



Zagadnienie teologiczno-polityczne we współczesnych czasach

Vittorio Possenti¹

W XX wieku „odwieczny” temat teologii politycznej odnotował znaczący rozwój, potwierdzając swoje znaczenie. Nieustannie i na nowo oczekuje on nowych badań i ustaleń, które nie wyczerpują się w badaniach C. Schmitta i zapoczątkowanej przez niego energicznej debacie. Pilnym zadaniem jest uczciwe sprawdzanie minionych propozycji, nie wykluczając prób innych dróg, aby nie ulegać temu, co już zostało powiedziane. Próżny to pogląd, że wszelka teologia polityczna jest już od dawna zlikwidowana.

W oteologizowanej współczesności, sprowadzającej wiedzę jedynie do dziedziny nauk przyrodniczych i humanistycznych, już sama myśl o teologii politycznej wydaje się osobliwością z odległych czasów, gdyż uważa się, że teologia nie istnieje już jako wiedza albo musi całkowicie milczeć o polityce: *silete theologi in munere alieno*.

Dla tych, którzy zajmują inne stanowiska w odniesieniu do związku między teologią a polityką, fundamentalne staje się przywrócenie kompetencji w temacie pod dwoma względami: wypracowania perspektywy teologiczno-politycznej, która zachęca do działania historycznego i która potrafiłaby określić swego złożonego, różnobarwnego adwersarza, zmierzającego do sprowadzenia chrześcijaństwa do czegoś wyłącznie prywatnego, podczas gdy w sferze publicznej wszystko jest powierzone w ręce nauki-techniki, ekonomii-finansów i wolności wartości. W ten sposób sfera publiczna nie posiada żadnej wizji porządku wyższego czy celu dalszego niż chwilowe dynamiki techniczne i ekonomiczne, i nawet prawo podlega władzom danego

okresu. Wobec wszechwładnej wolności *od* wartości praktykowanej w czasach sekularyzacji nie można oponować powszechnie za pomocą figury *tyranii wartości*, od której należy się uwolnić: wartości mają znaczenie na tyle, na ile są przejawem dobra i sprawiedliwości, a nie jako środki, które jednostka ustala wedle swego upodobania. Tym, od czego należy odstąpić, jest jednowymiarowość wartości, sprowadzanych tylko do wartości ekonomicznych rynku, rozumianego jako uniwersalny środek miary w każdej dziedzinie. Tutaj trwa głucha i bezlitosna walka o dominację wartości ekonomicznej nad wszelkimi innymi, w której wygrywa ten, kto ma większą siłę.

Paradygmaty teologii politycznej

Zagadnienie teologiczno-polityczne można rozumieć według różnych paradygmatów. Tutaj będziemy się odwoływać do trojakiej, dość rozpowszechnionej, analizy:

– temat teologiczno-polityczny w szerokim znaczeniu bada i opracowuje wpływ wierzeń religijnych na politykę, często w celu wykorzystania religii jako *instrumentum regni*, aspektu, który utrzymuje się również dziś, w okresie sekularyzacji. Wyrazne nawiązanie do tak rozumianego zagadnienia teologiczno-politycznego mamy u Machiavellego: „Zaprawdę nigdy nie było żadnego systemu nadzwyczajnych praw u jakiegoś ludu, które nie odwoływałyby się do Boga, w przeciwnym razie bowiem nie byłyby przyjęte, gdyż roztropany człowiek zna wiele dóbr, które nie mają w sobie oczywistych powodów, aby można do nich przekonać innych ludzi”².

– w bardziej specyficznym znaczeniu zagadnienie dotyczy systematycznego studium związku między religią jako czymś osobistym i zbiorowym oraz życia społeczno-politycznego, a potwierdzeniem *podobieństw strukturalnych* między koncepcyjnością teologiczną i koncepcyjnością prawnopolityczną. Takie studium obejmuje określenie wzajemnego wpływu między ewolucją idei religijnych a ewolucją idei politycznych, ewentualnie wychodząc od



przeobrażenia koncepcji Boga: Bóg daleki deizmu, Bóg – czysty zegarmistrz, Bóg, który wciela się i wkracza w historię, *Deus sive natura* budują przedstawienia bóstwa, od jakich biorą początek różne teologie polityczne. To drugie znaczenie jest bliskie znaczeniu, któremu wagę nadał C. Schmitt, czyli istnieniu głębokiej analogii między pojęciami teologicznymi a pojęciami politycznymi w taki sposób, że dla tego autora wszystkie pojęcia nowożytnej doktryny państwa są zsekularyzowanymi pojęciami teologicznymi. Pozwala to na naukowe rozwinięcie komparatywne dwóch dziedzin według intuicji pochodzącej już od Leibniza, w tym, co dotyczy ścisłej analogii zachodzącej między pojęciami teologicznymi a pojęciami prawnymi.

W *Teologii politycznej* (1922) Schmitt podaje znane określenie tej teologii: „wszystkie bardziej znaczące pojęcia współczesnej doktryny państwa są zsekularyzowanymi pojęciami teologicznymi. Nie tylko na podstawie rozwoju historycznego, gdyż przeszły do doktryny państwa z teologii, jak na przykład Bóg Wszechmocny, który stał się wszechmogącym Prawodawcą, ale też w swej strukturze systematycznej, której znajomość jest konieczna do socjologicznego rozpatrywania tych pojęć. Status wyjątku ma w naukach prawnych znaczenie analogiczne do cudu w teologii”³. Takie pojęcie teologii politycznej, które kładzie akcent na naukowe pochodzenie pojęciowości politycznej od pojęciowości teologicznej, jest uzasadnione i być może przejawia zamiar nieprzekreślenia teologicznego źródła w okresie sekularyzacji, ale też bardzo ubogiego i abstrakcyjnego tak na płaszczyźnie przepytywania danych teologicznych w odniesieniu do polityki, jak i na płaszczyźnie interpretacji teologiczno-chrześcijańskiej aktualności historycznej i wynikających z niej decyzji egzystencjalnych. Analogia strukturalna milczy o nich, a działanie i decyzje musi pozostawić innym źródłom. Pokrewieństwo pojęć teologicznych i pojęć polityczno-prawnych jest dalekie od możliwości skoordynowania teologii politycznej nastawionej na działanie, która z pewnością nie może powstać z obojętnych operacji hermeneutycznych.

J. Assmann w *Potere e salvezza* odwrócił tezę Schmitta utrzymując, że wszystkie znaczące pojęcia teologii są steologizowanymi pojęciami politycznymi⁴. Taka teza przedstawia prawdziwą likwidację nie tylko wszelkiej teologii politycznej, ale wszelkiej teologii, gdyż poziom teologiczny byłby czystą nadbudową bazy politycznej. W tej kwestii trzeba unikać zarówno bezpodstawnych teologicznych wyjaśnień określonych sytuacji politycznych, jak i skrupulatnego bagatelizowania wpływu wymiaru teologicznego na wymiar polityczny. Wątpliwa teza Assmanna nie może wnieść na swe uzasadnienie niczego, poza przebłyskami genealogii, które nie wymykają się niebezpieczeństwu arbitralności, a zależy od apriorystycznej tezy antyteologicznej, swoistego wznowienia materializmu historycznego zastosowanego bardziej do polityki, niż do ekonomii, przez co polityka i religia należą do dziedziny nadbudowy.

– w końcu w znaczeniu teistycznym zagadnienie teologiczno-polityczne (które właściwiej będzie nazwać teologią polityki, jak to się wkrótce okaże) pyta, czy istnieje *wola Boża* odnosząca się do przebiegu relacji społecznych i cywilnych, zawarta w orędziu, jakie Bóg kieruje do ludzi w historycznym Objawieniu; swoista *justitia Dei*, której poznawanie i praktykowanie należałoby do człowieka. W tym położeniu ustrój polityczny nie ma w sobie bezpośredniego znaczenia zbawczego (istnieje bowiem wyraźna linia rozgraniczająca panowanie/władzę od zbawienia, sacrum od świętości), ale zostaje wyposażony w *nigdy nie skończone zadanie*: być nosicielem wymogów sprawiedliwości, wyzwolenia, braterstwa, które przedstawiają wymogi ciężące nad wszelkim współżyciem społecznym.

W czasach nowożytnych

W czasach nowożytnych liczni myśliciele, od Machiavellego po Hobbesa i Kanta, od Spinozy po Marksa, wypracowali oparcie ustroju politycznego w ujęciu wyłącznie ludzkim i wewnątrzświatowym, czyniąc marginalnym zagadnienie teologiczno-polityczne, będące dotychczas



znaczącym rdzeniem nauki politycznej. Jednym z twórców tej rewolucji był Spinoza, u początków wielu nurtów, w których polityka jest wzmocniona przez religię. Znajdujemy u niego pełniejszą krytykę świadomości religijnej, a zwłaszcza chrześcijaństwa, oraz odejście od wszelkiego Objawienia Bożego, które należy odrzucić, gdyż przekracza intelekt, czyli zdolność, która za pomocą swoich środków dochodzi do całkowitej prawdy: mamy tu wyraźną akceptację absolutnego racjonalizmu. W *Tractatus theologico-politicus* podnosi surową krytykę religii, która miałaby należeć jedynie do dziedziny pobożności i posłuszeństwa, nie do dziedziny prawdy, a zatem nie miałaby tytułów, aby wejść do dyskusji politycznej i do odnośnej nauki⁵. *Ethica more geometrico demonstrata* nie potrzebuje religii, choć i dziś uznaje się, że religie zaliczają się do najwyższych źródeł etyki. *Tractatus* jest teologią polityczną w znaczeniu negatywnym i prywatnym, gdyż pierwsze pojęcie jest niespójne i do anulowania.

Spinozizm jako zarodek nowożytności politycznej to teza L. Straussa w *Die Religionskritik Spinoza sals Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (Berlin 1930), gdzie autor stara się odrzucić totalizujące roszczenia racjonalizmu. Sytuacja ta utrzymuje się na ogół również w myśli współczesnej, hołdując sekularyzacji i znacznemu ograniczeniu całości problemów, jakimi się zajmuje współczesna filozofia polityczna. W nowożytności „dajcie Cezarowi” zostało nie tylko oddzielone od „dajcie Bogu”, ale pierwszemu przypisano, czy też zażądał on sobie, o wiele więcej, niż drugi: państwo-Lewiatan rozrastało się coraz bardziej, aż po straszliwe rezultaty państwa totalitarnego XX wieku. Krytyka religii Spinozy nie pozwoliłaby, aby „Jezus był Panem”, na co zgadza się Hobbes, choć w sposób formalny. Nie wydaje się, aby Spinoza w swym pochodzeniu kartezyjańskim był w stanie uchwycić niebezpieczeństwo egzystencjalne wewnętrzne względem *polis*, które dostrzega Hobbes, czyli, że w każdej chwili można rozpętać przemoc prywatną i publiczną, wobec której racjonalizm niewiele może. Przyznanie dziedziny prawdy jedynie filo-

zofii, a posłuszeństwa religii, jest nie tylko fałszywe na płaszczyźnie teoretycznej, ale wcale nie uspokaja nas na płaszczyźnie organizacji politycznej⁶. Skoro o rzetelną teologię polityczną nie możemy zwrócić się ani do Machiavellego, ani do Spinozy i jego następców, ani do Marksa czy też Assmanna, to w którą stronę pójdziemy? Nie możemy prosić o pomoc pozytywizmu i materializmu, które dzisiaj dominują, ale innych autorów i szkoły, w których dostrzeżga się odpowiednie znacznie religii i polityki.

Religia ma za przedmiot Boga, prawdę i zbawienie ostateczne; polityka zwraca się do dobra wspólnego, sprawiedliwości i wolności. Na pierwszy rzut oka związek religii z polityką wydaje się zachodzić między rzeczywistościami heterogennymi, które jednak współlistnieją ściśle w człowieku i w cywilizacji. W rzeczywistości pomimo olbrzymiego znaczenia zagadnień ekonomicznych i społecznych, główna podstawa wszelkiej cywilizacji ma naturę *duchową i antropologiczną*: nosi ideę człowieka i cywilizacji, w której – oprócz ekonomii i techniki – są obecne również edukacja, etyka, dobro i zło, sztuka i życie (podkreślenie przyczynowości idealnej jest cechą tego artykułu).

Omawiając w *Filozofia del diritto* (n 270) żądanie, aby religia miała wartość podstawy etyki i państwa w takim znaczeniu, że predysponuje i wprowadza obywateli do przestrzegania praw i obowiązków, Hegel postępuje w kierunku odmiennym niż teoria polityczna nowożytna, poszukując pojednania tego, co ziemskie, z tym, co duchowe, między państwem a Kościołem, którego inne szkoły odmawiają. Ale czyni to ostatecznie przyznając prymat pierwszemu poziomowi z wyraźną interwencją państwa na polu doktryny kościelnej, która jest nie tylko wewnętrzna, ale też publiczna, choć należy do poziomu uczucia i wiary, nie myśli koncepcyjnej, która jest właściwa państwu: „Doktryna kościelna nie jest tylko stroną wewnętrzną sumienia, lecz jako doktryna jest pewnym zewnętrznieniem i zarazem wypowiedzią w sprawie treści, która najściślej związana jest z etycznymi zasadami i prawami państwowymi albo bezpośrednio ich dotyczy.



Kościół i państwo spotykają się tu albo bezpośrednio ze sobą, albo przeciwstawiają się sobie [...]. Filozoficzny wgląd w tę sprawę jest poznaniem, że między Kościołem a państwem nie zachodzi przeciwieństwo co do treści prawdy i rozumowości, lecz różnią się od siebie co do formy. Każda zatem religia przechodzi do nauczania [...], a jej nauczanie dotyczy zasad obiektywnych, myśli o tym, co etyczne i rozumne, to w tym swoim uzewnętrznianiu się przechodzi bezpośrednio w dziedzinę należąca do państwa [...]. Państwo jest raczej tym, co posiada wiedzę. W zasadzie państwa treść nie zadowala się formą uczucia i wiary, lecz przynależy pojęciu, które jest czymś określonym⁷.

Hegłowska interpretacja słów Jezusa, według której należy oddawać Cezarowi i Bogu, wydaje się niewystarczająca. Warunkiem owocnego i zgodnego ze sprawiedliwością dania Cezarowi – według Jezusa – jest danie Bogu tego, co Mu się należy, a w każdym razie utrzymanie rozróżnienia między Bogiem a Cezarem oraz wyższość pierwszego z nich. U Hegla biegunowość Bóg-Cezar wydaje się zagrożona, gdyż Cezar jest już przybliżony do Boga, a zasada państwowa jest boska: „Należy czcić państwo jako coś światowo-boskiego”⁸.

Wychodząc od nowożytności, również tej rozumianej według Hegla, dotąd jesteśmy w poszukiwaniu głębszej intuicji na temat związku teologii z polityką, oraz sił i kultury, które czynią go skomplikowanym albo zdecydowanie go negują. Najprostszym i najbardziej drastycznym sposobem jest negocjowanie *ab initio*, że istnieje jeszcze coś, co może być określane jako religia czy teologia, zwłaszcza w czasach sekularyzacji, kiedy to wydaje się, że religia jest w zaniku, a niemało ludzi brało to za pewnik. Z drugiej strony od pewnego czasu różni autorzy mówią o epoce postświeckiej i o powrocie religii do sfery publicznej (mamy na myśli na. Habermasa i Rawlsa). Być może wyrażają oni ponownie zakłopotane zaskoczenie podnoszone przez Proudhona w XX wieku, który choć chciał postępować w sposób czysto immanentny i otwarcie antyteistyczny,

musiał przyznać, że to ścierało się z wytrwałą obecnością wymiaru teologicznego w polityce: „Il est surprenant que au fond de la politique nous trouvions toujours la teologie”⁹. Zdanie to potwierdza trwale związki teologii z polityką również w czasach rozległego sekularyzmu.

Nihilizm a teologia polityczna

W okresie sekularyzacji teologia polityczna została wystawiona na zalew nihilizmu. Początkowo europejski, a potem światowy nihilizm jest zarówno przeciwnikiem, jak i niszczycielem teologii politycznej, ze względu na jego silny walor antyboski, a potem antyhumanistyczny. Nihilizm jest rezultatem podwójnego odejścia: od perspektywy rzeczywistości i od wiary biblijnej. Jego ukryta istota leży *in primis* w odrzuceniu zasady rzeczywistości i zastąpienia jej *wolą mocy*, która chciałaby rozbić wszelką stabilność bytu, aby przekazać przywództwo czystej przypadkowości decydowania. Odrzucenie zasady rzeczywistości neguje u podstaw zadanie filozofii, jakim jest osiągnięcie tego, co naprawdę istnieje¹⁰.

Nihilizm ze swoimi procesami rozbicia znaczenia i wartości oraz z pochwałą relatywizmu i sceptycyzmu, jest obecnością, przed którą nie można uciec i z którą należy się liczyć. Należy go rozpatrywać jako element podtrzymujący utratę znaczenia, prywatyzację religii i trudności teologii politycznej. Nihilizm jest nie do pomyślenia bez jego teologicznego tła, które prowadzi do „śmierci Boga” i do nadejścia nihilizmu polityczno-prawnego, w którym rozszalała *voluntas* opiera się na sobie i stara się przekreślić wszelkie ślady rozumności i reguły¹¹. Nihilizm, cień, który z konieczności towarzyszy nam, kiedy zwracamy się do myślenia o nieobecności Boga i idei prawdy, odbiera w zasadzie samą podstawę teologii politycznej, gdyż element teologiczno-religijny zostaje unicestwiony albo pozostaje jako ślad przewycięzonej przeszłości.

W nihilizmie podstawowe rzeczywistości egzystencjalne Objawienia chrześcijańskiego zostają zsekularyzowane aż



po pozbawienie ich wszelkiego znaczenia. Dokonuje się to nie tylko w odniesieniu do pojęć Boga, zbawienia i odkupienia, ale zwłaszcza do zagadnienia eschatologicznego, które jest centralnym tematem religii, a nie jest tematem polityki.

Mimo to nihilizm nie jest dla nas nieuniknionym punktem dojścia myśli zachodniej, jak uważał Heidegger, ale zdradą pierwotnej idei rozumu i bytu, która od Greków przez myślicieli średniowiecznych z trudem kontynuuje drogę w czasach nowożytnych i ponowoczesnych. Skoro nihilizm mówi nie metafizyce, religii, etyce, osobie i prawu, a zdaje się na wolę mocy, to ten, kto stawia siebie w obrębie nihilizmu, nie posiada już uprzywilejowanego punktu widzenia, aby stawiać czoła rzeczywistości.

W nihilizmie kształtuje się *teologia polityczna nieobecności i negacji*, która marginalizuje wszelką dyskusję o Bogu obecnym i działającym w historii. Według F. von Baadera (1826) nihilizm niszczy koncepcję władzy i prawd podstawowych, zagrażając w ten sposób systemom i regułom, które stoją na czele jedności społecznej. W tym znaczeniu nihilizm, który jawi się jako nadużycie rozumu niszczące religię i *nomos*, można uważać za efekt współczesnego racjonalizmu, który prowadzi do deizmu, panteizmu i ateizmu¹². Zasadniczo to myśliciele katoliccy pierwszej połowy XIX wieku (De Maistre, Baader, Donoso Cortés) zauważyli bardziej przenikliwie rozbijające rezultaty nihilizmu i przypisali jego pierwsze pochodzenie oświeceniowej i rewolucyjnej Francji, a na płaszczyźnie filozoficznej – subiektywizmowi filozofii nowożytnej pochodzącej od Kartezjusza.

Również społeczeństwo mocno zsekularyzowane musi się autointerpretować i przeglądać w symbolach i ideach. Wydaje się, że na płaszczyźnie antropologicznej są dwa profile, w obrębie których to się dzieje: teza, według której istota ludzka ma wartość istoty naturalistycznej, dającej się dowolnie kierować przez technikę; postulat, aby jednostka przyjęła wolność absolutną, która stopniowo i według konkretnych relacji władzy buduje rela-

cję z drugim człowiekiem i autoprądownawstwo moralne, jakiemu postanawia podlegać. Spośród dwóch ośrodków, znaczniejszy i bardziej destrukcyjny jest pierwszy, który prowadzi do rozumienia istoty ludzkiej tylko za pośrednictwem *physis*. Jest to nihilizm „nic innego jak...”: istota ludzka jako nic innego poza przedmiotem praw ekonomii, jako nic innego poza materią plus siłą, jako nic innego poza przypadkowym wytworem ślepej ewolucji. Nihilizm antropologiczny, ściśle przynależący do antyhumanizmu, oznacza, że człowiek nie ma istoty stabilnej, jest w całości skazany na śmierć, jest jedynie materią, instynktem, wołą potęgi. Sekularyzm i nihilizm często są rezultatem opcji radykalnej immanencji, w której jako nowy początek systemu miałyby się wyłonić niewinność stawania się: niewinność *teoretyczna* w tym znaczeniu, że stawanie się nie potrzebuje żadnego wytłumaczenia ani żadnej przyczyny, a niewinność *praktyczno-moralna* w tym znaczeniu, że rezultatem stopniowo zmiennym stawania się byłoby dobro. We wszechświecie bez transcendencji niewinność stawania się nie oznacza nic innego, jak to, że znaczenie mają tylko hierarchie życia i władzy.

Pomimo wyraźnych zastrzeżeń Weber pokazywał nieuniknioną akceptację utraty złudzeń świata, zgodnie z którą racjonalizacja naukowa przynosiła wykluczenie dawnych poglądów religijnych zastąpionych obiektywnym obrazem dostarczonym przez nauki. Nie ukrywał on jednak trudnego znaczenia, jakie wynikało z takiego nastawienia, między innymi niemożność racjonalnego uzasadnienia wartości: „Przeznaczeniem naszych czasów z ich charakterystyczną racjonalizacją i intelektualizacją, a przede wszystkim z ich utratą złudzeń świata, jest to, że właśnie wartości ostateczne i najbardziej wzniosłe wycofały się ze sfery publicznej, by schronić się w królestwie pozaświatowym życia mistycznego czy braterstwa bezpośrednich relacji między jednostkami”¹³. Z tego wynika, że trzeba pożegnać się z globalnymi oczekiwaniami zbawienia, rezygnując z obietnic i wartości transcendencji i akceptując zdecydowanie rzeczowistą skończoność ludz-



kiej egzystencji. Ale droga wcale nie jest tak przystępna i antyhumanizm stoi u bram, skoro sam Weber mówiąc o „ostatnich ludziach”, zauważa: „Specjaliści bez ducha, hedoniści bez serca: taką nicość wyobraża się jako wspięcie się na poziom człowieczeństwa nigdy dotąd nie osiągnięty”¹⁴. Dla tych, którym kategoria zbawienia już nic nie mówi, pozostaje wewnętrzna światu kategoria uzdrowienia (klinicznego, psychoanalitycznego, technicznego).

Nihilizm wytworzył depersonalizację Ja przez uprzedmiotowienie dokonane przez biotechnologie oraz rozwinięte przez bodziec ekonomiczno-finansowy i przez instrumentalną funkcjonalność. Nihilizm i sekularyzm postępują w erodowaniu antropologicznych i przedpolitycznych fundamentów życia wspólnego i w przypisywaniu niepodważalnej wyższości naturalistycznym obrazom świata pochodzenia naukowego nad obrazami pochodzenia filozoficznego i religijnego.

Teologia polityki

W krótkim rozdziale *L'uomo postmoderno. Tecnica, religione, politica* (Marietti, 2009) starano się nadać określoną treść teologii politycznej, badając krótko stanowiska Schmitta, Petersona i Maritaina. Przytoczę tu stosowny fragment: „W znaczeniu ogólnym, a nie tylko specyficznie chrześcijańskim, teologia polityczna zgłębia relację między Bogiem, religią a społeczeństwem, czyli relacje między egzystencją religijną a egzystencją polityczno-społeczną. W teologii politycznej dyskutuje się nad pojęciem Boga i relacji, jakie On utrzymuje – w taki czy inny sposób – ze światem i ze społecznością ludzką, a tej istoty nie można wyeliminować, zachowując tylko istotę bardziej ‘zewnątrznego’ związku między religią a polityką. Jeśli Bóg, nad którym człowiek się zastanawia czy Go zakłada, jest Bogiem, który liczy się jako swoista racjonalna hipoteza pozbawiona życia, to jedno; czym innym jest to, czy Bóg jest Bogiem chrześcijańskim, który działa w historii. Taki Bóg nie żąda poddania polityki pod panowanie religii,

ale otwarcia jej na poszanowanie sprawiedliwości i osoby oraz rozumienie politycznej wartości orędzia biblijnego. Od zawsze i faktycznie również dziś jakaś ilość polityki na Zachodzie uprawia się mając w taki czy inny sposób Biblię z tyłu głowy, co potwierdza «rewolucyjną» i zaczynową moc Słowa Bożego¹⁵.

Powracam do tych rozważań, aby znacząco je rozwinąć, umieszczając na początku nawiązanie do klasycznego stanowiska Augustyna, które pomoże w naszym przechodzeniu od *teologii politycznej* do *teologii polityki*.

Augustyn. Pojęcie teologii politycznej ma długą historię, która sięga stoików i Rzymu: poprzedza ona pojawienie się chrześcijaństwa i przedłuża się przez wieki, dochodząc aż do nas. Teologia polityczna umiejscowia się w obrębie znanego trójpodziału teologii mitycznej lub poetyckiej, fizycznej lub naturalnej i politycznej lub cywilnej, sięgającej do Warrona, a podjętej przez św. Augustyna w *De civitate Dei* (księga VI, c. 5 i c. 12; patrz też IV,27 i III, c. 4). Augustyn uważał teologię mityczną, nazywaną również *fabulosa*, za nieuzasadnioną, gdyż miesza prawdę z fałszem; jak również teologię cywilną, która ma cele polityczne, między innymi celebrowanie władzy stanowiącej i utrzymywanie poddaństwa ludu. Natomiast nie negował podstaw teologii naturalnej filozofów. Wyczuwa się złożoność i zróżnicowanie znaczenia samego pojęcia teologia polityczna. Może można zgodzić się co do tego, że *nie jest* ona dyscypliną wyłącznie teoretyczną, ale praktyczną i nastawioną na działanie, lecz potem drogi się rozchodzą w zależności od filozofii, do których się odnoszą.

Jakość rzymskiej teologii politycznej (lub cywilnej) jest głównym czynnikiem do ustalenia, czy Rzym był prawdziwą *res publica*. Odpowiedź Augustyna jest dość powątpiewająca: niemożliwe, aby nią był, gdyż opierała się na fałszywej i *fabulosa* teologii cywilnej. Miał on przed sobą model rzymski, w którym czczono bóstwa miasta, składano ofiary i modlitwy bóstwom opiekuńczym, przez co religia jawi się jako mechanizm, który łączy *cives* w jedno pod hasłem bezpieczeństwa i dobrobytu *civitas* (cesar-



stwa). Augustyn występuje przeciwko teologii politycznej wykazując, że ludzie światli krytykowali zarówno teologię *fabulosa*, jak i polityczną, ale z powodów oportunistycznych oddalali pierwszą z nich, a nie drugą. Zauważa on, że „każda z tych dwóch, czy bajeczna, czy państwowa, okaże się bajeczną temu, kto się dobrze zastanowił nad bzdurami i paskudztwami jednej i drugiej; i każda z nich okaże się państwową temu, kto oglądał igrzyska teatralne do bajecznej należącej teologii, a wykonywane w uroczystości bogów państwowych podczas publicznych nabożeństw po miastach” (księga VI, c. 8). Ponadto bóstwa miasta nie mogą udzielać prawdziwego szczęścia, które polega na życiu wiecznym (księga VI, c. 12).

Augustyn podnosi krytykę teologii cywilnej państwa jako odległej od prawdy – pogańscy mędrcy przyjmują ją dla ludu, bo gdyby lud ją odrzucił, straciłoby państwo – a nie krytykę wpływu *religio vera* na obyczaje i życie miasta. Augustyn nigdy nie negował „teologii polityki” jako refleksji w świetle teologicznym i biblijnym nad *civitas* i jako kultu prawdziwego Boga: jego żądanie, dotycząc płaszczyzny prawdy, stawia przeszkody teologii politycznej politeizmu, a sprzyja teologii politycznej chrześcijańskiego monoteizmu, nie pomijając jej pozytywnego wpływu na ludzi zorganizowanych w społeczność polityczną.

„Teologia polityczna” w czasach chrześcijańskich utrzymuje transcendencję i immanencję chrześcijaństwa: nie traci ani jego znaczenia zbawczego i Boskiego, ani umiejętności inspirowania wyzwolenia, sprawiedliwości, szacunku i miłości w życiu społecznym i politycznym, uniemożliwiając zniszczenie prawdy antropologicznej przez różne formy woli potęgi. Nigdy nie będzie się kładło dość nacisku na to, że wcale nie wyczerpała się zdolność chrześcijaństwa do budowania cywilizacji i że zachodnia sekularyzacja nie pozbawia go takiej zdolności.

Jest w tym „teologia polityczna”, kiedy wypracowana zostaje fundamentalna wizja polityczna, która proponuje poglądy i kreśli rozwiązania głównych problemów współżycia politycznego, czerpiąc inspirację i słuszność z Ob-

jawienia religijnego i nie negując przez to konieczności innych poszukiwań filozoficznych i naukowych na temat *polis*. Czyli jest medytacją nad istotą, wartością i przeznaczeniem *polis* i polityki w obrębie obrazu objawienia zbawienia. To ten rodzaj teologii politycznej należałoby lepiej nazywać *teologią polityki*.

W dziedzinie teologii chrześcijańskiej można stwierdzić istnienie teologii polityki, która odwołuje się do Objawienia, ale nie rzuca przez to sakralnego płaszcza na to, co polityczne. Taka teologia nastawia się na zrozumienie, jakie zamiary Boże wobec życia społecznego i politycznego ludzi są propagowane w Objawieniu biblijnym, a nie zamierza usprawiedliwiać czy legitymizować określonego paradygmatu politycznego. Tu trafia w sedno E. Peterson, który w swym znanym dziełku o monoteizmie politycznym pisze: teologia polityczna nie „nadużywa chrześcijańskiego głosu dla usprawiedliwienia określonej sytuacji politycznej”¹⁶, gdyż taka teologia nie jest usprawiedliwiająca, ale rozpoznająca i krytyczna, a opiera się na wymogach moralnych złożonych w Słowie Bożym. Do tak rozumianego pola widzenia teologii polityki należą pytania typu: jaki przekaz Boga skierowany jest do ludzi, jako dotyczący ich życia w społeczeństwie? Czy w księgach Pisma Św. są zawarte kryteria systemu połączonego życia ludzkiego, i jakie one są? Jak orędzie biblijne odczytuje fundamentalne kategorie polityki: ludu, autorytetu, prawa, sprawiedliwości, władzy itp.? Chodzi o zagadnienia, co do których kompetencje posiadają teolog, filozof, egzegeta, historyk, jednak nie mogący wypaść poza wszelkie rozważania teologiczne.

Teologia polityki pochodzenia chrześcijańskiego w większości przypadków nie narzuca apriorystycznego wyboru między Atenami a Jerozolimą, między filozofią polityczną a teologią polityczną, jak gdyby były zasadniczo wrogie sobie, a nawet zupełnie alternatywne. Tutaj postaram się być filozofem, który słucha głosu chrześcijańskiego Objawienia i który spogląda w kierunku mądrości filozoficznej. Nie oznacza to poszukiwania synkretycznej syntezy religii,



filozofii i teologii, ale drogę medytacyjną, na której można znaleźć „ostateczny” pogląd na główne tematy *polis*. Jestem świadomy wyjątkowości takiego stanowiska w czasach kulturowych, które w dziedzinie filozofii politycznej szukały najczęściej czystości systematycznej i skupionej na sobie treści, a zazwyczaj wykluczającej dodatki religijne. Z takim samoograniczeniem jednak spotkał je proces zubożenia. Projekt ten osiągnął znaczny, ale nie ostateczny sukces, a teraz należy go poprawić, gdyż nie jest w stanie przetrwać zmiennych losów i nowych olbrzymich problemów świata XX i XXI wieku, kiedy to człowiek *sibi commissus* był zdolny do wielkich zbrodni, a nie znalazł siły uwolnić się od nich inaczej, jak przez poddanie swoim pragnieniom i roszczeniom *polis*.

W celu wyjaśnienia pojęcia „teologia polityki” odwołam się do cytatu z J. Maritaina, obecnego w *Humanizmie integralnym* (1936). W latach 30. miał przed sobą nie tylko teologię polityczną *Sacrum Imperium*, która w pewnych przypadkach szukała nowego życia w *hitlerowskim Reichu*, ale też teologię polityczną (*Politische Theologie*) Schmitta¹⁷. Maritain zauważał, że „znaczenie niemieckie określenia *politische Theologie* jest zupełnie różne od znaczenia francuskiego określenia *théologie politique*. Wyrażenie «teologia polityczna» znaczy, że polityka, jak wszystko, co należy do dziedziny moralnej, jest przedmiotem zarówno teologa, jak i filozofa, z racji prymatu wartości moralnych i duchowych wprowadzanych w samą dziedzinę polityczną, a także ponieważ te wartości moralne i duchowe mieszczą w sobie, w stanie natury skażonej i odkupionej, pewne odwoływanie się do porządku nadprzyrodzonego i do porządku Objawienia, który jest przedmiotem właściwym teologa. Istnieje więc teologia polityczna, podobnie jak filozofia polityczna, nauka o przedmiocie świeckim i doczesnym, która sądzi i poznaje ten przedmiot w świetle zasad objawionych. Natomiast niemieckie wyrażenie *politische Theologie* znaczy to, że sam przedmiot, o który chodzi, nie jest rzeczywiście świecki i doczesny; sam przedmiot jest święty (*heilig*)”¹⁸. Pojęcie teologia polityki nie oznacza za-

tem używalności teologii w celach politycznych, ale inspirowający i działający jako zaczyn wpływ teologii (a wcześniej Objawienia) na politykę.

Jednym słowem, pojęcia polityczne *pozostają naturalne*, zaczerpnięte z refleksji nad doświadczeniem politycznym, a nie sakralne, choć próby sakralizacji czy nadawanie im *arcana imperii* nie należą do rzadkości. Chodzi o znaczące wyjaśnienie nie tylko dlatego, że potwierdza odmiennność duchowości od doczesności oraz charakter świecki i „naturalny” tej drugiej, ale też dlatego, że teologia i polityka są i pozostaną *zjawiskami pierwotnymi*, które mogą podsycać analogie, ale nigdy nie będą zbieżne do tego stopnia, że pojęcia polityczne w czysty sposób wyprowadzają z pojęć teologicznych (lub odwrotnie). Zatem wyjaśniony zostaje zakres *teologii polityki*, natomiast ograniczone okazuje się roszczenie „teologii politycznej” do związku strukturalnego i sakralnego polityki i teologii, jaki w różnych przypadkach może prowadzić do niebezpiecznej sekularyzacji religii, która widzi się pozbawiona swego elementu eschatologicznego i spłaszczona jedynie do *saeculum*. Zatem to, co jest zasadniczo transcendentne, zostaje przechwycone przez immanencję, jeśli nie zdarzy się, że element mesjanistyczny zostanie ożywiony w polityce jako zbawienie.

Przeciwnie teologia polityki: pozostawiając otwartą przestrzeń do postrzegania teologicznego normatywnego polityki, relatywizuje teoremat sekularyzacji, utrzymuje odmiennność i rezerwę eschatologiczną transcendencji religijnej, a w każdym razie nie rezygnuje z teologicznego oświecania dziedziny politycznej. Tworząc pomost między teologią a polityką, otwiera przestrzeń polityczną na wspomnienia i przedsięwzięcia wyzwalające, koordynuje sprawiedliwość i wolność, bez wskazywania tylko na jedną z nich. Teologia polityki zakłada transcendencję, niecałkowitą samowystarczalność człowieka i teoretyczną niemożliwość immanentnego samouzasadnienia życia, a zatem odmiennność metafizyki uczestniczenia skończonego w nieskończonym i metafizyki immanencji.



Teologii polityki przypadają różne zadania, których kombinacja może ulegać zmianie w zależności od okresów historyczno-kulturalnych: wyjaśnianie możliwości humanizacji objawienia transcendentnego; zgłaszanie zastrzeżeń do „teologii politycznej” rozumianej jako współczesny projekt radykalnego rozmycia rzeczywistości teologicznej w rzeczywistości politycznej; niewykorzystywanie instytucji teologicznej do zamysłów usprawiedliwiających dane sytuacje polityczne; przeciwstawianie się sakralizacji władzy politycznej, odmawiające jej cech boskich, jak to się działo w przypadku cezara rzymskiego. Dlatego jasne jest, że idea teologii politycznej jako przejścia od pojęć teologicznych do pojęć prawno-politycznych jawi się jako określenie szeroko niewystarczające samo w sobie i historycznie ograniczone do współczesnej Europy za pośrednictwem teorematu sekularyzacji.

Teologia polityki nie powinna decydować na pierwszym miejscu, czy świat współczesny jest rezultatem sekularyzacji chrześcijaństwa, ile raczej o jego sposobach rozumienia i działania w określonym historycznie okresie, w taki sposób, by pierwszorzędne wartości takiej teologii pozostały zgodne z rozumieniem zakresu biblijno-teologicznego w świecie.

Zatem istnieje głęboka heterogeniczność między pojęciem „teologii politycznej” Schmitta a „teologią polityki” Maritaina. Pierwsze posiada wartość analogiczno-hermeneutyczną, która może istnieć również w świecie zsekularyzowanym i odteologizowanym, w którym element teologiczny pozostał tylko jako wyczerpane źródło analogii teologiczno-politycznej. Natomiast pojęcie Maritaina wyraża instancję doktrynalną, która zachowując kontakt z rzeczywistością Wcielenia, zwraca się ku zawsze „aktualnej” obecności rzeczywistości teologicznej w rzeczywistości politycznej, przynajmniej jako czynnik inspiracji i odnowy. Metoda wykazywania pochodzenia pojęć politycznych z teologii zachowuje swoją możliwość hermeneutyczną, ale jest niewystarczająca do przywrócenia w konkretności praktyki wartości zaczynu i wyzwolenia rzeczywistości teologicznej.

W działaniu nie podejmuje się analogii, ale wizje, perspektywy i decyzje: różni badacze zauważyli, że teologia polityczna Schmitta nie jest w stanie zaoferować konkretnych wskazówek¹⁹. Jest to, można powiedzieć, słaba obrona w stosunku do rozwoju sekularyzacji, gdzie rezultaty rozgrywa się w zakamarkach i w decyzjach konkretnej egzystencji, gdzie dominują kryteria ukierunkowania i ostateczne decyzje podmiotu.

Wcielenie

Niewystarczalność licznych teologii politycznych o charakterze hermeneutycznym mierzy się w relacji do centralnego wydarzenia historii człowieka: wkroczenia Boga w historię we Wcieleniu. Wychodząc od tego stwierdzenia trzeba określić u Maritaina bardziej niż u Petersona, przeciwnika pojęciowego Schmitta na płaszczyźnie koncepcji politycznej (zwłaszcza w przeciwstawieniu przyjaciel-nieprzyjaciel, uważanym przez Schmitta za kryterium rzeczywistości politycznej) i na płaszczyźnie określenia publicznego zadania chrześcijaństwa.

Stanowisko Maritaina znajduje odpowiednią drogę pośród teologii politycznych Augustyna i Dantego, które wyznaczają prawdopodobnie dwa najbardziej symboliczne rozwiązania chrześcijańskie podnoszone w czasach starożytnych i średniowiecznych, i ustawione według biegunowości. Pierwszy odrzuca autonomię *polis człowieka*, której przysługuje tylko *potestas*, a nie *auctoritas*. Drugi wynosi cel polityczny do celu samego w sobie, skończonego i autonomicznego, z doktryną jedynie dwóch: Kościoła i cesarstwa, z niebezpieczeństwem swoistego dualizmu czy awerroizmu politycznego. Zadaniem pierwszego jest zbawienie, a drugiego *perfectio* lub *felicitas terrena*. Dla Maritaina celem politycznym jest rzeczywiste i wzniosłe dobro – zapewnienie dobra wspólnego zjednoczonemu narodowi i dobre życie – ale cel ten jest wewnątrzskuteczny, czyli w danym ustroju, a nie w znaczeniu ostatecznym i absolutnym. W ten sposób rozwiązują się i korygują jed-



nostronności i nieporozumienia politycznych zapatrywań Augustyna i Dantego: absolutny cel ostateczny jest tylko jeden i transcendentny, ale *civitas* ma swoje *auctoritates* (a nie tylko *potestates*), i tak samo Kościół, który zachowuje *potestas indirecta in spiritualibus*. Jaka jest forma takiej *potestas* Maritain opisuje w *Le primauté du spirituel* (1927), a następnie 25 lat później z ważnymi pogłębieniami w *L'Homme et l'Etat* (1951) (*Człowiek i państwo*). Różnica między Augustynem, Maritainem i Dantem nie leży w idei Kościoła, który dla wszystkich trzech jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, ale w tym, że dla Dantego również Cezar jest bezpośrednim przedstawicielem Bożego źródła, czemu dwaj pozostali zaprzeczają (dla Dantego ma znaczenie, jak to zostało powiedziane, symbol dwóch Jedynych: władza duchowa i władza doczesna, które w rzeczywistości dochodzą do walki o dominację). Dla Maritaina władza polityczna, choć ostatecznie pochodzi od Boga, reprezentuje lud, a przywódca polityczny jest wikariuszem ludu, nie wikariuszem Boga czy Chrystusa.

Decydujący punkt przejścia dokonanego przez francuskiego filozofa w stosunku do Augustyna i Dantego, Schmitta i Petersona – przejścia, które stanowi nowość i zwrot w tysiącletnich dziejach teologii polityki – streszcza się w perspektywie *humanizmu Wcielenia Słowa*. Jest to oś fundamentalna, na której Maritain buduje swoją propozycję humanistyczną, relację religia-kultura i zadanie wierzących w mieście. Problem pojawia się już w 1930 roku wraz z *Religią i kulturą*, gdzie francuski filozof wprowadzał (na nowo) figurę chrześcijaństwa jako elementu formującego i promującego kultury. Relacja między chrześcijaństwem a kulturami była założona jako konieczna, ale nie w jednoznacznej formie. Chrześcijaństwo przedstawiając się jako transcendentne i dlatego „inne” w stosunku do kultur, przerwało ten sztywny związek między religią a kulturą, który wydawał się istnieć w innych kręgach religijnych, gdzie z jedną religią łączyła się tylko jedna kultura i na odwrót. Inność i transcendencia chrześcijaństwa jest gwarancją jego dobroczynnej sku-

tecności: „Prawdziwa religia jest nadprzyrodzona i zesłała z nieba razem z Tym, który stworzył łaskę i prawdę. Nie jest ona ani z człowieka, ani ze świata, ani z jakiejś cywilizacji, ani z jakiejś kultury, ale z Boga. Przewyższa ona każdą cywilizację i każdą kulturę. Jest nad wszelką cywilizacją i wszelką kulturą. Jest najwyższym dobrem i źródłem życia dla cywilizacji i kultury, a mimo to jest od nich niezależna, wolna, bezwzględnie powszechna, katolicka”²⁰. Objawienie chrześcijańskie staje się promotorem humanizmu: humanizmu teocentrycznego, zakorzenionego tam, gdzie człowiek ma swoje korzenie; humanizmu integralnego, humanizmu Wcielenia.

Odkąd Chrystus przyniósł zasadę rozróżnienia na to, co Cezara i to, co Boga, która to zasada nie skończyła poszerzać swoje możliwości i swoich wymogów, nie można mieszać tego, co doczesne i tego, co duchowe: co więcej, temu, co duchowe przypada dodatkowe zadanie: *być zaczymem egzystencji doczesnej i społecznej*. Aby tak się działo, trzeba przezwyciężyć schemat starożytnych kultur w odniesieniu do relacji między religią, kulturą i polityką, jak również schematu próbowanego w antropocentrycznej nowożytności. Nie potrzeba wchłaniać religii przez kulturę i politykę, czy też czynić z niej jak w świecie starożytnym – zasady kierującej życiem cywilnym i politycznym; ani surowo oddzielać religii od społeczeństwa, zgodnie z współczesnym kierunkiem humanizmu odseparowanego i prywatyzacji sumienia religijnego. Po rozwiązaniu starożytnym i rozwiązaniu nowożytno-mieszczańskim trzeba wdrożyć rozwiązanie „postmodernistyczne” czy humanistyczno-integralne, umożliwiające przez uniwersalny, transcendentny i inkarnacyjny charakter chrześcijaństwa.

Chrześcijaństwo, czyli wiara oparta na wydarzeniach założycielskich, zajmuje się kulturami z racji *nieodłącznej obfitości*. Zaznacza się w nim prymat wymiaru historycznego nad wymiarem kosmicznym, który trudno zrozumieć kulturom starożytnym i tym nowożytnym formatu „zasadniczego”. *To nie chrześcijaństwo potrzebuje kultur, ale odwrotnie.*



Jeżeli chodzi o Schmitta, to jest u niego silne napięcie – na pograniczu zerwania – między szczerym przyjęciem Wcielenia, jako wierzącego, a skłanianiem się przez niego ku *homo homini lupus* Hobbesa, jako politologa. W najlepszej katolickiej odmianie teologii polityki, ta ostatnia dąży i musi dążyć do ograniczenia konsekwencji upadku pierwotnego, ale przede wszystkim do kierowania ku dobremu życiu i dobru wspólnemu. Nie wydaje się, by katolicyzm Schmitta rozpatrywał Wcielenie jako realną możliwość dla historii doczesnej i teologii politycznej. Co wydaje się osobliwe, gdyż myśl Schmitta jest egzystencjalna i stanowcza, a żadne wydarzenie historyczne nie dorównuje Wcieleniu.

Tłumaczenie **Krystyna Kozak**

Przypisy:

¹ Prof. Vittorio Possenti, wykładowca filozofii moralnej oraz metafizyki na Uniwersytecie Ca' Foscari w Wenecji.

² *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, t. I, c. 11, Einaudi, Torino 2000, s. 38. Patrz też t. II, c. 2.

³ C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972, s. 61. Na ten temat J. Taubes zauważa: „Tutaj pisze prawnik, nie teolog, ale nie chodzi o pochwałę sekularyzacji, ile raczej o jej zde-maskowanie. Prawo państwowe nie wie, co mówi, gdyż pracuje z pojęciami, których fundament, których korzenie są mu nieznane”, *La teologia politica di san Paolo*, Adelphi, Milano 1997, s. 123. Zdaniem Taubesa Schmitt pośrednio miałby wykorzystać ideę koniecznej drogi antysekularyzującej. Dla Blumenberga zdanie Schmitta „jest najbardziej śmiałą formą teorematu sekularyzacji”, *Legittimità dell'epoca moderna*, Marietti, Genova 1992, s. 97.

Możliwe, że Schmitt zaczerpnął analogię teologiczno-polityczną od Donoso Cortésa, dla którego wszelkie wypowiedzi o społeczeństwie zakładają wypowiedzi o Bogu: stwierdzenia w porządku religijnym z konieczności przypominają analogiczne wypowiedzi polityczne i na odwrót: prawda społeczno-polityczna przekształca się w prawdę teologiczną. Uważa on, że w czasach współczesnych nadmiernie wzrosło znaczenie praktyczne twierdzeń doktrynalnych: „Dziś sam rozum [ludzki] nie zadowala się, jeśli nie zejdzie do sfery politycznej i społecznej, aby zniweczyć wszystko, wyprowadzając niby za pomocą magicznej pałeczki: z wszelkiego błędu konflikt, z wszelkiej he-

rezi rewolucje, a z każdej ze swych wyniosłych negacji gigantyczna katastrofe”, *Il potere cristiano*, Morcelliana, Brescia 1964, s. 121. Na temat Donoso Cortésa odsyłam do mojej książki *Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Vita e Pensiero, Milano 1983.

⁴ *Potere e salvezza. Teologia politica tra Egitto e Israele e in Europa*, tł. wł. U. Gambini, Einaudi, Torino, 2002.

⁵ „Pomiędzy wiarą, czyli teologią, a filozofią nie ma żadnego stosunku ani żadnego pokrewieństwa. Zresztą będzie to wiadome każdemu, kto zna cel i podstawę tych obydwu nauk, które o całe niebo różnią się między sobą. Celem bowiem filozofii nie jest nic innego, jak prawda, celem zaś wiary jest wyłącznie, jak wykazaliśmy dość obszernie, posłuszeństwo i moralność. Następnie filozofia ma u swej podstawy pojęcia powszechne i czerpać się je musi jedynie z natury. Natomiast wiara opiera się na dziejach i na języku, a czerpie się ją wyłącznie z Pisma Św. i z Objawienia”, 14.4. (14, § 37-38).

⁶ *Deus sive natura* Spinozy wyraża monizm albo absolutny panteizm, czyli zasadę całkowitej przynależności między Bogiem a światem. Schmitt w swojej teologii politycznej nieustannie sięga do Hobbesa, a nie do Spinozy, pomimo podobieństw ich doktryn politycznych dotyczących stanu natury i umowy, gdyż pierwszy jest chrześcijaninem i nie wyklucza ani Pisma św., ani Jezusa Chrystusa.

⁷ *Zasady filozofii prawa*, PWN, Warszawa 1969 s. 259-261.

⁸ *Filosofia del diritto*, dodatek do n 272. W n 552 Encyklopedii znajduje się nieco inna pozycja. Gloryfikuje się świadomość protestancka, w której „religia jest dla samoświadomości podstawą moralności i państwa”. Ma to znaczenie, gdy władza państwa, religia i zasady filozofii pokrywają się w taki sposób, że osiąga się pogodzenie państwa ze świadomością religijną i zarazem z wiedzą filozoficzną, a tak się dzieje w świadomości protestanckiej: „Tak to w końcu zasada świadomości religijnej i świadomości etycznej staje się jednym i tym samym w świadomości protestanckiej: wolny duch, który zna siebie w swej rozumności i prawdzie”, *Enciclopedia*, Laterza, Bari 1980, t. II, n 552, s. 536.

Dla pogłębienia komentarza znanego zdania Jezusa, często straszliwie banalizowanego, patrz moje książki: *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma 2002, rozdz. V, i *Le ragioni della laicità*, Rubbettino, Soveria 2007, rozdz. I.

⁹ P. J. Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la Révolution de Février*, Paris 1849, s. 61.

¹⁰ Odrzucenie zasady rzeczywistości pod przewodnictwem nieporozumianej woli oznacza w znaczeniu teoretycznym antyrealizm, prymat przypisany myśli i podporządkowanie bytu myśli, czyli wyższość logiki nad metafizyką. Są to dokładnie te rdzenie, które od dawna prowadziły do zakończenia biegu filozofii nowożytnej. Na ten temat odsyłam do *Il realismo e la fine della filosofia moderna*,



Armando, Roma 2016 oraz do *Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna*, ivi, Roma 2019. Na ogół należy przejść od myśli o końcu do myśli o początku: po skończeniu okresu nowożytnego i filozofii nowożytnej, teraz ze stwierdzenia ich zakończenia należy wyprowadzić bodziec do nowego początku, nośniki planu przyszłej doczesnej *civitas*.

W celu pogłębionego określenia nihilizmu i jego przekroczenia patrz *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Armando, Roma 2004.

¹¹ Na ten temat patrz *Nichilismo giuridico*, Rubbettino, Soveria 2012.

¹² Na te tematy patrz F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, s. 21n.

¹³ *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1980, s. 41.

¹⁴ *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991, s. 241.

¹⁵ *L'uomo postmoderno*, s. 158. Patrz też *L'azione umana. Morale, politica e Stato* w: J. Maritain, Città nuova, Roma 2003, i *Christianisme et vie civile dans la société postséculière: le défi du nihilisme juridique*, w: dz. zb., *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Cerf, Paris 2008, s. 289-302.

¹⁶ *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983, s. 72.

¹⁷ W odniesieniu do dyskusji teologicznych o Sacrum Imperium Maritain wspomina dzieło A. Dempfa, *Sacrum Imperium. Geschichte und Staateologia politichilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, 1929. Przyda się wspomnieć, że już w książce *Du regime temporel et de la liberté* (1933), Maritain ogłasza Sacrum Imperium jako dawno już upadłe: „Święte Cesarstwo zostało zlikwidowane przez czyny, najpierw przez Traktat Westfalski, a potem przez Napoleona. Ale trwa ono jeszcze w wyobraźni jako retrospektywny ideał historyczny. Z kolei my musimy zlikwidować ten właśnie ideał. Nie dlatego, że naszym zdaniem był zły sam w sobie, ale dlatego, że chodzi o rzecz skończoną”, s. 82. Do tematu Sacrum Imperium Maritain posłużył się kilkoma publikacjami E. Petersona, między innymi „Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie”, opublikowanym rok wcześniej w czasopiśmie *Hochland*. W *Humanizmie integralnym* wspomina nazwiska Eschmanna, H. Kellera, R. Groschego, E. Petersona jako tych, którzy krytykowali „teologię Sacrum Imperium w najbardziej wnikliwy i znaczący sposób”, *Humanisme intégral*, Aubier, Paris 1936, s. 111. Autor zrozumiał, że polemicznym celem książeczki Petersona za pomocą historycznego *detour* po starożytności, była o wiele bardziej teraźniejszość, rok 1933 i idea Reichu, niż stanowisko Schmitta.

¹⁸ *Humanizm integralny*, Veritas, Londyn 1960, s. 77. Zagadnienie teologiczno-polityczne jest rozwinięte w wielu książkach Maritaina.

Teksty te pochodzą z lat 1926-1958 i obejmują: *Primato dello spirituale, Religia i kultura, Strutture politiche e libertà, Sztuka i mądrość, Humanizm integralny, Cristianesimo e democrazia, Człowiek i państwo, Per una filosofia della storia, Riflessioni sull'America.*

Teologiczno-polityczny rdzeń obecny w kulturach chrześcijańskich jako taki jest olbrzymi: porusza się w obrębie przestrzeni otwartej przez Objawienie biblijne Starego i Nowego Testamentu. Badanie stanowisk teologiczno-politycznych wymaga znajomości teologii i Biblii, jaką dzisiejsza świecka kultura rzadko posiada. Kto dziś chciałby zgłębiać nie tylko pobieżnie Hobbesa, który często odwołuje się do kart biblijnych, powinien posiadać znajomość Biblii lepszą, niż powszechna.

¹⁹ Por. H. Meier, *La lezione di C. Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra Teologia politica e Filosofia politica*, Cantagalli, Siena 2017, s. 266.

²⁰ J. Maritain, *Religia i kultura*, Fronda, Warszawa 2008, cyt. za <https://teologiapolityczna.pl/jacques-maritain-religia-i-kultura>. Według ciągle mocnego na Zachodzie historycyzmu, który w tym przypadku wspomaga i sprzymierza się z ideą pluralizmu religijnego rozpowszechnioną na Wschodzie, chrześcijaństwo miałoby być religią mającą znaczenie jedynie na Zachodzie, byłoby tą częścią oblicza Boga zwróconego tylko ku ludziom Zachodu i tylko przez nich przyjęta.