

Prawa człowieka po latach*

Marek Jurek

Prawa człowieka bez Boga (*Les Droits de l'homme DHSD*) Jeana Madirana (1920–2013) przywiozłem sobie z pierwszego wyjazdu do Francji prawie trzydzieści lat temu. Od tamtej pory minęła cała epoka i życie poddało próbie tezy tej pracy. W dziele Madirana ta książka ma znaczenie kluczowe, jak *Dwie demokracje*. Przestrzega przed konsekwencjami świata, którego początkiem stała się rewolucja francuska, a Kartą – właśnie kolejne proklamacje „praw człowieka”. Już de Maistre pisał, że rewolucja uruchamia stopniowy rozkład społeczeństwa, Madiran rozwija i dokumentuje tę tezę.

Nieodpartym urokiem jego pisarstwa była zawsze krystaliczna argumentacja, kartezjańskie sylogizmy, jasne pokazywanie konsekwencji idei, do których się odnosił. Gdy czytałem *Prawa człowieka* po raz pierwszy, ta logika zdawała mi się jednak zbyt abstrakcyjna. Podobały mi się ostrzegawcze znaki, które stawia na moralnych bezdrożach, ale wydawało mi się, że mają charakter jedynie informacyjny, krótko mówiąc – że nikt aż tak daleko nie pójdzie. Sprawy zaszły, jeszcze za życia Madirana, daleko, po jego śmierci – idą jeszcze dalej.

Swoją książkę pisał u schyłku zimnej wojny, trzy lata przed ogłoszeniem przez św. Jana Pawła II *Centesimus annus*. Te dwie, różne rangą, wypowiedzi się jednak łączą. To w tej encyklice Papież przestrzegał, że „demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”, tym bardziej że w coraz większym stopniu filozofią nowoczesnej demokracji staje się „agnostycyzm i sceptyczny relatywizm” (art. 46). Madiran pokazuje natomiast, że ten totalitarny dryf zawarty jest w samych założeniach „praw człowieka” i uruchamia się za każdym razem, gdy prawa te odcumowują od rzeczywistości.

* Artykuł ten w odcinkach ukazywał się na łamach pisma „W Sieci Historii”, jednak jako całość nie był nigdy publikowany.

Już znaczenie, jakie przywiązuje się do ich pierwszej Deklaracji, przeciwstawia się rzeczywistości. „Czyż bowiem – pyta Madiran – należy uznać, że przed 1789 rokiem ludzie żyli pod jarzmem samowolnej władzy, nie rozumiejąc ani nie chroniąc swoich praw? Czy mamy zakładać, że Biblia – Stary i Nowy Testament – zawiera istotne braki w zakresie praw i moralności, a może że chrześcijaństwo przez osiemnaście wieków nie uświadomiło sobie istoty obowiązków wobec bliźniego?” Pytania te byłyby retoryczne, gdyby rzeczywiście – jak optymistycznie zakładało wielu ludzi – deklaracje te były jedynie dokumentami politycznymi, świadomymi swych granic i gotowymi do respektowania mądrości chrześcijaństwa. Tak jednak nie jest. Prawa człowieka to więcej niż nowe prawa kardynalne. W rękach współczesnej władzy stają się narzędziem rewizji całej kultury, moralności, a nawet – wiary. Nie podlegają pluralizmowi, który głoszą, więc stają się narzędziem kontroli i politycznej presji. „Jeśli ktoś wypowiada się – pisze Madiran – przeciw «prawom człowieka» albo przeciw ich «deklaracjom», zaczyna się natychmiast zakładać, że na pewno zamierza uchylić zawarte w nich gwarancje, by wprowadzić jakąś straszliwą dyktaturę policyjną. Zresztą wystarczy rezerwa czy sceptycyzm, by wzbudzić podobne podejrzenia”. I przypomina, że na przykład prezydent Mitterrand otwarcie mówił, że tam, gdzie chodzi o prawa człowieka, „państwo ma prawo narzucać swe przekonania”.

Zapyta jednak ktoś – czemu właściwie ktoś miałby zachowywać ową rezerwę czy sceptycyzm? Madiran wskazuje, że istota praw człowieka zawiera się nie w prawach politycznych, ale w artykułach szóstym i (przede wszystkim) trzecim Deklaracji praw z 1789 roku. Według artykułu szóstego „prawo jest wyrazem woli ogółu”, artykuł trzeci idzie dalej, bo ogłasza, że „żadne ciało ani jednostka nie może wykonywać władzy, która nie pochodzi wprost z woli narodu”.

Dlaczego Jean Madiran przypisywał tak wielkie znaczenie trzeciemu artykułowi Deklaracji praw z 1789 roku? Dlaczego uważał, że przepis ten to bomba podłożona pod całą cywilizację chrześcijańską? Założenie, że „żadne ciało ani żadna jednostka nie może wykonywać władzy, która nie pochodzi w sposób wyraźny od narodu”, od początku miało znaczenie sięgające poza

politykę. W istocie otwierało drogę do rewizji całego porządku społecznego przez podważenie prawowitości każdej instytucji, którą może zakwestionować wola polityków powołujących się na „wolę ludu”. W przyszłości dyktatowi „praw człowieka” nie miało się oprzeć ani prawo do życia, ani naturalny ustrój rodziny, ani odpowiedzialność rodzicielska.

Prawa człowieka w porządku politycznym traktowane jako zabezpieczenie przed samowolą państwa wydają się oczywiste. Wyabsolutyzowane zaczęły stawać się groźnym narzędziem w rękach władzy. Jak wtedy, gdy Donald Tusk, otwierając prace nad ustawą *in vitro*, mówił, że „nie będzie kierować się żadną zewnętrzną normą”, jedynie „szczęściem ludzi”. Prawa człowieka znoszą bowiem „każdą zewnętrzną normę” moralności i kultury, podważają ład społeczny, a nawet zwalniają władzę z przestrzegania prawa. Od momentu ich ogłoszenia wszystko może być poddane rewizji i wszystko, co nie budzi masowego (i aktywnego) sprzeciwu, przestaje być pewne.

Madiran zwraca uwagę, że choć sens tego przepisu miał się ujawniać stopniowo, jego intencja była od początku widoczna. Pierwszą francuską Konstytucją nie była bowiem Konstytucja z RP 1791. Rok wcześniej, uważając rzecz za bardziej pilną, za bezpośrednie dopełnienie Deklaracji praw człowieka, Konstytuanta uchwaliła Konstytucję Cywilną Kleru, będącą po prostu aplikacją zasad totalnej demokracji do życia Kościoła. Rozwiązano zakony, wybór biskupów i proboszczów delegowano na lud, całe duchowieństwo zmuszono do składania przysięgi państwu pod groźbą oskarżenia o zdradę stanu. To ta Konstytucja, w jeszcze większym stopniu niż obalenie monarchii, stała się powodem do wybuchu ludowej kontrrewolucji w zachodnich, najbardziej katolickich prowincjach Francji.

Prawa człowieka bez Boga Madiran opublikował dosłownie w przeddzień wybuchu kolejnej fali rewolucji w Europie. Rewolucja lat 70. zakwestionowała prawo do życia od poczęcia, które narody Zachodu chroniły zawsze. W momencie podpisania traktatów rzymskich, więc w chwili startu integracji europejskiej, prawa do życia najsłabszych nie kwestionował żaden kraj wolnego świata. Tak zwana aborcja była legalna jedynie w ZSSR i w krajach, którym Sowiety narzuciły kolaboracyjne rządy. Prawo

do życia zakwestionowano jednak w imię wolności seksualnej i demokracji: to społeczeństwo stanowi (moralne) prawo i to ono nakłada obowiązki, w imię wolności wolno wszystko, ale „wolność” dotyczy tylko tych, którym ją liberalna demokracja przyznaje. Wydawało się wówczas, że na tym rewolucja się zatrzyma, że chodziło jedynie o zniesienie ograniczeń etyki i kultury wobec tendencji natury.

Lata 90. przyniosły nowy rewolucyjny przypływ, choć tym razem rewolucja nie musiała zaczynać się na ulicach. Weterani '68 roku wkroczyli już do parlamentów i rządów. Stopniowo, najpierw w krajach o tradycji protestanckiej, potem w katolickich, zaczynając od ustanawiania instytucji homoseksualnych „związków partnerskich” – zaczęto proces demontażu naturalnego ustroju rodziny. Zderzony z totalną demokracją, z roszczeniami „praw człowieka” – okazał się bezbronny. Po raz kolejny okazało się, że nie chodzi o jakąś skrajną aplikację zasady tolerancji, o jakąś szczególną i konkretną koncesję dla określonej grupy społecznej, o współczucie wobec pragnących akceptacji homoseksualistów. Walec pracował bezwzględnie: prawo do „homoseksualnego małżeństwa” wygenerowało prawo do homoseksualnych adopcji, a to z kolei – „prawo” do „naturalnego rodzicielstwa homoseksualnego”, czyli wynajmowania matek zastępczych do rodzenia dzieci homoseksualistom.

Czy to koniec rewolucji? Bynajmniej, kto bowiem powiedział, że małżeństwo musi być związkiem jedynie „dwóch osób”? Dlaczego (coraz bardziej) „wolne” związki miałyby niewolniczo naśladować instytucje obalonej cywilizacji? Należy – zgodnie z wezwaniami Paryskiego Maja – „oddać władzę wyobraźni”. Gdy zapytałem publicznie Ulrike Lunacek, jedną z najwybitniejszych postaci politycznego ruchu homoseksualnego, czy po uzupełnieniu formuły LGBT o „interseksualizm” lista „orientacji seksualnych” jest już zamknięta, czy jej zdaniem na przykład multiseksualizm, seks grupowy, to jeszcze jedna orientacja, czy po prostu zwykła perwersja – kandydatka na przewodniczącą Parlamentu Europejskiego odpowiedziała oficjalnie, że jeśli ludzie chcą tak żyć, to nie jest to żadna perwersja.

Aktem fundacyjnym tej rewolucji było oczywiście królobójstwo i towarzyszący mu terror. Camus widział w nim zastępczą zbrodnię

wobec transcendentnego autorytetu Boga (jako źródła władzy, do którego już nie wolno się odwoływać) i wobec władzy ojcowskiej (której przecież nikt nie wybiera). Tak wyglądało jakobińskie „pochwycenie władzy” i w ten sposób obalono przedrewolucyjną suwerenność jako polityczny zwornik ładu chrześcijańskiego.

Ale w długim cyklu, sięgającym po nasze dni, ta rewolucja posłużyła się przede wszystkim mechanizmem wyborczym. To suwerenność ludu stała się najskuteczniejszym narzędziem podważania porządku społecznego. W jej imię, zgodnie z zawartą w artykule trzecim Deklaracji z 1789 roku zasadą podważającą autorytet i prawa publiczne każdej instytucji, która nie została ustanowiona w procesie demokratycznym – można było stopniowo zakwestionować każdą regułę społeczną. Jej zasadniczą funkcją była delegitymizacja, podważenie prawomocności całego porządku społecznego. Oczywiście pod jednym warunkiem, że tego zamiaru nie ujawni się od razu, a właściwie – do końca nie ujawni się go nigdy, cały czas sugerując, że mechanizm relatywistycznej demokracji działa jedynie w sferze polityki, bez zamiaru podważania porządku społecznego, chronionego przez prawa człowieka. Jednak owa „ochrona” okazuje się tyleż nieskuteczna, co pozorna, bo „prawa człowieka” zmieniają ciągle treść, a tym samym rozszerzają absolutyzm powołującej się na nie władzy. Nie ulega przecież żadnej wątpliwości, że przy wszystkich ideowych zastrzeżeniach wobec ideowej chwiejności chrześcijańskiej demokracji – ani Schuman, ani De Gasperi, ani Adenauer nie byłiby w stanie zaakceptować „prawa do aborcji” czy do „uznania związków homoseksualnych przez państwo”, co otwarcie jako „prawa człowieka” ogłosił już Parlament Europejski.

W *Dwóch demokracjach* Madiran pisał o niegdyś gwałtownym, ale potem już coraz słabiej zauważalnym przechodzeniu od demokracji klasycznej, a więc politycznego rządu reprezentacyjnego, do demokracji nowoczesnej, czyli absolutyzmu państwowego legitymującego się autorytetem praw człowieka i wyborczym mandatem. Bo problemem w istocie jest nie demokracja (która ma swoje zalety i swoje słabości), ale rewolucyjny absolutyzm, który się do niej odwołuje. „Przedstawicielstwa wybiera autentyczna większość, ale większość w kwestiach drugorzędnych, uformowana w trakcie kłótni zastępczych, wobec obietnic – i innych przynęt –

tyleż atrakcyjnych, co niedorzecznych, a nie wobec prawdziwych zamiarów tych, którzy organizują i finansują kampanie wyborcze i kierują posłami”. Tak funkcjonująca demokracja przekazuje władzę „chwilowej większości wokół niepoważnych programów, często porzucanych, aby jednocześnie narzucać większości społeczeństwa rzeczy, które w kampaniach przemilczano i których większość nie chce”. To dlatego, przypomina Madiran, błogosławiony Pius IX nazwał wybory powszechne „najpowszechniejszym kłamstwem”.

Madiran uparcie broni tezy, że to nie rządy wyłaniane w kolejnych wyborach, ale narodowa monarchia kapetyńska najlepiej reprezentowała „głębokie uczucia większości Francuzów w sprawach istotnych: religii, społeczeństwa i życia, najważniejszych kryteriów dobra i zła”. Czy dziedzictwo to może być dziś aktualne? Nie chodzi o to, czy może być aktualne jutro, bo przecież „u Boga wszystko jest możliwe” (Mk 10, 27). Ale czy może być wznowione dziś? Oczywiście, bo przecież nie tylko polska Konstytucja uznaje istnienie praw „przyrodzonych” i „nieprzedawnialnych”, więc takich, których nie trzeba ustanawiać i których nie wolno nigdy odwołać. Ich istnienie to fakt powszechnie uznawany, sporna jest „jedynie” ich treść. Ale w ten spór trzeba wejść, bo właśnie on jest najważniejszym sporem ustrojowym, decydującym o przyszłości naszych narodów. Politycy z reguły myślą ustroj instytucji z ustrojem państwa, ale to właśnie stanowisko wobec praw najbardziej podstawowych (bo niepisanych) decyduje o tym, jak ustroj państwa naprawdę wygląda. Większość polityków nie chce wchodzić na ten grunt, gdyż najzwyczajniej boją się, że znajdą się na marginesie owych pseudorealnych sporów – powtórzmy raz jeszcze słowa Madirana – na temat „niepoważnych programów”, w „kłótniach zastępczych”, wokół „obietnic tyleż atrakcyjnych, co niedorzecznych”. Bo te rzeczy nie rozstrzygają wprawdzie o rzeczywistości, ale rozstrzygają o ich karierach.

Ambicje polityków nie mają granic, ale gdzie są nieprzekraczalne granice każdej władzy, gdzie – wraz z władzą państwową – kończy się również władza większości? I co gwarantuje, że większość – szczególnie gdy sprawuje władzę – te granice uszanuje? Większości przecież nie sposób ignorować, ład społeczny istnieje w społeczeństwie, a nie w platońskim Świecie Idei. Ten ład urzeczywistnia się

przez prawo natury, które właśnie większość ludzi gotowa jest przyjmować jako oczywistość, jeśli tylko potwierdzone jest przez kulturę (a tym bardziej przez consensus kultur). Wtedy właśnie rozumiemy, że – jak pisze Madiran – „poza władzą, która pochodzi z głosowania powszechnego, istnieje w społeczeństwie wiele innych autorytetów (jedne są naturalne, inne nadprzyrodzone), które nie wywodzą się z żadnych wyborów: autorytet ojca rodziny, władza rodzicielska, prawa założyciela w założonej przez niego instytucji, władza nauczyciela w szkole albo właściciela w przedsiębiorstwie. Wszystkie te bardzo różne władze zostały zakwestionowane w ramach postępów permanentnej demokratyzacji powołującej się na «prawa człowieka». Instynkt, natura, zdrowy rozsądek sprzeciwiają się tej piekielnej logice. Jest to jednak logika rygorystyczna i bezwyjątkowa, działająca z siłą śmiercionośnej trucizny”.

Jean Madiran zwraca uwagę, że oczywiście liberalna demokracja toleruje jeszcze wiarę w Boga i że wiara narodów mogłaby chronić demokrację przed absolutystycznymi skłonnościami. Liberalna demokracja jednak gotowa jest akceptować obecność wiary o tyle, o ile wierzący sami uznają swą wiarę za subiektywną opinię. Podobnie zresztą prawo moralne – może być tolerowane o tyle, o ile nie przypisuje sobie charakteru obiektywnego i uniwersalnego, jeśli staje się społecznie niezobowiązującym wyrazem subiektywnego sumienia, niedomagającym się od nikogo uznania. Tak długo, jak długo wiara aspiruje do społecznego uznania choćby jej podstaw, na przykład Dekalogu, tak długo będzie przedstawiana i atakowana jako zagrożenie dla demokracji. Tę obserwację potwierdził parę lat później św. Jan Paweł II, wskazując, że we współczesnych państwach uznano, że „filozofia i postawa odpowiadająca demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm”, który uznaje, że przeciwne mu postawy „nie są, z demokratycznego punktu widzenia [godne] zaufania”. To zaś podejście otwiera nie tyle nawet krótką drogę, co drzwi do totalitaryzmu.

Ten świat konsekwentnie podważanych autorytetów, zacieranych naturalnych różnic (począwszy – co z niezwykłą przenikliwością zauważył już wówczas Madiran – od różnic między „rodzicami i dziećmi, mężczyznami i kobietami”), rozbijanych

wspólnot nieprzypadkowo coraz bardziej przypomina komunizm. Niekoniecznie ów – jak mówił Urban – „realny”, ale komunistyczne „marzenie”, azymut, który orientował mechanizm rewolucji i totalitaryzmu. Madiran rozwiązuje dialektykę konwergencji demokracji i komunizmu, zauważając, że w pewnym sensie Stalin miał powód się chwalić, że wprowadzona przez niego konstytucja „jest najbardziej demokratyczna na świecie”, bo „w sensie negatywnym właśnie taka była. Żadna konstytucja bowiem tak zdecydowanie nie odrzucała wszelkich autorytetów, które nie miały za sobą demokratycznej legitymacji”.

Za jedną z zasadniczych przyczyn uległości Zachodu wobec tego systemu Madiran uważa kryzys Kościoła i jego nauczania społecznego. Zwraca uwagę, że po śmierci Piusa XII przestano mówić o „walce z komunizmem” jako takim, tym bardziej o „walce z socjalizmem”. Nawet o Księdzu Jerzym rzadko mówi się jako o świadku (bo taki jest pierwotny sens męczeństwa) katolickiego oporu wobec komunizmu.

Niedawno bez większego echa minęło stulecie rewolucji bolszewickiej. To milczenie poświadcza zapoznanie realności komunizmu, tego, czym naprawdę był i co spowodował. Sprowadzenie go do jeszcze jednej „antydemokratycznej dyktatury” to banalizacja bardzo wygodna dla jego politycznych, a jeszcze bardziej – dla jego duchowych spadkobierców. Właśnie dlatego wznowienie mitów komunizmu, niezrozumienie zawartego w nich totalitarnego potencjału wywołuje tak niewielki opór.

Kościół był głównym celem rewolucji francuskiej i przez półtora wieku był mocnym szafcem kontrrewolucyjnego oporu. W jego nauczaniu znajdował najpewniejsze oparcie naturalny porządek społeczny: społeczna cześć dla Boga, szacunek dla naturalnego prawa moralnego, przywiązanie do Ojczyzny, prawa rodziny, więc – trwałość małżeństw, wychowawczy autorytet rodziców, synowskie przywiązanie. Broniąc fundamentów społeczeństwa, Kościół występował przeciw ideologiom, które je kwestionowały lub relatywizowały.

Jednak – zauważa Madiran – kryzys Kościoła doprowadził w dużej części świata katolickiego do zerwania z tą postawą. „Poniechano piętnowania panujących błędów politycznych, a przynajmniej nazywania ich po imieniu. Zamiast tego zaczęto

piętnować błędy polityczne wskazywane przez świat”. Czasami nawet w insynuacyjnym języku podsuwanym przez socjalliberalizm, dla którego każde rozróżnienie społeczne stało się dyskryminacją, a obrona tożsamości, szczególnie przed islamem – rasizmem. Jednak, zauważa Madiran, „we Francji nie rasizm jest u władzy. Rządzą nami socjaliści, którzy prowadzą politykę antyreligijną, demoralizując i rujnując kraj. Ale nasi biskupi wzywają do walki z rasizmem, nie z socjalizmem”. A przecież już wtedy ten zmieszany z liberalizmem socjalizm nie był mglistą utopią „praw człowieka”, ale bardzo konkretną rzeczywistością. „Szkoły katolickie (już administracyjnie i prawnie szykanowane, gdy odmawiają zatrudniania zaangażowanych ateistów), a nawet zwykłe porządne szkoły ciągnane są przed sądy za każdym razem, gdy nie chcą powierzać chłopców i dziewcząt opiece jakiegoś homoseksualisty lub jawnego rozpustnika: dyskryminacja «oby-czajowa» stała się najzupełniej nielegalna”.

Bertolt Brecht pytał komunistów, „czy nie byłoby prościej, gdyby rząd rozwiązał naród i wybrał sobie drugi?”. Współczesny liberalny socjalizm wynalazł (częściowo) bezkrwawą metodę totalnej zmiany społecznej. Ostateczną konsekwencją ideologii imigracjonizmu jest bowiem po prostu wymiana ludności. Przeciwników tej ideologii uznano za „rasistów” na tej samej zasadzie, na jakiej komuniści najmniejszy odruch wątpliwości wobec wywłaszczenia chłopów albo zwracania uwagi na socjologiczne czy kulturowe realia konkretnego kraju traktowali jako „odchylenie prawicowo-nacjonalistyczne”, a potrafili je znaleźć nawet wewnątrz własnej partii. Na tej samej zasadzie każdą przestrożę przed islamizacją Francji uznano za „rasizm”. Madiran zwrócił uwagę, że tego „rasizmu” „nie opisywano, tylko go przypisywano, bo nie chodziło tu o wyjaśnienie czegokolwiek, ale o pogrążenie przeciwników, nie o klasyfikację poglądów, ale o ich dyskwalifikację”.

Ten to właśnie „rasizm”, odkryty jako immanentna cecha niezasługującej na dalsze istnienie kultury zachodniej, stał się matrycą, która wygenerowała kolejne formy „dyskryminacji”, poczynawszy od „seksizmu”, słowa, którego – jak zauważył Madiran – słowniki języka francuskiego nie znały jeszcze przez wiele lat po rewolucji ’68, po „homofobię”, której nawet Madiran nie znał, gdy opisywał w *Prawach człowieka* pierwsze represje wobec „dyskryminacji

homoseksualizmu”. Odkrywanie przez liberalną lewicę coraz to nowych form „dyskryminacji” (ostatnio transfobia, incestofobia) potwierdziło w istocie trafność niezwyklej intuicji Stalina, że walka klasowa zaostrza się w miarę budowy socjalizmu. Ale – darując sobie ironię – tak właśnie wygląda logika totalitaryzmu.

Tej permanentnej rewolucji nie zatrzyma się bez otwartego przeciwstawienia się jej dogmatom, również bez zdemaskowania jej kłamstw. Unikać tego może co najwyżej kolaboracyjna polityka przetrwania. Skuteczny opór i tym bardziej kontrrewolucja – wymagają publicznego przypomnienia realności dobra wspólnego narodów i naturalnego prawa moralnego. Madiran uważał jednak, że znaczenie społeczne mieć to będzie dopiero wtedy, gdy opór wyjdzie z serca naszej cywilizacji. „Bez Kościoła walczącego, a konkretnie – walczącego z dominującymi błędami współczesnego świata, nie zdołamy uniknąć coraz gorszych katastrof, które te błędy będą produkować”.

Święty Jan Paweł II zainicjował globalną debatę na temat sensu praw człowieka. Na początku swego pontyfikatu, w liście do biskupów brazylijskich z 1980 roku, przypominał, że „prawa człowieka są tylko wtedy pewne, gdy szanuje się nieprzedawnialne prawa Boga”. Co więcej – „zaangażowanie na rzecz praw człowieka jest złudne, nieskuteczne, a jego owoce stają się nietrwałe, jeśli [zaangażowanie to] ignoruje albo odrzuca prawa Boże”. Madiran przypomina też brukselskie przemówienie Papieża do robotników chrześcijańskich (z 1985 roku) o zagrożeniu we współczesnym świecie nie tylko praw człowieka, ale również praw rodziny i praw narodu.

W tej nowej proklamacji praw rodziny i praw narodu Madiran widział przede wszystkim wielką strategię mobilizacyjną. Skonfrontowanie zdeformowanych praw, a niekiedy uzurpacji, z rzeczywistymi prawami należnymi ludziom i ich wspólnotom nie tylko wzmocniło opinię katolicką, ale – szczególnie wśród narodów Europy Środkowej wyzwalających się z komunizmu – skutecznie zmobilizowało opór wobec ideologicznego liberalizmu. Ta konfrontacja trwająca przez cały pontyfikat św. Jana Pawła II postawi go w rzędzie wielkich obrońców cywilizacji chrześcijańskiej, obok Papieży, którzy – jak św. Pius V czy Pius XI – musieli bronić chrześcijaństwa przed islamem czy komunizmem. Stra-

tegia ta zagroziła drogę liberalnemu walcowi, wyhamowała jego tempo, jednak go nie zatrzymała. Papieskie orędzie praw człowieka nie spotkało się ze strony urzędowych rzeczników tej ideologii ani ze zrozumieniem, ani z dialogiem, ani z ustępstwami. Chętnie przyjmowali język, jakim mówił Jan Paweł II, bezwzględnie odrzucali krytyki, które w nim wyrażał.

W *Prawach człowieka* Madiran uważa, że dekonstrukcja ideologii praw człowieka to jedynie wstęp do rekonstrukcji ładu społecznego. „Mówienie o prawach, nawet zweryfikowanych i opartych na Bogu, zawsze niesie ryzyko jednostronnego pobudzania roszczeń. I orędzie praw człowieka nie jest najlepszym sposobem na uczenie człowieka o jego powołaniu i przeznaczeniu”. Prawa nie są bowiem głównym tematem Ewangelii. Są owocem, nie źródłem. A idąc ku źródłu – Madiran przywołuje apel do biskupów św. Piusa X z *Notre charge apostolique*: „Odważnie przypominajcie o obowiązkach wielkim i małym, bo to wy macie formować sumienie narodu i władz publicznych. Kwestia społeczna zostanie szybciej rozwiązana, kiedy jedni i drudzy, mniej wymagając od siebie nawzajem, lepiej zaczną wykonywać wzajemne obowiązki”.

To orędzie powinności zderza się z zasadami współczesnego świata, który z wolności indywidualnej czyni jedyną zasadę. Przymiotnik nie jest tu bez znaczenia. Nie chodzi bowiem o wolność osoby czy nawet jednostki. Ta przecież może mieć charakter sokratejski, może odwoływać się do prawa powszechnego i występować jako rzecznik prawdy. Dla liberalizmu są to niedopuszczalne uroszczenia. Nieprzypadkowo autorytety liberalne negują prawo do nieposłuszeństwa obywatelskiego w imię tego, co powszechne, na przykład prawa do życia. Kultura polityczna, zbudowana na dewizie Maja '68 „zakazuje się zakazywać”, nie ma żadnych skrupułów w sięganiu po represje wobec indywidualnego sprzeciwu wobec powszechnych partykularnych roszczeń. We Francji czy w Kanadzie już dawno temu uznano „utrudnianie aborcji” za przestępstwo. Ostatnio już nie tylko przed bramami szpitali, ale nawet poprzez publikowanie artykułów w sieci. Nieprzypadkowo też wolność coraz rzadziej oznacza wolność polityczną. Ta przecież urzeczywistnia się w życiu narodu, w instytucjach państwa, w tym, co wspólne. Dlatego „prawa człowieka” nie muszą chronić praw politycznych i przywracania głosu (zakneblowanej

w czasach komunizmu) opinii chrześcijańskiej i patriotycznej w odzyskujących niepodległość państwach Europy Środkowej. Zaangażowanie na rzecz cywilizacji chrześcijańskiej wymaga więc powrotu do filozofii i języka dobra wspólnego. Również po to, aby ocalić rzeczywiste prawa ludzi, wolność i jej rdzeń, zakorzenione w powszechnym prawie moralnym – sumienie.

Jak przeciwstawić się niszczącej nasz świat rewolucji? Pytanie jest o tyle trudniejsze, że lata trwania spowodowały, że rewolucja ta przeorała świadomość społeczną, choć oczywiście w różnym stopniu w różnych krajach. To nie jest już dziś jedynie polityka hermetycznych i elitarnych „stowarzyszeń intelektualnych”, których rolę w przeprowadzeniu rewolucji francuskiej opisał Augustin Cochin. To sposób myślenia podzielany, często nieświadomie, przez setki milionów ludzi, wpływający nawet na tych, którzy uważają się za jego przeciwników. Nawet owe „stowarzyszenia intelektualne” w wielu krajach straciły swój elitaryzm i zbanalizowały swą rolę. Madiran trafnie zauważył, że w krajach takich jak Francja wielu ludzi wstępuje do łóż wolnomularskich z czystego konformizmu, dla kariery w finansach czy polityce. Choć oczywiście potem bardzo szybko nasiąkają poglądami, które tam panują.

Nie tu jednak, zdaniem Madirana, tkwi sedno problemu, bo przecież „nie mamy żadnego sposobu, by dowiedzieć się, czy ten lub inny liberał wstąpił do masonerii i z jaką intencją”. Ale widzimy ich działalność, słyszymy ich poglądy i możemy je oceniać. Nie chodzi tu bowiem o jakąś maniacką „poprawność polityczną”, ale o metodyczną opozycję wobec cywilizacji chrześcijańskiej oraz odrzucenie lub ignorowanie prawdy głoszonej przez Kościół powszechny. Tylko więc konsekwentna, czynna i twórcza afirmacja chrześcijaństwa, prawd wiary i zasad etycznych oraz ukształtowanej przez nie kultury tworzy dla rewolucji prawdziwą alternatywę. Choć niełatwą, bo przecież dekadencja zaszła bardzo daleko i dotknęła również życie chrześcijańskie.

„Mój plan jest więc skromny – konkludował swą książkę Madiran – jednak całkowicie «demokratycznie» uprawniony. Chodzi o to, by zbudować „przestrzeń społecznej i politycznej wolności Francuzów żyjących tradycją narodową i katolicką; przestrzeń, w której będą mogli się skupiać i działać, uzgadniać swoje stanowisko”, całkowicie wolni od pojęć i presji antychrześcijańskiej

ideologii, reprezentowani przez tych, którzy ideologii tej naprawdę się przeciwstawiają.

Niestety, remedium, które zaproponował, nie udało się w pełni zastosować w prawie żadnym kraju. Oczywiście, w krajach katolickich można znaleźć takie partie jak Prawica Rzeczypospolitej w Polsce czy VOX w Hiszpanii, mobilizujące opinię chrześcijańską i podnoszące jej postulaty. Jednak żadna z nich nie wpływa ciągle na główny nurt polityki. Wszędzie natomiast, już u schyłku życia Madirana, nastąpił proces wypierania i ujarzmiania prawicy katolickiej przez radykalną centroprawicę (Trump, Kaczyński, Marine Le Pen). Wypieranie, bo nie chodziło tu o konkurencję i zastępstwo. W warunkach pogłębiającego się cywilizacyjnego kryzysu prawica katolicka z reguły była świadoma, że musi działać w szerszym kontekście narodowym. Ale tam znajdowała coraz mniej rzeczywistej solidarności. Rewolucja tam również dotarła.

Trzydzieści lat, które upłynęły od publikacji *Praw człowieka bez Boga*, całkowicie potwierdziły prognozy autora na temat rewolucyjnych konsekwencji ideologii, o której pisał. Pewną korektę wniosła geopolityka. Państwa Europy Środkowej, które odzyskały niepodległość w trakcie rozpadu ZSSR, przywróciły trochę sił cywilizacji chrześcijańskiej. Nie na tyle, by przeciwstawić się radykalizacji polityki Unii Europejskiej, zapisanej na przykład w traktacie lizbońskim, ale by przynajmniej wzmocnić głos sprzeciwu wobec tych tendencji.

Wydarzenia te ciągle trwają. Węgry, Polska, ale również Słowacja, Chorwacja czy nawet Bułgaria – przeciwstawiają się międzynarodowej rewolucji. To najlepiej pokazuje, że historia jest historią ludzi, rządzi nią ich wolna wola, a nie abstrakcyjne idee czy tym bardziej mechaniczna ewolucja. Idee oczywiście mają konsekwencje, ale zawsze zmierzyć się muszą z naturą ludzką, więc wszystkim tym, co Bóg dał nam wraz z duszą rozumną i nieśmiertelną. I natura zawsze pozostaje ostoją ludzkiej wolności, szczególnie tego, co w niej najważniejsze – sumienia. ■