt. za: tenże, *Penser...*, *op. cit.*, s. 15.

25. Tenże, *Penser...*, *op. cit.*

26. Tenże, *The Christian...*, *op. cit.*, s. 130.

27. Tenże, *Oeuvres...*, *op. cit.*, t. I, s. 320.

Czym jest powołanie? Jest wezwaniem Boga skierowanym do konkretnego człowieka. Człowiek musi je najpierw odkryć (moment wolności), a następnie odpowiedzieć na nie (moment odpowiedzialności)²⁸. „Tak jak jedynie wiara potrafi uznać powołanie Chrystusa w Jezusie, tak jedynie wiara potrafi ukazać nam nasze jednostkowe powołanie. Nasze powołanie realizuje się poprzez nasze ręce i czyni w ten sposób nas osobami. Osoba pozostaje zatem ukryta przed naszymi oczami – ukryta z Chrystusem w Bogu – i jedynie poprzez akt wiary niektóre nasze działania wydają się świadczyć o naszym posłuszeństwie wobec Wiecznego”²⁹. Zostaliśmy wezwani do wolności po to, by realizować Boży zamysł wobec nas³⁰.

Zatem wszystkiemu, co wchodzi w konflikt z wolnością poszukiwań powołania i odpowiedzialnością za jego realizację, chrześcijanie muszą stawiać opór. „Każdemu prawu, które każe im się przyjąć bez sprzeciwu, tym bardziej będą się sprzeciwiać”³¹. Chrześcijanie „zostali radośnie zwolnieni z wszelkiego poddaństwa, spod władzy magii i dyktatury: dyktatury gazet, sądów innych ludzi, panujących właśnie nastrojów i opinii publicznej, spod wpływu silnych osobowości, ideologii, zasad, systemów, a przede wszystkim – własnych przekonań, o których myśli się, że są uniwersalne. W całej swej słabości chrześcijanie mają wielką moc lękać się i kochać Boga ponad wszystko inne”³². Ideologie, które zaprzeczają osobistemu powołaniu człowieka i pozbawiają go wol-

ności do bycia mu posłusznym, są z gruntu antychrześcijańskie³³.

W wiekach XIX i XX, według de Rougemonta, najbardziej groźną spośród nich była ideologia Państwa Narodowego (konsekwentnie pisał je zawsze wielkimi literami). Prowadziła ona bowiem nieuchronnie do hipostazowania pojęcia powołania i przenoszenia go z osoby na instytucje. To państwo, nie jednostka, okazywało się wtedy jego depozytariuszem. Na podobnej zasadzie „kolektywizowano” pojęcie nawrócenia, twierdząc, że tak jak możliwa jest całkowita przemiana duszy człowieka, tak możliwa jest całkowita przemiana społeczeństwa w akcie rewolucji. Takie nieodpowiedzialne zniekształcanie pojęć stojących u podstaw zachodniej cywilizacji prowadziło nieuchronnie do szaleństwa XX-wiecznych dyktatur.

Wiara i państwo

Ideologia państwa narodowego nie chciała być po prostu jedną z wielu propozycji, przeciwnie – zmierzała do tego, żeby stać się propozycją jedyną; chciała zastąpić chrześcijaństwo nową religią, w której zajmie miejsce Boga, ale zachowa fanatyzm³⁴. Z tego punktu widzenia totalitaryzm okazywał się „chorobą raczej religijną niż polityczną, (...) pomieszaniem religii kolektywnej nieświadomości z wiarą, która chce być świadkiem słowa i osobowym czynem”³⁵.

Pierwszą reakcją de Rougemonta wobec rozszczeń państwa było zgola jeszcze niepolityczne

28. Tenże, *Mission et Démission de la Suisse*, La Baconnière, Neuchâtel 1940; F. Saint-Ouen, *Denis de Rougemont: introduction à sa vie et son œuvre*, Georg, Genève 1995, s. 20.

29. D. de Rougemont, *Dramatic...*, *op. cit.*, VII.

30. Tenże, *The Christian...*, *op. cit.*

31. Zob.: K. Barth, *Das christliche...*, *op. cit.*, s. 462 i nn.

32. Tenże, *Predigten 1954 – 1967*, Theologischer Verlag, Zürich 1979, s. 263 i nn.

33. Zob.: D. de Rougemont, *The Christian...*, *op. cit.*, s. 36.

34. Zob.: tenże, *Journal aus...*, *op. cit.*, s. 69.

35. Tamże, s. 170, 180, 187.

Europa i Mesjasz

Michał Łuczewski

wezwanie do „natężenia wszystkich moralnych sił”³⁶ i „rewolucji personalistycznej”³⁷.

Skoro totalitaryzm ma naturę religijną, odpowiedź musi być również religijna: „Jedynym przeciwnikiem [totalitarnego] reżimu jest i pozostaje Kościół chrześcijański, a to oznacza, że prawdziwa wiara przeciwstawia się religii narodu i rasy”³⁸. „W totalnym świecie przed Kościołem stoi tylko jedna możliwość: że Kościół będzie po prostu Kościołem”³⁹. Ponieważ nie ma nic cenniejszego niż prawda o Jezusie Chrystusie, a Kościół jest jej jedynym depozytariuszem, Kościół nie może jej zaprzepaścić ani jej się sprzeniewierzyć – stąd zawsze musi pozostawać sobą⁴⁰.

Ale na Zachodzie Kościół właśnie przestawał być sobą, zrzekając się odpowiedzialności za „tu i teraz”, zostawiał pole ideologom zła. „Jeśli chrześcijanie nie rozumieją, że ich wiara musi manifestować się w każdym ich działaniu, również w polityce, nie będą w stanie odpowiedzieć na wyzwanie rzucone przez marksizm, które w tym samym stopniu będzie usprawiedliwione”⁴¹. W walce z totalitaryzmami należy po prostu „wierzyć własną wiarą i udowodnić to. (...) Sama wiara uwolni nas [wtedy] od religii, które powstały z lęku człowieka”⁴². „Poza tę wiarą nie ma nikogo, kto byłby odporny na pokusy totalitarne”⁴³.

Dla de Rougemonta symbolem niezrozumienia chrześcijańskiego powołania stały się podczas wojny Kościoły amerykańskie, sprzeciwiające się militarnej interwencji w Europie⁴⁴. Owszem, taka postawa mogła wynikać z pacyfizmu czy wątpliwości sumienia, ale również z faktu – i to jest znacznie bardziej prawdopodobne – że przestały one wierzyć w realne zło, ulegając złudzeniu, że w dzisiejszych czasach można się nie angażować. W rozmowie z Maritainem de Rougemont doszedł do wniosku, że współczesnym demokracjom, a zwłaszcza demokracji amerykańskiej, najbardziej brakuje właśnie wiary w osobowe zło. Ten zaś, kto nie chce wierzyć w diabła, staje się jego nieświadomym współpracownikiem⁴⁵.

Człowiek wiary ma obowiązek być zaangażowanym, ma obowiązek działać, zamiast zamykać się na wyzwania świata albo ulegać z opóźnieniem jego modom⁴⁶. Jego zaangażowanie ma stawiać osobę na należnym jej – pierwszym – miejscu w społeczeństwie, przywrócić jej zmysł ryzyka i rzeczywistości oraz wiarę w twórcze siły. Wbrew wszystkim potężnym ideologom, każdy czyn człowieka powinien być nakierowany na cele ostateczne. Nowy porządek polityczny musi być zatem oparty na nowej hierarchii celów życia społecznego zgodnej z celami osoby. Nasze

36. Tamże, s. 95.

37. Tenże, *Penser...*, *op. cit.*, s. 8, 11.

38. Tenże, *Journal aus...*, *op. cit.*, s. 94.

39. K. Barth, *Gespräche 1959 – 1962*, Theologischer Verlag, Zürich 1995, s. 352.

40. Zob.: tenże, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Kohlhammer, Stuttgart 1946, s. 11.

41. D. de Rougemont, *The Christian...*, *op. cit.*, s. 130.

42. Tenże, *Journal aus...*, *op. cit.*, s. 84.

43. Tamże, s. 126.

44. Gwoli sprawiedliwości należy podkreślić, że sam de Rougemont, pomimo namowy Bartha, odmówił powrotu do Europy, gdzie część jego przyjaciół walczyła w ruchu oporu, uważał bowiem, że szanse zwycięstwa są małe albo żadne (zob.: D. de Rougemont, *Journal d'une époque (1926 – 1946)*, Gallimard, Paris 1968, s. 467).

45. D. de Rougemont, *Journal d'une...*, *op. cit.*, s. 465, 469; zob. też: tenże, *Udział...*, *op. cit.*

46. Tenże, *The Christian...*, *op. cit.*, s. 36.

społeczeństwa zostaną uzdrowione, jeśli najpierw uzdrowi się człowieka. Taki był sens pierwszych programowych książek de Rougemonta: *Politique de la Personne* i *Penser avec les mains*, do których będzie powracał przez całe życie⁴⁷.

Ekumenizm i federalizm

Początkowe odpowiedzi, jakie proponował de Rougemont w obliczu totalitarnego kryzysu, były przede wszystkim natury duchowej. Aż do zakończenia drugiej wojny światowej głosił on powrót do radykalnego chrześcijaństwa, które postawi jednostkę w centrum. Dopiero nałożenie się na siebie trzech ważnych czynników: wojny, personalizmu oraz ekumenizmu sprawiło, że de Rougemont był gotów przełożyć to na program polityczny, któremu pozostał wierny do końca życia: program europejskiego federalizmu⁴⁸.

Po wybuchu drugiej wojny światowej de Rougemont został jednym z założycieli Ligue du Gothard – szwajcarskiego ruchu, którego celem był opór wobec hitlerowskiego zagrożenia. Faszystowskiej agresji jego działacze chcieli przeciwstawić powrót do zasad federalistycznych i przede wszystkim tradycji chrześcijańskiej (z tego względu do Ligi nie mogli przystę-

pować ci, którzy takich zasad nie wyznawali, a więc masoneria i osoby wyznania mojżeszowego). Gdy de Rougemont opublikował antyhitlerowski artykuł w „Gazette de Lausanne”, na osobisty rozkaz generała Guisana, szefa armii szwajcarskiej, został skazany na areszt w twierdzy. W 1940 r. wyemigrował do Stanów Zjednoczonych, kraju stworzonego przez federalistów właśnie, gdzie paradoksalnie odkrył własną głęboką tożsamość europejską – żyjąc wśród obcej mu kultury razem z podobnymi mu wygnańcami ze wszystkich zakątków starego kontynentu. „Chcecie odkryć Europę? Pojedźcie do Ameryki!” – podkreślał wielokrotnie⁴⁹.

Spotkanie z ruchem personalistycznym, który przed drugą wojną światową przeżywał we Francji swój rozkwit, również naprowadzało de Rougemonta na podobne koncepcje. Począwszy od 1932 roku de Rougemont publikował liczne artykuły w „L’Ordre Nouveau”, „Esprit” oraz „Plans”⁵⁰, w krótkim czasie stając się jedną z głównych postaci tego ruchu – obok Emmanuela Mouniera, Gabriela Marcela, Arnauda Dandieu i Alexandra Marca. Ci „nonkonformiści lat trzydziestych” z dumą obwieszczali wbrew wszystkim prądom epoki – materialistycznemu kapitalizmowi, indy-

47. Swój ostatni wywiad, którego udzielił na dwa miesiące przed śmiercią, de Rougemont kończy rozważaniem o zasadzie aktywnego pesymizmu, którą sformułował pół wieku wcześniej w *Politique de la Personne*, [w:] *Oeuvres...*, op. cit., t. II, s. 836–837. Przy okazji wznawienia *Penser avec les mains* w 1972 roku autor zastanawia się, czy to on, czy też świat nie zmienił się przez te wszystkie lata, gdyż cały czas widzi potrzebę rewolucji personalistycznej, do której wzywał przed niemal półwieczem (s. 8).

48. Dzięki prowadzonemu przez de Rougemonta dziennikowi, który obejmował bez mała całe jego dojrzałe życie, możemy w sposób bardzo dokładny obserwować jego intelektualną ewolucję, która dokonywała się pod wpływem formatywnych dla niego doświadczeń: podróży po Europie Środkowej (*Le Paysan du Danube*), spotkań z ruchem personalistycznym (*Sur l’automne*), trzyletniego bezrobocia (*Journal d’un intellectuel en chômage*), pobytu w nazistowskich Niemczech (*Journal d’Allemagne*), wojny i emigracji do Ameryki (*Journal des deux mondes*), a wreszcie powrotu na stary kontynent (*Journal d’un Europeen*). Począwszy od pierwszych prób biograficznych, de Rougemont konsekwentnie rozwijał nowy gatunek literacki – dziennik nieintymny. Według zamierzeń autora, w dzienniku intelektualista nie powinien dokonować niekończących się introspekcji, lecz raczej sporządzić zapis refleksji rodzącej się pod wpływem jego doświadczeń. Dziennik w tej perspektywie nie miał być wynikiem monologu z samym sobą, lecz dialogu ze światem (zob.: D. de Rougemont, *Journal d’une...*, op. cit., tenże, *Oeuvres...*, op. cit., t. II, s. 485–519, 775–781).

49. Zob.: D. de Rougemont, *Oeuvres...*, op. cit., t. II, s. 353, 776.

50. Zob.: tenże, *Sur l’automne*, [w:] *Journal d’une...*, op. cit., s. 87–110.

Europa i Mesjasz

Michał Łuczewski

widualistycznej demokracji, burżuazyjnemu konformizmowi i wszelkiej maści kolektywizmom⁵¹ – *Ni individualistes, ni collectivistes, nous sommes personalistes!*⁵².

Niezgoda z dominującym wtedy socjalizmem w stylu marksistowskim nieuchronnie zwracała ich uwagę na socjalizm utopijny, przede wszystkim – Proudhona, pierwszego proroka sfederalizowanej Europy. Ta koncepcja została przez nich wskazywana już w 1936 roku w „L'Ordre Nouveau” („Program ruchu personalistycznego”). Czytamy tam m.in.: „Totalitarnemu etatyzmowi przeciwstawiamy polityczny i ekonomiczny federalizm, jedyny system, który może ochronić wolności jednostki i zapobiec wojnom totalnym. (...) Federalizm musi być oparty o autonomiczne wspólnoty i regionalne stowarzyszenia. Państwo nie powinno być czymś ponad jednostkami, lecz czymś dla jednostek”⁵³.

Ale najważniejszym źródłem postawy federalistycznej de Rougemonta było chrześcijaństwo. Poprzez pojęcie osoby i powołania dochodził bowiem do przyjęcia założeń ekumenizmu, przy czym federalizm był dla niego po prostu zastosowaniem zasad ekumenizmu w przestrzeni politycznej. Co więcej, według pisarza, federalizm

ma swoje najbardziej żywotne korzenie właśnie w ekumenizmie: „bez ekumenizmu oznaczałoby [bowiem] polityczną organizację bez duchowych podstaw”. Dążenie do ekumenizmu zaś bez federalizmu oznaczałoby zatrzymanie się w pół drogi, bez wyciągnięcia wszystkich konsekwencji chrześcijaństwa. „Wiara [zaś] bez czynów nie jest już wiarą”⁵⁴. Żeby zrozumieć, czym jest prawdziwy federalizm, musimy zrozumieć, na czym polega prawdziwy ekumenizm.

„Jako że każdy z nas – pisał – otrzymał od Boga osobiste powołanie, charyzmat, za który jesteśmy odpowiedzialni, musimy zachować osobistą autonomię, a więc szanować różnorodność”⁵⁵. Z szacunku wobec ludzkiej autonomii wynika pluralistyczna struktura Kościoła. Jednak z drugiej strony chrześcijanie mają jednocześnie obowiązek do wychodzenia poza własne dogmatyczne zamknięcie w stronę jedności, która nie może być oparta na cokolwiek innym niż głębokiej wierze w Trójcę Świętą: „Chciałbym, żeby wszystkie kazania rozpoczynały się od słów: «W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego». Niech kaznodzieja bierze te słowa z taką powagą, żeby eliminował wszystko, co nie zostanie wypowiedziane w imię Trójcy!”⁵⁶.

51. Tenże, *Politique de la Personne*, Je sers, Paris, 1934.

52. Niemal rytualne zrównywanie systemów demokratycznych i totalitarnych jako równie niebezpiecznych dla człowieka było charakterystyczną cechą całego ruchu personalistycznego. Po wojnie jego przedstawiciele zamienili jedynie pojęcie demokracji na Amerykę oraz kapitalizm, przy czym dalej nie dostrzegali żadnych poważnych różnic między nimi a zbrodniczymi reżimami (zob. np. D. de Rougemont, *List...*, *op. cit.*, s. 176). Potępienie indywidualizmu i demokracji, które szło w parze z apoteozą mistyki, przemocy duchowej, a nawet demokracji autorytarnej (S.D. Armus, *The Eternal Enemy: Emmanuel Mounier's Esprit and French Anti-Americanism*, „French Historical Studies”, 2001, Vol. 24, s. 271–304), stało się przyczyną powojennych oskarżeń personalistów o sprzyjanie faszyzmowi (P. Verdaguer, *Denis de Rougemont et la nouvelle censure*, „French Review”, 1985, Vol. 59, s. 258–266). Po opublikowaniu książki Bernarda-Henri Levy'ego *Ideologie française de Rougemont* padł ofiarą pomówień o wulgarny antysemityzm, ekstatyczny podziw dla Hitlera i uwielbienie brunatnych koszul. Oczywiście, patrząc na świadectwo jego słów i życia, takie oskarżenia były całkowicie bezpodstawne i choć obronił się przed nimi w sądzie, to przegrał w oczach opinii publicznej (zob.: D. de Rougemont, *Journal aus...*, *op. cit.*, s. 144).

53. D. de Rougemont, *Journal d'une...*, *op. cit.*, s. 107.

54. Tenże, *The Christian...*, *op. cit.*, s. 150–152.

55. Tamże, s. 131.

56. Tamże, s. 21.

Ekumenizm nie może ograniczać się jedynie do wzajemnego przyznawania sobie racji w duchu źle pojętej tolerancji, zamazywania różnic czy teologicznej dowolności. Pod tym płaszczem może bowiem zostać przemycona postawa sekularystyczna, która tak czy inaczej przeniknęła do chrześcijańskich Kościołów, czyniąc z nich kluby mieszczańskiej moralności, całkowicie zwróconej w stronę świata. Kiedy mówi się w nich o Bogu, okazuje się On nie „Wyjątkową Rzeczywistością”, ale co najwyżej niezbędnym uzupełnieniem czy tradycyjnym ornamentem. I jeśli w takich warunkach słyhać religijny ton, to jest to zawsze ton fałszywy, który obraża poczucie stosowności człowieka poważnie traktującego religię⁵⁷.

Zamiast dogmatyzmu i powierzchowności, ekumenizm powinien być realizowany w duchu prawdziwej powszechności, która dąży do zebrania ziaren prawdy, gdziekolwiek by się one znalazły⁵⁸. To, czego chrześcijanie potrzebują, to „ortodoksje otwarte”, które zachowując swoją indywidualność, są w stanie przyswoić sobie najwartościowsze elementy z innych teologii, a jednocześnie jasno formułują własną doktrynę i roszczenia wobec świata, które z niej wynikają⁵⁹.

Dla autora *Miłości...* z przejścia zasad ekumenizmu w religii wynikało przejście zasad federalistycznych w polityce. Podobnie jak ekumenizm wyklucza zarówno ślepe posłuszeństwo, jak i ślepy sprzeciw, tak postawa federalistyczna jest sprzeczna z zasadą państwa narodowego i krótkowzrocznego, egoistycznego regionalizmu. Federalizm jednak nie polega

na zamazywaniu różnic, lecz na nieustannym wychodzeniu poza nie⁶⁰.

Ideal i rzeczywistość

Te wszystkie doświadczenia złożyły się na projekt federalistyczny, któremu de Rougemont poświęcił całe swoje życie. W jego oczach federalizm był nieodłącznie związany ze sprawą jednostki: „Dla Europy charakterystyczna jest wola odnoszenia wszystkich instytucji do człowieka, do mierzenia ich na ludzkiej skali. Owego człowieka sprzeczności (który twórczo nad nimi panuje) nazywam «osobą». Instytucje na jego miarę, na jego skalę, które tłumaczą to podstawowe napięcie na życie kultury i politycznych struktur nazywam «federalistycznymi»⁶¹. „Jeden za wszystkich, wszyscy dla jednego” – oto prawdziwa dewiza federalizmu⁶².

Z teoretycznych i religijnych pism de Rougemonta wyłania się następujący obraz rozwoju struktur federalistycznych: wolny i odpowiedzialny człowiek wychodzi poza własne zamknięcie w stronę bliźniego i razem tworzą wspólnotę. Wspólnoty wolnych i odpowiedzialnych osób łączą się z innymi wspólnotami i razem tworzą związki wspólnot. Wolne związki wspólnot tworzą regiony, które z jednej strony rozsadzają państwo od wewnątrz, a z drugiej przekraczają jego granice, by objąć swym zasięgiem Europę i stworzyć odpowiadającą im polityczną strukturę. Za przykładem Europy w przyszłości owo dążenie do jedności ogarnie – jak wierzył de Rougemont – cały Zachód i ludzkość. W ten sposób powstanie powszechna federacja, u której podstawy znajduje się zaangażowana jednostka⁶³.

57. Tamże, s. 18–19.

58. Tamże, s. 185.

59. Tamże, s. 36.

60. Tamże, s. 150–152.

61. Tenże, *The idea...*, *op. cit.*, s. 404.

62. Tenże, *Oeuvres...*, *op. cit.*, t. I, s. 42.

63. Zob. np.: tamże, t. II, s. 777; tenże, *List...*, *op. cit.*, s. 22, 178.

Europa i Mesjasz

Michał Łuczewski

Jest największym paradoksem, że całe praktyczne zaangażowanie de Rougemonta w zjednoczenie Europy takiemu oddolnemu modeli przeczyło. W swoich działaniach wcale nie rozpoczynał on od osoby, lecz od elit i instytucji ponadnarodowych – i dopiero wychodząc od nich zamierzał budować człowieka europejskiego. Zatem to nie człowiek miał stworzyć Europę, lecz Europa miała stworzyć człowieka. Owo napięcie między Rougemontem teoretykiem a Rougemontem działaczem, Rougemontem chrześcijaninem a Rougemontem technokratą można zobrazować jako przeciwieństwo między zasadą personalizmu a zasadą federalizmu, które pisarz ze sobą błędnie utożsamiał. Ale nie ma przecież ani logicznego, ani teologicznego przejścia z wiary w osobę do wiary w federację. Skoro naszym celem jest związek wolnych ludzi, zdrowa wspólnota, to wystarczy przecież walczyć przeciwko centralistycznemu państwu, dlaczegoż wznosić struktury ponadpaństwowe? Jeśli naszym celem jest sprawienie, by człowiek stał się wolny i odpowiedzialny, to czyż nie wystarczy pogłębienie jego chrześcijańskiej wiary – na cóż mu jeszcze Europa?

Argumentacja de Rougemonta za federacją jest tylko z pozoru teologiczna i bardzo szybko zamienia się w argumentację polityczno-ekonomiczną, przy czym opiera się ona na fałszywym rozumowaniu. Nie można zakładać bowiem, jak czyni to Szwajcar, że a) państwo narodowe jest złe; b) jedyną jego alternatywą jest federacja; c) stąd wniosek: federacja jest dobra.

Każdy z tych punktów wydaje się wysoce wątpliwy. Po pierwsze, jest niedopuszczalną generalizacją upatrywać w państwie i narodzie symbolu wszelkiego zła, o czym przekonuje prosty fakt, że nacjonalizm nie zawsze kończy się ludobójstwem. Sam de Rougemont był zmuszony to przyznać, czytając np. Grundtviga czy *Księgi*

*narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*⁶⁴. Po drugie, federacja nie musi być wcale alternatywą dla państwa, współczesne elity polityczne doskonale opanowały bowiem lekcję, w jaki sposób wykorzystywać ponadnarodowe struktury do zwiększenia własnej władzy i ograniczania demokracji. Po trzecie, federacja nie jest ucieleśnieniem wszelkich cnót, tak jak nie jest nim żaden ziemski reżim. Owszem, de Rougemont przekonywał nas, że w przeciwieństwie do państwa, projektowany przez niego pluralistyczny system będzie chronić osobowe wolności przeciwko kolektywnej władzy, pluralizm i różnorodność przeciwko rządowi większości, solidarność przeciwko egoizmowi, współpracę przeciwko walce, pokój przeciwko wojnie, spontaniczność przeciwko biurokracji, ochronę przeciwko wyzyskowi środowiska, dążenie do postępu duchowego przeciwko dążeniu do postępu materialnego, zasadę pomocniczości przeciwko uroszczeniom centralizmu etc.⁶⁵. Nie sposób nie zgodzić się z tym ideałem. Lepiej przecież żyć we wspaniałym świecie niż w świecie złym. Jest jednak naiwnością wierzyć, że zdefiniowanie *a priori* danego systemu jako dobrego sprawi, że sam system stanie się przez to dobry.

Niestety, wydaje się, że de Rougemont uwierzył swoim własnym słowom, nie potrafiąc dobrze rozróżnić między ideałem, do którego dążył, a rzeczywistością, którą tworzył. Uległ fundamentalnemu złudzeniu, że jego wysiłki na rzecz zjednoczenia z konieczności prowadzą do wymarzonych rezultatów, a ową idealną Europę będzie można zbudować dzięki kongresom, traktatom i kompromisom.

Konstruowanie Europy

Być może analogia z ekumenizmem wyjaśnia federalistyczny ideał de Rougemonta, ale federalistyczną rzeczywistość najlepiej wytłumać analogia z państwem narodowym. Choć

64. Tenże, *The idea...*, *op. cit.*, s. 262.

65. Zob. np.: tenże, *Oeuvres...*, *op. cit.*, t. II, s. 797–798.

pisarz uznawał państwo narodowe za źródło wszelkiego zła, to paradoksalnie prezentowany przez niego model zjednoczenia w istocie w niczym nie odbiegał od wcześniejszych prób *nation-building*. I mimo uniwersalistycznej retoryki, narodowo- i państwowotwórcze aspiracje pojawiały się regularnie na kartach jego dzieł: na przykład, gdy uznawał za prorocze twierdzenie Ortegi y Gasset, że Europa w końcu stworzy polityczną maszynę i państwo, albo gdy przytaczał przepowiednię Keyserlinga, że „w Europie powstanie supranacjonalizm tak samo agresywny, jak wszystkie nacjonalizmy przed nim, europejski odpowiednik amerykańskiego mesjanizmu”, komentując tylko, że według autora nie jest to przeszkodą w zbudowaniu europejskiej unii⁶⁶.

W wysiłkach de Rougemonta na rzecz zjednoczenia Europy widać zatem nie tyle ekumenizm, ile typowe działania elit, które zmierzają do uzyskania legitymizacji. Całkiem po prostu – skoro stworzymy europejskie struktury, musimy stworzyć również Europejczyków. Jego pisma, w sposób niekiedy bardzo świadomy⁶⁷, dostarczają unikalnego materiału, który jednoznacznie pokazuje, że europejskość trzeba najpierw wyobrazić i wynaleźć, tak jak wyobrażano i wynajdowano narody⁶⁸.

Główną rolę w zjednoczeniu Europy grają u de Rougemonta elity. To prawda, pisał on pięknie o powołaniu człowieka, ale jeszcze

więcej pisał o powołaniu intelektualisty i literata. Tylko owe wielkie duchu mogły być dla niego osobami prawdziwego dramatu, prawdziwymi przykładami człowieczeństwa⁶⁹.

Żeby uświadomić ludność Europy co do jej prawdziwej tożsamości, warstwy przewodnie muszą konstruować programy edukacji europejskiej. W ich oczach opór wobec zjednoczenia jest jedynie wynikiem mentalnych przeszkód, które należy systematycznie przełamywać poprzez publiczną oświatę („należy przekonywać serca i umysły, edukować, formować, informować”⁷⁰). Kiedy Miguel de Unamuno twierdzi na przykład, że nie jest Europejczykiem, widząc swą duchową ojczyznę w starożytnej Afryce u boku Augustyna i Tertuliana, a nie w nowoczesnej Europie, do której czuł głęboką odrazę, dla de Rougemonta jest to jedynie potwierdzenie nieświadomej europejskiej tożsamości de Unamuno⁷¹. Nie jestem Europejczykiem! Jesteś!

Podobnie jak nacjonaści o narodzie, de Rougemont zakładał, że Europa jest czymś rzeczywistym, tylko ludzie tego jeszcze nie zrozumieli. W jego oczach Europa stanowiła pewną kulturową jedność, wywodzącą się z Jerozolimy, Aten i Rzymu (a także z kultury bliskowschodniej starożytności, Arabów, Celtów i Niemców). W swojej pasji autor idzie nawet tak daleko, by twierdzić, że podczas gdy Europa jest już rzeczywistością, narody są jedynie

66. Tenże, *The idea...*, *op. cit.*, s. 425–426.

67. Zob.: tenże, *Oeuvres...*, *op. cit.*, t. II, s. 699–707. „Nie znajdziemy innej Europy niż w procesie tworzenia. Jedyne sposoby zdefiniowania Europy to jej zbudowanie” (*Oeuvres...*, *op. cit.*, t. I, s. 487–488). Jako że „narody zrodziły się z naszych książek”, de Rougemont miał nadzieję, że z jego książek zrodzi się też Europa (*Oeuvres...*, *op. cit.*, t. II, s. 517).

68. Zob.: B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, SIW Znak, Kraków 1997; E. Hobsbawm, *The Invention of Tradition*, [w:] *The Invention of Tradition*, Eric Hobsbawm and Terence Ranger (red.), Cambridge University Press, Cambridge 1983.

69. D. de Rougemont, *Dramatic...*, *op. cit.*

70. Tenże, *Oeuvres...*, *op. cit.*, t. I, s. 314.

71. Tenże, *The idea...*, *op. cit.*, s. 349.

Europa i Mesjasz

Michał Łuczewski

fikcją i mitem. Dlaczego? Po pierwsze, upadek państw jest nieuchronny, są bowiem rozrywane przez prądy globalizacji i secesji. De Rougemont, z jednej strony, zaczyna głosić tu konieczność dziejową, której sam wcześniej był tak bardzo niechętny, a z drugiej – nie zauważa, że ruchy secesjonistyczne bardzo często formułują swoje roszczenia nie w miłym mu języku regionalizmu, lecz w języku narodo-państwowym⁷². Po drugie, autor zdawał się wierzyć, że w Europie mamy już przykłady udanych federacji, o czym świadczy jego interesujący zwyczaj mówienia o „Wielkobrytyjczykach”, „Czechosłowakach” i „Jugosłowianach”, przy czym tym ostatnim w oczach de Rougemonta udało się zrealizować ideał jedności w wielości w najdoskonalszym stopniu⁷³. Jak bardzo fałszywe były to wyobrażenia, pokazały wydarzenia lat 90. ub. wieku. Wbrew twierdzeniom Szwajcara, narody okazały się bardzo rzeczywiste, a federacje bardzo złudne.

Po zapewnieniu, że Europejczycy i Europa naprawdę istnieją, de Rougemont wyobraża sobie nasz kontynent jako wspólnotę w: a) czasie, b) przestrzeni i wreszcie jako wspólnotę moralną – c).

A. W pismach de Rougemonta Europa została przedstawiona niemal jako wieczna, jej początki są zarazem początkami cywilizacji i giną w mrokach pradziejów, gdzieś ok. 900 roku przed naszą erą. „Europa – pisał – jest znacznie starsza niż europejskie narody”. „Nie jest politycznym czy ekonomicznym wynalazkiem nowoczesności, lecz ideałem, który zaprzętał jego najlepsze, najbardziej dalekowzroczne

umysły przez ostatnie tysiąc lat”⁷⁴. Początki Europy mają jednocześnie charakter sakralny, związany z wcieleniem i Kościołem.

B. Europa ma też swoje, wyznaczone kulturą, granice. Jako jej innych de Rougemont przedstawiał przede wszystkim Amerykę i Rosję – dwa imperia, wywodzące się z cywilizacji europejskiej, które okazały się jej niewdzięcznymi dziećmi⁷⁵. Niemniej to Europa ma nadal nad nimi moralną przewagę: „Podczas gdy bohaterem Ameryki i Rosji pozostaje (...) człowiek tak doskonale przystosowany, że nie potrafi cierpieć”, „człowiek przeciętny, pospolity, obiekt lub rezultat statystyki”, „modelem Europy jest człowiek wyjątkowy, człowiek wielki”, „ukrzyżowany między immanencją a transcendencją”⁷⁶. Należy zaznaczyć, że w jego wizji rola Europy Wschodniej jest dość problematyczna. *List do Europejczyków* świadomie nie jest skierowany do Rosjan, Białorusinów nie ma w ogóle, a Ukraińcy znajdują się jedynie w przypisie. Z jednej strony, de Rougemont uważa, że mieszkańcy państw leżących za Odrą są „bardziej europejscy niż wielu z nas w Europie Zachodniej” i właśnie w nich upatruje nadziei na przyszłość, gdy wreszcie wyzwolą się z „sowieckiej dyktatury”⁷⁷. Z drugiej jednak, w jego książce o intelektualnych korzeniach Europy pojawia się Europa Zachodnia – Rosja pozostaje negatywnym punktem odniesienia – a Europa Środkowa jest reprezentowana jedynie przez kilka cytatów z Mickiewicza i Petöfiego⁷⁸.

C. Choć de Rougemont uważał za wielce niebezpieczne przenoszenie pojęcia powołania

72. Tenże, *Penser...*, *op. cit.*, s. 11–12.

73. Tenże, *Oeuvres...*, *op. cit.*, t. II, s. 253, 519.

74. Tamże, t. I, s. 487.

75. Tenże, *The idea...*, *op. cit.*, s. 402.

76. Tamże, s. 403.

77. Tenże, *Oeuvres...*, *op. cit.*, t. II, s. 836; tenże, *The Christian...*, *op. cit.*, s. 159.

78. Tenże, *The idea...*, *op. cit.*

z poziomu jednostkowego na poziom instytucji, to sam w przypadku Europy tak uczynił. Mimo że zapewniał przy tym, że powołanie Europy jest jednoznaczne z powołaniem człowieka, to trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że w rzeczywistości nie są one ze sobą tożsame. Zadania Europy miały polegać na ożywianiu duchowej wymiany między społeczeństwami, znajdowaniu równowagi między skrajnościami (np. techniką i tradycją) i jednoczeniu się w różnorodności, czyli federalizmie. Pisał: „Dziś nie mamy żadnego powodu wstydzić się naszych własnych wartości. Przeciwnie, musimy je wreszcie wziąć poważnie”. Jesteśmy nadzieją, która nie może zostać rozczarowana. Europa jest twórcą cywilizacji i tej misji musi pozostać wierna. „To ona jest sumieniem świata”⁷⁹. Powołanie Europy miało być zatem powołaniem uniwersalnym: „W obronie i wyjaśnianiu federalizmu leży być może najwyższe zadanie Zachodu, za które odpowiedzialny jest przed samym sobą i Trzecim Światem”. W ten sposób Europa uwolni świat od wirusa nacjonalizmu, który sama wypuściła, wzmocni życie obywatelskie, dowartościuje prawa wspólnot i odkryje jedność w duchu wielości. Udana europejska federacja będzie stanowić przykład dla całego świata – również dla Rosji i Ameryki⁸⁰.

Ostateczna konkluzja brzmiała: Jeśli Europa jest święta i wieczna, jeśli posiada własne granice i unikalną kulturę, wystarczy do tej całości dodać jedynie struktury i stworzyć siłę polityczną, by dokonać pełnego zjednoczenia kontynentu⁸¹. Tego typu rozumowanie zaś typowe jest nie dla ekumenistów, lecz dla *nation-builders*.

Pożegnanie z teologią?

W pismach politycznych de Rougemonta ekumenizm pełni rolę świętego początku, bliżej nieokreślonych podstaw moralnych europejskiego projektu. Paradoksalnie stawał się on źródłem poczucia wyższości wobec kultur, które tego ideału sobie nie przyswoiły w tak dalekim stopniu, co Europejczycy. Jednocześnie de Rougemont w sferę polityczną przenosił jedynie formalną strukturę ekumenizmu, odrywając go od jego prawdy. Ważny był dla niego sam mechanizm dochodzenia do jedności czy też charakter związków, łączących wspólnoty, a nie ich religijny *telos* – Trójca Święta. Owszem, w tej perspektywie Kościół nadal odgrywał bardzo ważną rolę. Najważniejszymi myślicielami europejskimi pozostają chrześcijanie. Teologia i religia okazują się pierwszymi wartościami Europy⁸², sam zaś Kościół – jej pierwszym wynalazkiem, jednym z sekretów jej żywotności, przestrzenią wspólnych, podstawowych prawd, które przekraczają chwilowe doktryny i różnice partyjne⁸³. Ale rola Kościoła sprowadzona jest do roli kulturowej, a znacznie rzadziej – transcendentnej.

Kiedy de Rougemont wciela się w rolę pragmatycznego architekta Europy, zarazem odrywa się od retoryki chrześcijańskiej i ekumenicznej. Jest to spowodowane po pierwsze tym, że „Europa nie może być sprowadzona do chrześcijaństwa, bo chrześcijaństwo jest znacznie bardziej uniwersalne niż Europa. Taka definicja oznaczałaby zdefiniować Europę poprzez wieczną prawdę”⁸⁴. W *Piątym liście do eurodeputowanych* pisarz daje jeszcze drugi po-

79. Tenże, *Die Chancen Europas: Berufung und Hoffnung*, Europa Verlag, Wien 1964, s. 82–96; tenże, *Oeuvres...*, *op. cit.*, t. I, s. 147.

80. Tenże, *Die Chancen...*, *op. cit.*, s. 84–86.

81. Tenże, *Oeuvres...*, *op. cit.*, t. I, s. 314.

82. Tamże, t. II, s. 23.

83. Tenże, *Die Chancen...*, *op. cit.*, s. 36–37; tenże, *The idea...*, *op. cit.*, s. 409.

84. Tenże, *Die Chancen...*, *op. cit.*, s. 13.

Europa i Mesjasz

Michał Łuczewski

wód: zróżnicowanie i pluralizm. Dziś Europa nie może być już tylko katolicka, tylko protestancka, niemiecka czy socjalistyczna. Albo Europa będzie dochodziła do kompromisów, albo jej w ogóle nie będzie⁸⁵.

Wskazując motywy zjednoczenia Europy, de Rougemont w pierwszym rządzie zwracał uwagę nie na religię, lecz na niebezpieczeństwo kryzysu ekologicznego, ekonomicznego, demograficznego, imigracyjnego, militarne i uzależnienie od Ameryki czy Rosji. „W tych okolicznościach unia jest niezbędna. Bez niej naszym krajom natychmiast będzie zagrażać ryzyko infiltracji, następnie inwazji – materialnej i moralnej kolonizacji”⁸⁶. W swojej ostatniej książce, *Raport o stanie Unii Europy*⁸⁷, autor właściwie pomija aspekt teologiczny czy duchowy europejskiego przedsięwzięcia, a jego dyskurs staje się niemal technokratyczny. Co więcej, wydaje się myśleć, że to Stany Zjednoczone przejęły impuls chrześcijańskiego idealizmu, a Europie pozostało „greckie poczucie miary, rzymski sens prawa, niemiecka wspólnota wolnych ludzi, celtycka duchowa przygoda”. Dopiero na samym końcu enigmatycznie napomyka o niejasnej nostalgii i chrześcijańskim wyrzucie sumienia⁸⁸. Przez te zabiegi projekt de Rougemonta nie stawał się mniej efektywny, lecz jedynie mniej chrześcijański. To nie de Rougemont polityk cierpiał, lecz de Rougemont teolog.

Wyobrażanie wspólnoty nie oznacza wcale, że ta wspólnota jest czymś nierzeczywistym. W istocie wizja Europy broniącej wartości Zachodu, posiadającej poczucie własnej uniwersalnej misji, walczącej o dobro osoby przeciwko

wszelkim totalitaryzmom, czerpiącej nieustannie z kulturowego dziedzictwa chrześcijaństwa, jest wizją dużo bardziej atrakcyjną niż mdłe projekty eurobiurokratów. Ale jest dlatego bardziej atrakcyjna, że idzie śladem projektów tworzenia państw narodowych dużo bardziej konsekwentnie niż są to w stanie czynić współczesne elity, pełne resentymetu wobec samych siebie.

Skoro jednak ta wizja jest tak porywająca, dlaczego Europa wciąż nie stała się uznanym przez wszystkich faktem? To pytanie pod koniec życia nieustannie zadawał sobie de Rougemont. I odkrywał ku swojemu największemu zdumieniu, że głównym przeciwnikiem Europy stał się – obok państwa narodowego – potężny prąd myśli europejskiej, który przybiera postać ateistycznego egzystencjalizmu (Sartre), neomarksizmu (szkoła frankfurcka) i strukturalizmu (Lacan, Foucault). Śmiertelne niebezpieczeństwo polegało na tym, że godził on w opcję fundamentalną naszej cywilizacji, głosząc śmierć Boga. Bez Boga nie ma zaś wcielenia, nie ma osoby, nie ma powołania, wreszcie – nie ma Europy. Bez Boga Europa obraca się przeciwko samej sobie, dokonując nieustannej ekspiacji za wszystkie swoje grzechy – kolonializm, nacjonalizm, wyzysk – bez jakiegokolwiek nadziei przebaczenia. Kto miałby władzę odpuszczenia grzechów? Europejczycy pogrążają się w masochistycznej *mea culpa*, lecz nie potrafią – co jest o wiele trudniejsze – zadośćuczynić tym, wobec których zawinili i przyjąć na siebie jeszcze raz ciężar uniwersalnego powołania. *Car l'homme ne peut rien contre Dieu, tout contre l'homme*⁸⁹.

85. Tenże, *Oeuvres...*, *op. cit.*, t. I, s. 107.

86. Tenże (red.), *The state of the Union of Europe: report of the CADMOS Group to the European people*, Pergamon Press, Oxford & New York 1979, s. 5; zob. także: tenże, *Die Chancen...*, *op. cit.*, s. 52–53.

87. Tenże, *The state...*, *op. cit.*

88. Tamże, s. 8.

89. Tenże, *Oeuvres...*, *op. cit.*, t. II, s. 501, 491–492; tenże, *Die Chancen...*, *op. cit.*

Dzięki Barthowi punktem wyjścia autora *Miłości...* stała się religia; nie jakieś ogólne, nieokreślone przeżycie religijne, lecz usystematyzowana, ortodoksyjna refleksja teologiczna, ożywiona głęboką wiarą w Chrystusa: „Biada mi – pisał de Rougemont – jeśli odmawiam urzeczywistnienia Ewangelii w każdej sferze mojego życia. Jedyna walka z materializmem mająca szanse powodzenia jest walką, jaką musimy toczyć przeciw nieustannej pokusie duchowej nieuczciwości”⁹⁰. Myślę, że w trakcie swej długiej europejskiej kariery mógł mieć poczucie, że popełniał duchową nieuczciwość za każdym razem, gdy od tego punktu zanadto się oddalał. W oderwaniu od teologicznych podstaw jego słowa brzmiały pusto i pretensjonalnie jak choćby wtedy, gdy twierdził, że: „wszelka obywatelska cnota rozpoczyna się od ochrony lasu”⁹¹. Co gorsza, opisując Europę jako pole poszukiwań „celu transcendentnego”, dzięki którym człowiek odkrywa „nie więcej szczęścia, ale więcej smaku życia, więcej jego sensu”⁹², często popadał w ów fałszywy „religijny ton”, którym wcześniej tak bardzo gardził.

W takich chwilach zwątpienia i bezsilności, wyobrażam sobie, powracał do chrześcijańskiej nadziei, że „nic nie przeszkodzi temu, żeby Bóg w tym miejscu, gdzie ogłoszono nicość człowieka, znowu człowieka odnalazł”⁹³; powracał do swojego ojca, dla którego – jak pisał – najważniejszy był związek z Kościołem⁹⁴; powracał wreszcie do swojego największego nauczyciela, Karla Bartha: „Ojczy nasz, który jesteś w niebie! Nasze życie jest tak splątane: pokaż nam porządek, który mu dałeś i cały czas chcesz dawać. Nasze myśli są tak niepokładane: zbierz je wokół Twojej Prawdy! Nasza droga leży w ciemności przed nami: prowadź nas światłem, które ogrzewa. Nasze sumienie oskarża nas: pozwól nam zrozumieć, że powinniśmy wstać, by służyć Tobie i naszym bliźnim. Nasze serce jest niespokojne: Panie, daj nam Twój pokój. Wyciągamy ku Tobie nasze ręce, które są wciąż puste. Amen”⁹⁵.

Michał Łuczewski

socjolog, psycholog, stypendysta Fulbrighta na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku. Specjalizuje się w socjologii polityki i narodu.

90. Tenże, *The Christian...*, *op. cit.*, s. 133.

91. Tenże, *Penser...*, *op. cit.*, s. 17.

92. Tenże, *List...*, *op. cit.*, s. 180–182.

93. Tenże, *Journal aus...*, *op. cit.*, s. 79.

94. B. Ackerman, *Denis...*, *op. cit.*, s. 68.

95. K. Barth, *Predigten...*, *op. cit.*, s. 234.