



Horyzonty Polityki  
3(4)/2012

**PAWEŁ ARMADA**

Akademia Ignatianum w Krakowie  
Instytut Politologii

## O znaczeniu i problematyczności teologii politycznej

### *Streszczenie*

Artykuł zawiera próbę definiowania teologii politycznej. Okazuje się, iż choć nie można podać ścisłej definicji, we właściwym tego słowa znaczeniu, to warto wskazać i w miarę możliwości rozjaśnić kilka kwestii. Po pierwsze, jest to kwestia aktualności debaty teologiczno-politycznej i tę aktualność należy potwierdzić, skoro dotyczy ona spraw powszechnie dostrzeganych. Po drugie, mamy do czynienia z wątpliwościami, gdy idzie o sam przedmiot teologii politycznej, opisywany wszak bardzo ogólnie, co niesie ze sobą wymóg dokonania paru istotnych zastrzeżeń. Dalej musimy zmierzyć się z filozoficznym pytaniem o racjonalne znaczenie dyskursu rozwijanego przez teologów politycznych, to zaś prowadzi nas do tłumaczenia tak zwanego problemu teologiczno-politycznego. Ostatnim z kolei zagadnieniem, jakie należy tutaj rozważyć, jest zasadnicza swoistość wyrażonego w toku dziejów stosunku chrześcijan do problemu teologii politycznej.

### **SŁOWA KLUCZOWE**

teologia, religia, chrześcijaństwo, Europa,  
normy, ład, filozofia, racjonalność

## ON THE AMBIGUOUS MEANING OF POLITICAL THEOLOGY

### *Summary*

The article seeks to provide a definition of political theology. While it seems that a precise definition, in the strict sense of the term, cannot be given, several issues are raised and possibly clarified. First, there is the question of the urgency of the debate on political theology which is answered positively on the basis of common observation. Second, there appear to be some doubts about the very subject of political theology, which can be described only in a very general way, and accepted with a handful of reservations. Then we must face a philosophical question of the rational meaning of the discourse developed by political theologians, and this leads us to an explanation of the so-called theologico-political problem. Finally, what must be taken into consideration is the peculiarity of the historically prevalent Christian approach towards the problem of political theology.

### **KEYWORDS**

theology, religion, Christianity, Europe, norms, order, philosophy, rationality

Wydawałoby się – i takie zapewne będzie zdanie wielu współczesnych politologów – że problem teologii politycznej nie istnieje. Ściślej biorąc, już nie istnieje, ponieważ został on rozwiązany na poziomie teoretycznym bądź refleksyjno-normatywnym, a wszelkie dalsze kwestie mogą dotyczyć jedynie tego, jak sprawnie zastosować dane „z góry” – niejako odziedziczone po przodkach – rozwiązanie w praktycznym wymiarze spraw publicznych. Z jednej strony właściwe ramy odniesienia wyznacza dla nas, obywateli nowoczesnego państwa europejskiego, konstytucyjna zasada rozdziału państwa i Kościoła<sup>1</sup> (znakomicie podbudowana od strony retorycznej „zadowolającym wszystkich” zapisem w preambule ustawy zasadniczej<sup>2</sup>), z drugiej zaś – doktryna niezbywalnych

---

1 W Konstytucji RP (art. 25) wyrażona nie wprost (inaczej, niż np. we Francji).

2 Przytoczmy dla porządku ten fragment, będący wszak niezwykle wymowną i być może nieuchronnie wzorcową egzemplifikacją kompromisu w tzw. sprawach światopoglądowych, jaki osiągnięto na podstawie zewnętrznego odciążenia się od oficjalnego ateizmu państwowego:

„...my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra

praw człowieka, traktowana dziś jako wyznacznik przynależności cywilizacyjnej, wśród których to „praw” poczesne miejsce zajmuje wolność sumienia i wyznania (religii)<sup>3</sup>. Po pierwsze zatem stwierdzamy odejście od państwa wyznaniowego, gdzie autorytet władzy politycznej splata się, w tej czy innej konfiguracji, z autorytetem religijnym; po drugie – zagwarantowanie swobody posług religijnych tym, którzy takich posług nadal potrzebują (z racji swej konstytucji psychicznej lub zewnętrznego przywiązania do pewnych tradycyjnych form życia zbiorowego). Jeśli, ogólnie, pojmować politykę jako jedną z poszczególnych dziedzin ludzkiej aktywności – pole, na którym podejmuje się i realizuje „decyzje władzy zwierzchniej”<sup>4</sup>, opisane przez rozmaite zabiegi mające na celu zdobycie i utrzymanie owej „władzy zwierzchniej” – i zastanawiać się nad relacjami tej dziedziny do pozostałych, to jest prawdopodobne, że refleksja nad wzajemnym oddziaływaniem życia religijnego (mającego zarówno aspekt indywidualny, jak i gremialny) oraz życia politycznego nie będzie rozumiana jako najistotniejsza z naszego punktu widzenia czy najbardziej paląca. Wzrok kieruje się raczej ku dziedzinie ekonomii, tak mocno przenikającej i warunkującej zakres obecnej debaty publicznej. W porównaniu do namacalnej żywotności kwestii gospodarczych, intelektualne poszukiwanie aktualności czy stałości odniesień religijnych jawi się jako niewczesna próba wskrzeszania denata pochowanego – w trakcie, owszem, dłużącej się ceremonii – przez oświecenie.

Wbrew tej pokusie niepodjęcia na nowo rzekomo rozstrzygniętego dylematu, faktem pozostaje widoczne i być może nawet dość natrętne użycie formuły „teologii politycznej” – czasem też specyficznej frazy „problem teologiczno-polityczny” – przez badaczy i intelektualistów sytuujących swój osąd teoretyczny na

---

i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł...”, <<http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/wstep.htm>> (dostęp: 2012.04.09). Zauważmy: Bóg nie jest tutaj dookreślony (kojarzy się raczej z intelektualną abstrakcją niż Bogiem osobowym); tym mniej można dookreślić „inne źródła” wartości.

3 Por. art. 53 Konstytucji RP.

4 Por. D. Easton, *Analiza systemów politycznych*, [w:] *Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Derczyński, J. Szacki, A. Jasińska-Kania, PWN, Warszawa 1975, s. 562.

poziomie diagnozy zachodniej cywilizacji, kryzysu i zagrożenia ładu liberalno-demokratycznego<sup>5</sup>. Mówiąc zarazem ogólnie i dosadnie, problem (pierwotnego) powiązania religii i polityki ujawnia się z całą ostrością w obliczu końca „filozoficznego” samozadowolenia liberałów i demokratów, innymi słowy: uwiądnienia wiary w postęp i powszechne braterstwo czy też naturalną dobroć człowieka, choćby i wyrażającą się, oby pokojowo, we wzajemnej konkurencji wolnych, oświeconych indywidualów. Z tekstów wielu autorów – zaznaczmy wyraźnie: nie tylko tych, którzy byliby skłonni określić się

5 W ostatnich latach ukazały się w Polsce przekłady co najmniej kilku ważnych pozycji mogących zilustrować ten trend. Por. M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, przekł. J. Mikos, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009; P. Valadier, *Nędza polityki i moc religii*, przekł. T. Żeleźnik, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2010; M. Scattola, *Teologia polityczna*, przekł. P. Borkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2011 (z czego dwie pierwsze pozycje są znacznie łatwiejsze w odbiorze, a w każdym razie łatwiej wyłożyć intencje ich autorów na tle bieżących obserwacji politologicznych); nadto, por. M. Burleigh, *Ziemska władza. Polityka jako religia*, przekł. J. Korpanty, Świat Książki, Warszawa 2011. Polski czytelnik może również zapoznać się z dosyć ekscentrycznymi, a jednak wpływowymi rozważaniami Jacoba Taubesa (por. zwłaszcza *Teologia polityczna świętego Pawła*, przekł. M. Kurkowska, Fundacja Świętego Mikołaja – PWN, Warszawa 2010), nie dysponując z kolei tłumaczeniem niezwykle ważnych w tym kontekście prac Rémiego Brague’a czy Heinricha Meiera. Oczywiście dostępne zasoby wiedzy na ten temat okazują się znacznie większe, jeśli wziąć pod uwagę multum świeżych artykułów, autorstwa badaczy rodzimych i zagranicznych, jakie ukazywały się w tych latach na łamach niektórych czasopism naukowych, z „Teologią Polityczną” i „Kronosem” na czele. Zachowując tedy odpowiednie proporcje („środowiskowe”), można mówić o pewnej modzie intelektualnej. I tak np. redaktorzy bardzo interesującego przekładu esejów poświęconych spuściźnie Erica Voegelina (*Problem ładu politycznego. Eseje o myśli Erica Voegelina*, red. A. Miętek, M.J. Czarnecki, przekł. M. Bizoń, M.J. Czarnecki et al., Fundacja Świętego Mikołaja / Teologia Polityczna, Warszawa 2010) uznali za stosowne uporządkować ogromne bogactwo poruszanych tam wątków na podstawie twierdzenia, iż „temat napięcia teologiczno-politycznego (...) jest jedną z podstawowych osi organizujących dojrzałą myśl Voegelina, zarówno w jej warstwie filozoficzno-teoretycznej, jak również w kontekście jego filozofii porządku politycznego i analizy kondycji nowożytnej polityki” (M.J. Czarnecki, *Eric Voegelin oczami krytyków i komentatorów*, [w:] tamże, s. 25). Jednak nie wyjaśniono przy tej okazji, na czym w ogóle polega owo „napięcie teologiczno-polityczne” (między teologią i polityką? między teologią a filozofią polityczną? między teologią polityczną a filozofią?) – ten brak wyjaśnienia wydaje się dość symptomatyczny i wymagający reakcji.

mianem ludzi religijnych i tradycjonalistów<sup>6</sup> – wyziera pogląd zapewne alarmujący, a z pewnością mówiący o konieczności świadomego potraktowania od nowa wyzwania, jakie dla polityki stanowi religia; dla autorytetu władzy politycznej (w warunkach autentycznie funkcjonującej demokracji związanego wszak powszechnym poparciem i dozorem ze strony „ludu”) – autorytet religijny (w konkretnym wydaniu dostojnika kościelnego, sekciarza, mułty itp.); dla uczestnictwa w życiu politycznym – i to przede wszystkim – oparcie ludzkich wyborów i głoszonych przekonań na mniej lub bardziej uwidocznionym zestawie norm religijnych. Najprościej stwierdzić, że głównym bodźcem fermentu wokół teologii politycznej jest ujawnianie się religijnych motywacji w sferze działania politycznego, a zwłaszcza skrajnych postaci działań politycznych. Jak powiada Mark Lilla,

jeden z paradoksów nowoczesnej polityki polega na tym, że zarzucała ona odwołania do boskiego objawienia, i właśnie z tego powodu musi ona zwracać większą uwagę na zjawisko religii i rozumieć jego następstwa<sup>7</sup>.

„Zarzucenie” tegoż „odwołania” oznacza zarazem, że sposób myślenia właściwy dla ludzi Zachodu, nawykłych do zazwyczaj zgodnego współistnienia społeczeństw liberalno-demokratycznych i różnorodnych, niby nieprzystających do siebie, frakcji w ramach tychże społeczeństw, a nieprzyjmujących do wiadomości potencjalnej opcji odrodzenia się konfliktu religijnego „na własnym podwórku”, ma charakter dość szczególny i być może z gruntu nieprzekładalny na doświadczenie ludzi myślących poza Zachodem (których

---

6 A którzy z kolei często, jak np. David Janssens (por. tegoż, *Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, State University of New York Press, Albany 2008; oraz: *Violent Grace: The Theologico-Political Problem in Ancient Poetry and Philosophy*, [w:] *The Problem of Political Theology*, ed. P. Armada, A. Górniewicz, K. Matuszek, przyjęto do druku) docierają do zasadniczych kwestii teologiczno-politycznych na drodze egzegezy dzieł pojedynczych myślicieli, zazwyczaj stawiających te kwestie tyleż samodzielnie, ile samotnie, przy braku realnego odzewu ze strony odbiorców sobie współczesnych. Autor niniejszego artykułu w zasadzie zalicza się do tej właśnie kategorii („egzegetów”).

7 M. Lilla, *Bezsilny Bóg*, dz. cyt., s. 310.

jest większość). Sądzić, że wszyscy ostatecznie pójdą tą samą drogą, to być zarozumiałym i naiwnym; to także nie rozumieć dziedzictwa filozofii politycznej (tej uprawianej przez Hobbesa czy Rousseau), która zrodziła dominujący dziś model liberalnej demokracji (z „prawami człowieka”, rozdzieleniem sfery publicznej i prywatnej itd.). Tymczasem, poucza nas Lilla,

historycznie rzecz biorąc, to my jesteśmy inni, nie oni. Nowożytna filozofia polityczna to stosunkowo niedawny wynalazek, nawet na Zachodzie, gdzie przez ponad tysiąc lat jedyną rozwiniętą postacią myśli politycznej była chrześcijańska teologia polityczna;

w związku z tym, na płaszczyźnie intelektualnej, stwierdziwszy przedtem „naszą kruchość”, „musimy ponownie przyjrzeć się temu napięciu między teologią polityczną a nowożytną filozofią polityki” (ta zaś – co Lilla i inni świetnie pokazują – zrodziła się w opozycji, lub może raczej dzięki ujawnieniu opozycji, do dyktatu powołujących się na Objawienie).

To niełatwe zadanie, ponieważ dzisiaj żyjemy na drugim brzegu. Nie jest już dla nas oczywiste, o co chodzi w teologii politycznej, co sprawiało, że przez większą część dziejów była dla ludzi taka atrakcyjna, i dlaczego współcześnie wciąż się taka wydaje niektórym ludom i cywilizacjom<sup>8</sup>.

„Inni” bowiem nie muszą odnajdywać komfortu w postępie sekularyzacji czy „odczarowania świata”. Mogą za to zyskiwać pewność siebie – w działaniu z rzekomo boskiego nadania; pewność, której my – znający jedynie ludzkie układy – już nie mamy.

W podobnym duchu wypowiada się Paul Valadier, głoszący konieczność analizy „zaślepienia”, jakie charakteryzuje jeśli nie całe społeczeństwa, to na pewno elity zachodnioeuropejskich demokracji; „zaślepienia”, które polega na uznaniu politycznej lekcji religii za odrobioną we wczesnej nowożytności i nieprzydatną w dalszym życiu Europy. Zastrzega przy tym:

nie chodzi o powrót, rewanż religii czy ponowne dokonanie przez nią podboju, ale o aktualność, utrzymywanie się, ostrość kwestii stawianych przez czynnik religijny albo teologiczny przed polityką. To

---

8 Tamże, s. 11, 15.

problemy wszystkich czasów, nawet tych, w których tezy o śmierci albo zanikaniu religii pozwalały nie liczyć się z ich trwałym charakterem<sup>9</sup>.

Są to w dużej mierze dylematy moralne i obyczajowe, przy rozstrzygnięciu których nowoczesne państwo nie może (nie chce lub nie powinno) pełnić roli autorytetu. Są to również kwestie sytuujące się bliżej wskazywanego przez politologów, właściwego obszaru kultury politycznej, jak „sprawa obecności krzyży w miejscach publicznych”. Problemy te okazują się szczególnie istotne w tych społeczeństwach, które ze względów ekonomicznych (może też częściowo ideologicznych) przyjęły wcześniej znaczną liczbę imigrantów; ci zazwyczaj są wyznawcami islamu skłonni do głębokiej identyfikacji ze swoją religią, a w nikłym stopniu pozwalającymi sobie na integrację – nie tyle z chrześcijanami, którzy swoją wiarę traktują dziś zdecydowanie „luźniej”, ile z ogółem współobywateli w ramach tej samej, „wielokulturowej”, liberalnej demokracji. Obok sporu o zachowanie symbolu krzyża mamy więc żądanie akceptacji dla burki, dalej zaś – akceptacji sposobu życia całkowicie różnego od sposobu życia „starych” Europejczyków, budowanego w oparciu o inne normy. Cała ta „inność”, widoczna w dążeniu do ścisłego przestrzegania przepisów prawa Bożego i pogardzie wobec nieprzestrzegających, rozgrywa się na ulicach europejskich miast, pośród świadectw chrześcijańskiej przeszłości, i jako taka może budzić dramatyczne reakcje. Wszystko to zachodzi w atmosferze obawy przed radykalizacją działań politycznych z różnych stron, ale głównie przed aktami terroryzmu ze strony fundamentalistycznie nastawionych wyznawców islamu<sup>10</sup>. Tak zwana „trauma po 11 września” (i innych zamachach) w oczywisty sposób wzmocniła przekonania tych, dla których rzeczywistość globalna zrodzona z upadku ładu dwubiegunowego nie stanowi preludium, ani tym bardziej wypełnienia, „końca historii”, lecz raczej pole brutalnych waśni cywilizacyjnych<sup>11</sup>.

---

9 P. Valadier, *Nędza polityki*, dz. cyt., s. 6.

10 Przystępne ujęcie granic między muzułmańskim fundamentalizmem, tradycjonalizmem i modernizmem, por. P. Kłodkowski, *Polityczna misja islamu*, „Teologia Polityczna” 2/2004-2005, zwłaszcza s. 40-42.

11 Por. P. Valadier, *Nędza polityki*, dz. cyt., zwł. s. 24n.

Samo potwierdzenie aktualności rozważań teologiczno-politycznych, na podstawie choćby tylko zdroworozsądkowej percepcji zjawisk i procesów zachodzących we współczesnym świecie, nie wystarczy, rzecz jasna, do zdefiniowania przedmiotu tych rozważań. Łatwo domyślić się, iż precyzyjne wzajemne rozgraniczenie pomiędzy „teologią polityczną”, teologią „w ogóle” i „nieteologicznymi” naukami politycznymi okazuje się w praktyce omal niewykonalne. Z uwagi na niejednorodność stanowisk poszczególnych autorów i różnorodność podejmowanych przez nich wątków szczegółowych właściwie nie ma wyjścia, jak tylko zastosować bardzo pojemną formułę „teologii politycznej”, co uczynili – w sposób ujmująco lapidarny – redaktorzy jednego z ciekawszych kompendiów w tej dziedzinie, William T. Cavanaugh i Peter Scott. Ich zdaniem,

tym, co odróżnia wszelką teologię polityczną od innych typów teologii bądź dyskursu politycznego, jest wyraźne usiłowanie, aby połączyć ze sobą dyskurs na temat Boga z organizacją ciał [tj. instytucji politycznych – dop. P.A.] w danej przestrzeni i czasie<sup>12</sup>.

Niewątpliwą zaletą tego sformułowania jest to, iż pozwala ono objąć dwa typy myślenia, często zbieżne, ale na pewno nie tożsame ze sobą: po pierwsze, tych, którzy pojmują religię i politykę jako sfery genetycznie odrębne i historycznie na różnych poziomach zrelacjonowane do siebie czy też wzajemnie na siebie oddziałujące; po drugie, tych, którzy skłonni byliby sądzić, że istnieje jakieś wspólne źródło dyskursu politycznego i dyskursu na temat Boga, że w związku z tym jeden tłumaczy się przez drugi, czyli że na przykład kluczowe terminy służące do opisu nowożytnych bytów politycznych, jak „suwerenność”, wywodzą się z teologii i stają się zrozumiałe w kontekście przejścia czy też przekładu, którego

---

12 W.T. Cavanaugh, P. Scott, *Introduction*, [w:] *The Blackwell Companion to Political Theology*, ed. tychże, Blackwell Publishing Ltd., Malden, MA – Oxford – Carlton 2007, s. 3. W praktyce tego wydawnictwa ujęcie zastosowane przez Anglosasów jest niesłychanie elastyczne, by nie rzec – typu *all-included*. Obok artykułów ciekawie podejmujących „tradycyjne” wątki teologiczno-polityczne (dziedzictwo starotestamentowe, podejście Carla Schmitta) znajdziemy tu wypowiedzi np. oparte na dziwacznej dystynkcji dwóch „teologii feministycznych”: Południa (w znaczeniu krajów postkolonialnych) i Północy, ale też zawierające trudno uchwytnie (w każdym razie dla politologa) dociekania na temat doktrynalnych zasobów chrześcijaństwa.



genezę należy koniecznie ustalić poprzez świadomą penetrację obszaru historii idei („teza o sekularyzacji”<sup>13</sup>). Zbyt wiele koncepcji – zdradzających, można by dodać, różne stany ducha badaczy i intelektualistów – czyni wszakże „teologię polityczną” określeniem dyscypliny rozwodnionej, jeśli nie efemerycznej. Konieczne są tutaj zastrzeżenia, które zdaniem autora tego artykułu powinny iść w dwóch kierunkach: pierwszy dotyczy religii (teologii), a drugi polityki (politologii). W odniesieniu do religii: musimy sobie zdać sprawę – niby to banał – że „teologia polityczna” występuje tak naprawdę w liczbie mnogiej, zawsze osobno dziergana niemi pochodzącymi z tkaniny różnych wyznań, w tym tradycyjnie poróżnionych odłamów chrześcijaństwa, ale też (może zwłaszcza?) legalistycznego islamu i judaizmu, nie mówiąc już o kultach politeistycznych (boscy cesarze itp.); osobliwie zaś nie stanowi wyłączonej własności tych, którzy działając w instytucjonalnych ramach Kościoła Katolickiego, poświęcili swoje życie ochronie depozytu Prawdy, i nie pokrywa się z zakresem przedmiotowym „katolickiej nauki społecznej”, która zawiera w sobie, owszem, połączy normatywnej teorii politycznej zakorzenionej w teologii, te jednak istnieją obok nieprzebranej ilości wątków „niepolitycznych”; rozważając przedmiot teologii politycznej, rozważamy zatem problem odwołania – w celach politycznych (działania bądź osądu polityki) – do norm religijnych wyrażanych i bronionych przez „konkurencyjne wersje” Objawienia czy też, szerzej, przeżycia religijnego. W odniesieniu do

---

13 Tę szczególną debatę zapoczątkował Carl Schmitt. Przypomnijmy słynny cytat z jego *Teologii politycznej*: „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne. Dowodzi tego nie tylko historyczna ewolucja tych pojęć, które zostały przeniesione z teologii do nauki o państwie – w ten sposób na przykład wszechmocny Bóg stał się wszechmocnym prawodawcą – lecz świadczy o tym również ich systemowa struktura, której znajomość konieczna jest do ich socjologicznego ujęcia (...) dopiero kiedy uświadomimy sobie takie analogie, możemy w pełni zrozumieć rozwój różnych idei z zakresu filozofii państwa, który dokonał się w ostatnich stuleciach” (*Teologia polityczna i inne pisma*, przekł. M.A. Cichocki, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 2000, s. 60-61). Co do sensu i kierunku dalszej debaty, por. zwłaszcza H. Meier, *Der Streit um die politische Theologie. Ein Rückblick*, [w:] tegoż, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie* (3. Auflage), Verlag J.B. Metzler, Stuttgart – Weimar 2009, s. 269-300.

polityki: pamiętajmy, że jest to przestrzeń dynamicznego ścierania się partykularyzmów; poszczególne państwa czy organizacje polityczne mogą stanowić zmienne, czy to wymuszone, czy to osiągnięte przez kompromis, normy prawa wyznaniowego (i w ogóle prawa pozytywnego regulującego „styl życia”); możemy uznać, że teologiem politycznym jest ten, kto w punkcie wyjścia swoich rozważań co najmniej bierze pod uwagę istnienie norm wyższych, aniżeli te stanowione przez ziemskiego suwerena (czyli nie zamierza zamykać się, powiedzmy, w relacjonowaniu bieżących „stosunków państwo-Kościół”). Na dalszym etapie potrzeba jednak solidnego uściślenia, gdyż nie ma powodu sądzić, że wszelkie normy „wyższe” muszą mieć proveniencję religijną; mogą to być zwłaszcza normy prawnonaturalne, wywiedzione z rozważań czysto rozumowych, które ewentualnie można określić mianem pewnego działu „teologii naturalnej”. Wzrok teologa politycznego kieruje się jednak w stronę szczególnego zapisu Objawienia czy też dziedzictwa „teologii objawionej” (najszerzej – świętych ksiąg, opowieści o bogach uczestniczących w zakładaniu wspólnot politycznych i często interweniujących w ich losy) raczej, aniżeli „oddolnego” dyskursu filozoficznego. Wskazana wyżej „konkurencja” w tym wymiarze powoduje problem, z którym natychmiast musi się zmierzyć. Jeśli jedynym rozstrzygnięciem jest wiara (patrzac z zewnątrz: arbitralne „uznanie za swoje”), to czy pozostaje nam przypuścić, że wiara teologa politycznego jest niczym innym, jak tylko jedną z wielu form poddania się autorytetowi? A nasz teolog polityczny – skoro już nie chce pozostać przy samym opisie dynamicznych partykularyzmów – szuka przecież właściwego kryterium osądu; tego, co pewne, uniwersalne, obiektywne, zatem pojedyncze.

Pojęcie „teologii politycznej” ulegnie z kolei zasadniczemu, wręcz bolesnemu zawężeniu, jeśli zechcemy pod tym szyldem umieścić wyłącznie tych autorów, którzy otwarcie określają się jako teolodzy polityczni czy uprawiający teologię polityczną<sup>14</sup>. Obok więc wystąpień postaci takich, jak Carl Schmitt czy Johann Baptist Metz<sup>15</sup>, gdzie same tytuły książek nie pozostawiają wątpliwości

---

14 Por. M. Scattola, *Teologia polityczna*, dz. cyt., s. 15-38.

15 Odnośnie do dzieła Metza, bodaj stosunkowo mało znanego w Polsce, por. tegoż, *Teologia polityczna*, przekł. A. Mosurek, WAM, Kraków 2000. Jego

co do obszaru ich zainteresowań, mamy wiele znaczących głosów z pewnością dotyczących kwestii teologiczno-politycznych, ale ujmujących je za pomocą swoistych dla siebie terminów i kategorii. Przykładem może być Eric Voegelin ze swoim przedstawieniem totalitaryzmu jako „religii politycznej”, koncepcją gnostycyzmu jako herezji definiującej główny nurt nowożytnego myślenia o polityce i społeczeństwie oraz stworzoną na tej podstawie reinterpretacją chrześcijaństwa, ocenianego wszak przez pryzmat załamania ładu normatywnego w łonie *christianitas*<sup>16</sup>. Na poziomie ogólnej intuicji, skojarzenie poglądów i aktywności w ramach ruchów totalitarnych, nazizmu i bolszewizmu, z fanatyzmem sekt religijnych wydaje się całkiem zrozumiałe. Intuicja ta jednakże może zostać rozciągnięta poza obszar tych najbardziej niewdzięcznych konotacji historycznych, na rozmaite postaci nowożytnego ustroju politycznego, w tym – uznanych reżimów konstytucyjnych, które z punktu

---

osąd, por. M. Scattola, *Teologia polityczna*, dz. cyt., s. 225-228; A. Gniadowski, *Mistyka otwartych oczu Johanna Baptisty Metza*, „Teologia Polityczna” 1/2003-2004, s. 214-221; J.M. Ahley, *Johann Baptist Metz*, [w:] *The Blackwell Companion*, dz. cyt., s. 241-253.

- 16 Dla Voegelina, jak to ujmuje Bruce Douglass, „problemem nie jest za mało, lecz za wiele wiary – i to złego rodzaju. Voegelin twierdzi, że chrześcijaństwo ponosi za to przynajmniej częściową odpowiedzialność. Gnostycyzm nowożytny jest chrześcijańską herezją, zaś jego triumf w erze nowożytnej wynika z wpływu chrześcijaństwa na cywilizację zachodnią i z pewnych długotrwałych niedostatków chrześcijańskiej myśli, które w końcu zebrały tragiczne żniwo” (*Okrojona ewangelia. Krytyka Voegelinowskiej interpretacji chrześcijaństwa*, [w:] *Problem ładu*, dz. cyt., s. 240). Na marginesie warto również przytoczyć uwagę Ryszarda Legutki, według którego „teza o parareligijnym charakterze ruchów totalitarnych nie była zupełnie nowa, lecz w czasach, gdy Voegelin ją formułował, brzmiała dość świeżo. Kłopot jednak w tym, że pod pojęciem gnozy czy gnostycyzmu rozumiał on treści daleko wykraczające poza ujęcie standardowe (...) Voegelin (...) uznał (...) za przejaw myślenia gnostyckiego także millenaryzm, czyli pewien pogląd na historię, który z gnostycyzmem w znaczeniu właściwym nie miał wiele wspólnego. Millenaryzm, przypomnijmy, był to pogląd, wedle którego dzieje ludzkie zakładają plan naprawy świata, a efektem finalnym ma być powstanie królestwa Bożego na ziemi. Jak gnostycyzm, tak i millenaryzm mógł mieć swoją wersję zeświecczoną. W jednym i drugim przypadku miało chodzić o świecką formę zbawienia, czyli osiągnięcie jakiegoś rodzaju politycznej doskonałości” (*Eric Voegelin o Platonie*, [w:] E. Voegelin, *Platon*, przekł. A. Legutko-Dybowska, Fundacja Świętego Mikołaja / Teologia Polityczna, Warszawa 2009, s. 8-9).

widzenia badacza prawa wyznaniowego hołdują swobodom religijnym i zasadzie poszanowania wzajemnej autonomii dwóch sfer: życia religijnego i polityki państwa. Unikając formuły „teologii politycznej”, ale też „religii politycznej”, można posłużyć się inną frazą, bardziej przyswajalną przez dyskursy oparte na przywiązaniu do narracji rozsnutej wokół ładu liberalno-demokratycznego. Na tym gruncie powiada (za Robertem Bellahem) Michael Burleigh:

religia obywatelska oznacza włączenie do kultury politycznej pewnego minimum odniesień religijnych, zwłaszcza w społeczeństwach takich jak amerykańskie, w których na mocy konstytucji obowiązuje rozdział Kościoła od Państwa. Polega ona również na stworzeniu ideologii obywatelskiej – takiej jak świecki republikanizm – w krajach takich jak Francja, które w sposób agresywny starają się całkowicie wykluczyć religie z życia politycznego<sup>17</sup>.

Mamy tu więc, z jednej strony, echo jeszcze starożytnego sposobu pojmowania teologii politycznej<sup>18</sup> jako kultu państwowego, zapewniającego integralność wspólnoty i wierność poddanych czy obywateli, w czym można zapewne widzieć kontrolowany substytut pełnego przeżycia religijnego, z drugiej zaś – nieco swobodne, ale nie mniej poważne traktowanie religii jako rzeczywistego spoiwa i pewnego rezerwuaru wzorcowych symboli, wokół których ożywają więzi polityczne (wystarczy wspomnieć amerykańskie relikwie Ojców Założycieli, Narodowy Cmentarz w Arlington czy Muzeum Pamięci Holocaustu). Przekonanie o tym, jak ważna dla przetrwania i rozwoju demokratycznej republiki jest religia obywatelska – w postaci zaadaptowanego chrześcijaństwa lub, ściślej, zasiedziatego purytanizmu – wyrażał prawie dwieście lat temu jeden z najbardziej wnikliwych obserwatorów politycznych u zarania sukcesu projektu nowożytności, Alexis de Tocqueville<sup>19</sup>. Czy jednak refleksja politologiczna dotycząca, krótko mówiąc, pożytku z religii stanowi właściwy przykład refleksji teologiczno-politycznej? Wydaje się, iż decydujący

---

17 M. Burleigh, *Ziemska władza*, dz. cyt., s. 26.

18 Por. Święty Augustyn, *Państwo Boże*, przekł. ks. Wł. Kubicki, Hachette, Warszawa 2010, t. I, ks. VI, zwłaszcza s. 343n.

19 Por. A. De Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przekł. B. Janicka, M. Król, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, t. I, zwłaszcza s. 295, 407-408.

w takim porządkowaniu byłby poziom namysłu autora: czy dostrzeżga on problem arbitralności przekazu norm objawionych z jednej strony, a z drugiej – konieczność przekroczenia w swoim osądzie tego, co zmienne i partykularne? Tu jednak docieramy znów do sedna problemu, jaki ujawnia interesująca nas forma dociekań, który jest w zasadzie problemem Objawienia *per se*.

Jakkolwiek zatem możemy przyjąć, na drodze koniecznego uproszczenia, że przedmiotem teologii politycznej jako dziedziny namysłu teoretycznego okazują się relacje pomiędzy życiem religijnym a życiem politycznym, religijny kontekst myślenia politycznego lub religijne zakorzenienie pojęć i koncepcji służących do opisu rzeczywistości politycznej, musimy jednocześnie rozważyć racjonalno-dyskursywny aspekt samego określenia „teologia”. Czym właściwie jest *logos* w ustaleniu spraw boskich? Jasne jest, że nie wszystkie znane nam postaci życia religijnego zawierają w sobie ów racjonalny dyskurs (taki mianowicie, którego ukoronowaniem może być scholastyczna próba udowodnienia, za pomocą „światła rozumu naturalnego”, prawd wiary naprzeciw twierdzeniom pogańskich filozofów czy intelektualistów), jak również to, że normy wywiedzione z boskiego nakazu, usankcjonowane religijnie, mogą dotyczyć nie tylko fundamentów i celu życia politycznego, ale całej życiowej praktyki członków danej społeczności (zachowań indywidualnych czy kierowania gospodarstwem domowym)<sup>20</sup>. Na tym tle rodzi się zasadne podejrzenie, iż – przynajmniej w pewnych okolicznościach – mamy do czynienia z pozorem racjonalności, a „teologia polityczna” może stanowić szczególny instrument w rękach oburzonego moralisty, który dla zachowania bądź umocnienia swoich racji – ugruntowanych irracjonalnie, w akcie wiary – odgrywa rolę uczonego, ryzykując przy tym swego rodzaju oswojenie i udostępnienie tej samej „broni” konceptualno-pojęciowej każdemu, kto równie mocno wierzy w swoje racje. Tego typu podejrzenie lub raczej ostrzeżenie na gruncie osądu teologii politycznej<sup>21</sup>, oglądanej

---

20 Por. R. Brague, *The Law of God: The Philosophical History of an Idea*, przekł. L.G. Cochrane, The University of Chicago Press, Chicago – London 2007, s. 6-7.

21 Z którym nie mógłby zapewne pogodzić się Merio Scattola, skoro przyjmuje on na wstępie swoich rozważań dość jasne stwierdzenie, iż „teologia polityczna, kiedy i o ile dotyczy problemu źródła [polityki], tym samym

przez pryzmat dwudziestowiecznej debaty mającej u swego początku słynne wystąpienie Carla Schmitta, stanowi punkt wyjścia głębokiej i wyrafinowanej krytyki myślenia teologiczno-politycznego dokonywanej przez Heinricha Meiera. Otóż Schmitt buduje swoją arcywpływową teorię polityczną<sup>22</sup> wyjaśniającą fundamentalne „pojęcie polityczności” (tego, co definiuje obszar polityki) w oparciu o mocne założenia antropologiczne – dotyczące grzesznej, tj. „problematycznej, niespokojnej i niebezpiecznej”, natury człowieka – wywiedzione wszakże z tradycji Objawienia chrześcijańskiego<sup>23</sup>. Stanowisko to można bez wątplenia rozpatrywać w opozycji

---

jest filozofią polityczną, a wszystkie jej rozmaite wersje są interpretacjami, manifestacjami, przybliżeniami fundamentalnego problemu filozoficzno-politycznego” (*Teologia polityczna*, dz. cyt., s. 12). Moment rozważań teologiczno-politycznych jawi się tutaj jako „ostateczny kres refleksji” nad polityką niejako odgórnie przyznający rozumny walor całości tejże refleksji, stanowiący dlań ponadhistoryczny punkt odniesienia, biegun sensu. Być może, inaczej niż u Meiera, zakłada się w takim razie, iż myśląc z konieczności zmierzamy do tego, w co mamy uwierzyć.

- 22 Ten wpływ nie ogranicza się bynajmniej do kręgów intelektualnych prawicy chrześcijańskiej; wręcz przeciwnie, można sądzić, że teoria Schmitta inspirowała dzisiaj bardziej młodych „lewicowców” poszukujących napięć, które przysłużyłyby się redefinicji ich poprzednio bojowej tożsamości, narażonej tymczasem na stępienie w sprzyjającym im otoczeniu kreowanym przez *mainstream* kultury masowej. Por. zwłaszcza *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności*, red. Ch. Mouffe, przekł. T. Leśniak et al., Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.
- 23 Por. C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, [w:] tegoż, *Teologia polityczna*, dz. cyt., zwłaszcza s. 229-240. Warto mieć stale na względzie cytaty, który być może najlepiej streszcza teologiczno-polityczny (wskazujący najgłębszą analogię między nauką Objawienia a nauką o polityce) aspekt myślenia Schmitta i jemu podobnych: „podstawowy dogmat teologiczny o grzesznej naturze świata i człowieka – o ile tylko teologia nie jest sprowadzona do zwykłej normatywnej moralności lub pedagogiki, a sam dogmat po prostu do dyscypliny – podobne jak polityczne rozróżnienia między przyjacielem a wrogiem wprowadza w świat ludzi różnicę i dystans. Pozbawiona zastrzeżeń, optymistyczna wizja ludzkiej natury staje się po prostu niemożliwa. W świecie dobra zamieszkałym przez dobrych ludzi panuje wyłącznie pokój, bezpieczeństwo i harmonia wszystkich ze wszystkimi. Księża i teolodzy są wówczas równie niepotrzebni, jak politycy i mężowie stanu” (tamże, s. 235-236). Wizja świata, który wierzy bez zastrzeżeń w urzeczywistnienie „pokoju, bezpieczeństwa i harmonii wszystkich ze wszystkimi” to przecież nic innego, jak wizja ulegania pokusie uosabianej przez Antychrysta, przy tym zaś niejako utraty lub zakrycia naturalnych sposobności

do całego korpusu myślenia liberalnego i lewicowego, jednak jego najoczywistszą, *explicite* wypowiedaną antytezą jest anarchizm w wydaniu Michaiła Bakunina z głoszonym przezeń koronnym sformułowaniem: *Ni Dieu ni maître*. Negacja Objawienia odpowiada tedy negacji „autorytetu” i „posłuszeństwa”, a „teologia polityczna” oznacza w takim razie powiedzenie „nie” dla tej negacji, czyli poniekąd zamianę przedmiotu zanegowanego w przedmiot aprobaty; ów przedmiot aprobaty staje się następnie przedmiotem dyskursu. Dalej zaś – oddajmy głos Meierowi –

teologia polityczna, rozumiana jako teoria polityczna lub doktryna polityczna, która rości sobie prawo do tego, by opierać się na wierze w Objawienie Boga, staje się oto pojęciem samookreślenia i autocharakterystyki. W tym sensie posługują się nim nie tylko teolodzy polityczni, którzy bezpośrednio i z aprobatą nawiązują do teorii Carla Schmitta, ale tak samo i jeszcze liczniej ci, którzy zdecydowanie odrzucają polityczne opcje Schmitta i nie podzielają jego wiary: teolodzy polityczni o światopoglądzie konserwatywnym lub

---

do opowiedzenia się za Bogiem lub przeciw Niemu (skoro nie ma być konfliktów, to nie będzie też i tych dotyczących samego Boga). Związane z tym ostrzeżenie Schmitta należy zmieścić w obrębie jego dojmującej diagnozy świata nowoczesnego, zdefiniowanego przez oświecenie (trening mas do radosnego korzystania z owoców postępu). W innym miejscu przeczytamy u Schmitta: „duch tego, co techniczne, który doprowadził do masowej wiary antyreligijnego aktywizmu doczesności, jest duchem, być może złym i szatańskim, ale nie takim, którego można zanegować jako coś mechanicznego, jako coś, co należy do samej techniki. Jest być może czymś strasliwym, ale w swej istocie nie jest techniczny i maszynowy. Jest przekonaniem aktywistycznej metafizyki, wiarą w nieograniczoną moc i panowanie człowieka nad naturą, a nawet nad ludzką *physis*, w bezgraniczne «cofanie się barier naturalnych», w bezgraniczne zmiany i uszczęśliwianie naturalnie doczesnego bytu człowieka. Można to określać jako fanatyczne i szatańskie, ale nie jako martwą, pozbawioną ducha i mechaniczną bezdusność” (*Epoka neutralizacji i apolityzacji*, [w:] *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918-1933*, red. W Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999, s. 442). Wydaje się, że tę samą myśl, bodaj najbardziej pociągającą dla teologa politycznego w końcu nowożytności, wyraził w jednym ze swoich do bólu treściwych scholiów niewczesny myśliciel kolumbijski, Nicolás Gómez Dávila: „Antychrystem jest, prawdopodobnie, człowiek”. Por. np. A. Wielomski, *Apokalipsa polityczna. Rozważania wokół pewnego scholium Nicolása Gómeza Dávila* (<URL = <http://archiwum.konserwatyzm.pl/publicystyka.php/Artykul/2789/>> (dostęp: 09.04.2012).

liberalnym, o przekonaniach rewolucyjnych i antyrewolucyjnych, którzy wyznają katolicyzm lub protestantyzm, judaizm czy islam<sup>24</sup>.

Bycie teologiem politycznym oznacza przede wszystkim bycie po dobrej stronie; przeciwnicy są w takim układzie zmuszeni do zajęcia stanowisk *per analogiam*, zatem do wyraźnego opowiedzenia się i ujawnienia własnej teologii politycznej – choćby była to pewnego rodzaju „teologia antyteologii” odwołująca się, by tak rzec, do jakichś wyższych norm derogujących normy Objawienia (w ich tradycyjnym kształcie), dająca przez to świadectwo łączenia postępu sekularyzacji z działaniem zredefiniowanej opatrności. Fałszywą wiarę „antyteologa” trzeba zwalczać, a przynajmniej piętnować. Przede wszystkim więc teolog polityczny upomina i wywiera presję; jego argumentacja – sam fakt podjęcia dyskursu – ma charakter zasadniczo instrumentalny. Tak zdefiniowana postawa wyznacza biegun przeciwny wobec filozoficznej otwartości, życzliwego poszukiwania prawdy i „niepolitycznej” przyjaźni filozofów. Istnieje wszakże również filozofia polityczna, której przedmiot – normatywny fundament życia politycznego – można potraktować jako inny sposób określenia przedmiotu teologii politycznej. Dla Meiera oddzielenie tych dwóch postaw wskazuje moment absolutnie kluczowy. Powiada on:

Wspólna dla teologii politycznej i filozofii politycznej jest krytyka nieumyślnego wymazywania bądź umyślnego wyłączenia tego, co najistotniejsze (...) podczas gdy teologia polityczna bez zastrzeżeń buduje na fundamencie *unum est necessarium* wiary i odnajduje pewność w prawdzie Objawienia, filozofia polityczna stawia pytanie o to, co słuszne, całkowicie na gruncie „ludzkiej mądrości”. Rozwija ją na miarę możliwości człowieka w sposób najbardziej fundamentalny i wyczerpujący. Zbadać w sposób najbardziej wyczerpujący to zbadać wszelkie możliwe argumenty, uwzględnić w sporze wszelkie warunki i zastrzeżenia, które roszczą sobie oprawo do autorytatywności., włącznie z tymi, które stawia lub może postawić teologia polityczna (...), teologia polityczna od początku neguje możliwość racjonalnego uzasadnienia sposobu życia. Jest świadoma tego, że jest oparta na wierze, i chce tego, ponieważ wierzy w prawdę wiary.

---

24 H. Meier, *Czym jest teologia polityczna? Wstępne uwagi na temat kontrowersyjnego pojęcia*, przekł. M. Kurkowska, „Teologia Polityczna” 1/2003-2004, s. 180-181.



Podporządkowuje jej wszystko, wszystko z niej wywodzi. Walcząc o to, by Objawienie miało moc wiążącą, oddaje się w służbę posłuszeństwu (...) posłuszeństwo wiary jest *raison d'être* teologii politycznej w najlepszym znaczeniu tego słowa<sup>25</sup>.

Owo „najlepsze znaczenie” jawi się wszakże jako co najmniej kontrowersyjne, a cały ten długi fragment zdaje się bardzo dobrze rozjaśniać nieusuwalne napięcie, jakie zachodzi między typem myślącym a typem posługującym się w walce myśleniem. Czy jednak połączenie tego drugiego typu z pojęciem „wiary” nie uwłacza pojęciu wiary? Najprostsza odpowiedź brzmi: pamiętajmy, że istnieją różne wiary i różne ścieżki realizacji posłuszeństwa. „Teologiem politycznym” może być szlachetny w swych intencjach wyznawca katolicyzmu lub innej spośród wielkich religii objawionych, ale może nim też być – według tej logiki – wyznawca nowoczesnej ideologii („religii politycznej”) bądź ponowoczesnego „wydarzenia” („religii postpolitycznej”?). Problemem jest za każdym razem ustalenie wiążącej wszystkich racjonalności.

Naszkiecowane wyżej krytyczne stanowisko Meiera opiera się w decydującej mierze na awerroistycznym potraktowaniu „problemu teologiczno-politycznego” w dziele Leo Straussa<sup>26</sup>, którego znaczenie dla współczesnego dyskursu filozofii i teologii politycznej doprawdy trudno przecenić. Nie mogąc sobie pozwolić w tym miejscu na precyzyjną analizę, wskażmy jedynie, że Strauss próbuje odzyskać ten moment racjonalności, który jest niezbędny dla osądu zarówno „ortodoksji”, jak i nowożytnej „heterodoksji”. Podstawowy „problem” – niezbywalnej roli autorytetu religijnego w kierowaniu ludzkim życiem<sup>27</sup> – jest dla niego w swej istocie

---

25 Tamże, s. 183.

26 Por. H. Meier, *Dlaczego Leo Strauss? Cztery odpowiedzi i jedno rozważanie na temat pożytków i szkodliwości szkoły dla życia filozoficznego*, przekł. P. Armada, „Kronos” 2/2010, s. 215-225. Por. P. Armada, *Prawo Boże i ludzki potencjał: w stronę rozważań problemu teologiczno-politycznego*, „Horyzonty Polityki” 2(2)/2011, s. 161-177.

27 Fraza „problem teologiczno-polityczny” została bodaj jednokrotnie użyta w pismach Straussa w 1964 r. (por. tegoż, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, red. H. Meier, W. Meier, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart – Weimar 2008, s. 7-8), i stanowi w swej formie nawiązanie do tytułu *Traktatu teologiczno-politycznego* Spinozy. Potem była ona wielokrotnie

nierozwiązywalny, jednak może zostać postawiony przez filozofa w sposób najbardziej jasny i świadomy, umożliwiający filozoficzne rozumienie i w pewnym sensie uznanie pretensji Objawienia. Wbrew stanowisku Maksa Webera, które wywarło tak przemożny wpływ na dwudziestowieczne nauki polityczne<sup>28</sup>, Strauss postrzega „odczarowany” świat nowoczesny jako nade wszystko rezultat świadomej (nie: przypadkowej, nieprzewidzianej, nieszczęsnej) implementacji takiego sposobu rozwiązania „problemu”, który jedynie pozornie godzi wolne myślenie, dążenia teologów i zsekularyzowany porządek polityczny. Z jednej strony mamy wybitnego socjologa głoszącego w wielu wersjach bardzo ponurą diagnozę nowoczesności, każącego z pokorą i „intelektualną uczciwością” zaakceptować fakt, iż „proroka, którego tak wielu w naszej najmłodszej generacji wyczekuje z utęsknieniem, nie ma wśród nas” i naszym „przeznaczeniem jest żyć w czasie bez bogów i proroków”<sup>29</sup>;

---

stosowana przez uczniów Straussa, w tym piszących z pozycji *quasi*-tomistycznych (por. np. E.L. Fortin, *Classical Christianity and the Political Order: Reflections on the Theologico-Political Problem*, Rowman & Littlefield Pub., Lanham – Boulder – New York – London 1996), badaczy i intelektualistów zainspirowanych jego ustaleniami, którzy pod wieloma względami przekształcili jej zakres znaczeniowy. Na tym gruncie, cytując Straussa w odniesieniu do „kwestii żydowskiej”, Mark Lilla może stwierdzić: „Strauss miał tu na myśli to, co nazywał problemem teologiczno-politycznym, który postrzegał jako nieuniknione napięcie między władzą polityczną a boskim objawieniem” (*Koniec polityki*, „Teologia Polityczna” 4/2006-2007, s. 61). Otóż raczej można tu mówić o napięciu między filozofią jako życiem oddanym swobodnym dociekaniom czy po prostu wolnym myśleniem (*libertas philosophandi*) z jednej strony, z drugiej zaś – naturalnie jednoczącym się autorytetem religijnym i (opartym na dysponowaniu przymusem) autorytetem władzy politycznej.

- 28 Wystarczy wspomnieć w tym miejscu jeden z elementów jego narracji, mianowicie pojęcie „charyzmy”, o czysto teologicznym rodowodzie, które stało się częścią powszechnego opisu rzeczywistości politycznej („charyzmatyczny lider”, „charyzmatyczne przywództwo” itp.).
- 29 M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, przekł. P. Dybiel, [w:] Z. Krasnodębski, M. Weber, *Wiedza Powszechna*, Warszawa 1999, s. 215. Ta charakterystyczna uwaga mieści się w sposobie myślenia o tym, co następuje po upadku średniowiecznej *christianitas*, zwięźle zrekapitulowanym przez Merio Scattolę: „Teraz życie ziemskie powinno stać się obszarem czysto świeckim, społeczność zaś – konstruktem całkowicie immanentnym. W ten sposób powstała również nowożytna teologia polityczna, która jest teologią polityczną nieobecności; albowiem w perspektywie nihilistycznej

z drugiej – Strausowskie rozumienie prorocstwa jako podstawowego aktu prawodawczego we wspólnocie politycznej, któremu naturalnie i zasadnie przypisuje się boskie pochodzenie; słabość „rozwiązania nowoczesnego” może tedy stanowić wskazówkę nieprawomocności „prorocstwa”, z którego wywodzi się nowoczesność<sup>30</sup>. Czy istnieje prorocstwo „prawomocne” w tym sensie, iż ukazujące pełniejsze czy po prostu prawdziwsze rozumienie problemu teologiczno-politycznego? Skomplikowane badania Straussa doprowadziły go do „odkrycia profetologii”, czyli średniowiecznego ujęcia prorocstwa – w łonie islamu (Alfarabi, Awicenna, Awerroes) i judaizmu (Majmonides) – jako fundamentalnej postaci nauki o polityce<sup>31</sup>. Ujęcie to, którego nie chcemy teraz uwikłać w rozważania na temat ezoteryzmu uczniów Sokratesa, oznacza wskazanie

---

porządek boski jest obecny tylko jak absolutny brak, a jedynym możliwym objawieniem Boga jest Jego zniknięcie” (*Teologia polityczna*, dz. cyt., s. 123-124).

- 30 Pierwszym i najważniejszym prorokiem nowoczesności jest dla Straussa (i wielu fascynatów jego koncepcji oraz uczniów-strausistów) Niccolo Machiavelli. Por. zwłaszcza L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago University Press, Chicago – London 1958. Krótko: „Machiavelli zmienił w sposób radykalny nie tylko substancję politycznego nauczania, ale też jego formę (...) odkrywca takiego nauczania przynosi z konieczności nowy kodeks moralny, nowy Dekalog. Jest całkowicie nowym księciem w najwyższym sensie tego słowa, nowym Mojżeszem, prorokiem (...) zwycięstwo chrześcijaństwa zapewniła propaganda: nieuzbrojony prorok zwycięża pośmiertnie dzięki propagandzie. Machiavelli, sam będąc nieuzbrojonym prorokiem, nie ma innej nadziei na zwycięstwo niż propaganda. Propaganda jest jedynym elementem chrześcijaństwa, który przejmuję Machiavelli. Idea ta jest jedynym ogniwem łączącym jego myśl z chrześcijaństwem. Próbował on zniszczyć chrześcijaństwo tymi samymi środkami, za pomocą których zostało ono pierwotnie ustanowione. Pragnął naśladować nie uzbrojonego proroka Mojżesza, lecz Jezusa” (L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, [w:] tegoż, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przekł. P. Maciejko, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1998, s. 95-96).
- 31 Por. zwłaszcza G. Tamer, *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Koninklijke Brill NV, Leiden – Boston – Köln 2001, s. 58-86; D. Tanguay, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*, przekł. Ch. Nadon, Yale University Press, New Haven – London 2007, s. 49-98. „Odkrycie profetologii” splata się w biografii intelektualnej Straussa z (jeszcze bardziej niejasnym) tzw. „przełomem ezoterycznym”. Na ten temat bardzo ciekawie, por. M. Bahyrycz, *Leo Strauss. Przełom ezoteryczny*, „Horyzonty Polityki” 2(3)/2011, s. 111-131.

sposobu rozumienia przez filozofa – mieszczącego się w tradycji Platońskiej, ucieleśnionej nade wszystko w ostatnim i najdłuższym dialogu Platona, czyli *Prawach*, gdzie znajdujemy pewnego rodzaju antycypację porządku prawnego w wersji zarówno żydowskiej, jak i muzułmańskiej<sup>32</sup> – racjonalności religii w jej celowym akcie założycielskim. Najbardziej zwięzłe sformułowanie ustaleń profetologów znajdujemy u Straussa w tekście napisanym po francusku, gdzie na początku podaje on trzy zasadnicze tezy: po pierwsze, „ludzie, aby żyć, potrzebują przewodnictwa, a co za tym idzie – prawa”; po drugie, „potrzebują oni, aby żyć dobrze, aby osiągnąć szczęście, boskiego prawa, które powiedzie ich nie tylko, jak ludzkie prawo, w stronę pokoju i doskonałości moralnej, lecz jeszcze dalej w stronę rozumienia najwyższych prawd i przez to ku najwyższej doskonałości”; po trzecie wreszcie, „boskie prawo jest dane ludziom przez (pośrednictwo) człowieka, który jest «prorokiem», to znaczy tego, który łączy w swej osobie wszelkie niezbędne atrybuty filozofa z cechami prawodawcy i króla; właściwą dla proroka aktywnością jest prawodawstwo”<sup>33</sup>. Jak widzimy, kwestia odkrycia religijnego fundamentu życia politycznego wpisuje się w kwestię uprawomocnienia samej filozofii.

W ten sposób zaczynamy rozumieć problem teologiczno-polityczny – odnajdujemy zatem filozoficzną, racjonalną miarę znaczenia teologii politycznej – jako problem konieczności Prawa i związku między jego promulgacją a ludzkim dążeniem do doskonałości w odkrywaniu najwyższych norm czy pierwszych zasad. Objawienie można osądzić (poznacie je po zaistniałych „faktach prawnych” rodzących skutki dla uprawiania filozofii), jest to jednak osąd możliwy przede wszystkim – jeśli nie wyłącznie – na gruncie islamu i judaizmu, gdzie z jednej strony to prawo (lub Prawo) mające kluczowy aspekt polityczny (wspólnota wiernych to wspólnota polityczna) stanowi poniekąd „przedmiot” objawiony, z drugiej

32 Por. L. Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, [w:] tegoż, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, red. H. Meier, W. Meier, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart – Weimar 1997, s. 64.

33 L. Strauss, *Some Remarks on Political Science of Maimonides and Farabi*, przekł. R. Bartlett, „Interpretation” vol. 18, no. 1(1990), s. 4. Oryginalny tekst, por. L. Strauss, *Quelques remarques sur la science politique de Maimonid et de Fârâbi*, [w:] tegoż, *Philosophie und Gesetz*, dz. cyt., s. 125.

zaś – filozofia, przynajmniej w jej czytelnym dla nas kształcie, znajduje się jakby poza zwykłym obiegiem spraw, na dalekich peryferiach życia wspólnotowego, jest w gruncie rzeczy nieco wstydlivym, arystokratycznym, hermetycznym hobby. Zdaniem Straussa,

status filozofii był zasadniczo znacznie bardziej niepewny w judaizmie i islamie, aniżeli w chrześcijaństwie: w chrześcijaństwie filozofia stała się integralną częścią oficjalnie uznawanego, a nawet wymaganego, kształcenia badacza świętej doktryny. Ta różnica częściowo tłumaczy załamanie się w końcu dociekań filozoficznych w świecie muzułmańskim i żydowskim, załamanie bez precedensu w świecie zachodniego chrześcijaństwa<sup>34</sup>.

Słowa te, wbrew pozorom, nie stanowią czystej pochwały chrześcijańskiego średniowiecza. Autor dodaje bowiem:

oficjalne uznanie filozofii w świecie chrześcijańskim uczyniło filozofię poddaną nadzorowi kościelnemu. Niepewne miejsce filozofii w świecie muzułmańsko-żydowskim gwarantowało jej prywatny charakter, a przez to jej wewnętrzną wolność od nadzoru.

Ponadto należy zauważyć, że

status filozofii w świecie muzułmańsko-żydowskim przypominał pod tym względem jej status w klasycznej Grecji<sup>35</sup>.

Taka perspektywa oznacza niekorzystne potraktowanie myśli chrześcijańskiej w odniesieniu do problemu teologiczno-politycznego, który zostaje tylko pozornie unieważniony za cenę ustalenia służebnej roli dociekań filozoficznych wobec niedyskutowalnej doktryny wiary. Chrześcijaństwo odrzuca filozoficzne („z zewnątrz”) pojmowanie

---

34 L. Strauss, *Introduction*, [w:] tegoż, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago University Press, Chicago – London 1952, s. 19.

35 Tamże, s. 21. Temat rozumienia filozofii w chrześcijaństwie, judaizmie i islamie został znakomicie (i przynajmniej częściowo polemicznie wobec Straussa) podjęty przez Rémięgo Brague’a. Por. zwłaszcza *The Meaning and the Value of Philosophy in the Three Medieval Cultures*, [w:] tegoż, *The Legend of the Middle Ages: Philosophical Explorations of Medieval Christianity, Judaism and Islam*, przekł. L.G. Cochrane, Chicago University Press, Chicago – London 2009, s. 41-55.

religii właśnie dlatego, że samo pojmuje siebie jako prawdziwą filozofię: nie jako antagonistyczny w stosunku do dziedzictwa swobodnie dociekających Greków boski („totalitarny”) porządek prawny, lecz jako szczęśliwe posiadanie prawd, których Grecy szukali.

Nie trzeba jednak godzić się na jakąkolwiek deprecjację myśli chrześcijańskiej<sup>36</sup>, aby zaznaczyć zdumiewającą swoistość chrześcijańskiego ujęcia problemu teologii politycznej (nie dziedziny, o której rzadko mówiono, lecz właśnie problemu). Analiza różnych postaci tego ujęcia jest poza naszym teraźniejszym zasięgiem. Wskażmy jedynie to, co niewątpliwe – iż zamysł religii Chrystusowej nie spełni się nigdy w przedsięwzięciu politycznym, jakkolwiek chwalebny: „nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy tego, które ma przyjść” (Hebr 13, 14); architektem i budowniczym „miasta” chrześcijan jest sam Bóg; *civitas Dei* nie oznacza sprawnie działającego bytu politycznego (dziś powiedzielibyśmy: „sprawnie działającej gospodarki”) i nie może zastąpić *civitas terrena*. Myślenie chrześcijańskie jest myśleniem dualistycznym, na różnych poziomach; światło Prawdy, szukanej na drodze *imitatio Christi*, ogarnia dlań wszelkie mroki i półcienie ludzkiej egzystencji; jest Bóg i jest świat, a świat oglądany z uwagi na Boga. W kontekście spraw politycznych oznacza to albo głęboką negację sensu działania wikłającego człowieka w ziemskie i zapewne nikczemne motywacje – „nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie!” (1J 2, 15)<sup>37</sup> – albo

---

36 Zdaniem autora niniejszego artykułu, problem filozoficzno-politycznej relacji pomiędzy filozofią grecką a Objawieniem chrześcijańskim został prze-myślany w sposób najbardziej owocny – choć przy zastosowaniu innych pojęć, innej retoryki – w dziele kompletnie zapomnianego, a niezwykle wybitnego myśliciela amerykańskiego (kojarzonego z „nowym humanizmem” i anglikatolicyzmem), Paula Elmera More’a. Por. zwłaszcza tegoż, *The Religion of Plato*, Princeton University Press – Humphrey Milford – Oxford University Press, Princeton – London – Oxford 1921.

37 Warto w tym miejscu zastanowić się nad przejmującą prostotą wywodu znakomitego myśliciela neotomistycznego, Étienne’a Gilsona: „Czy chcemy, czy też nie chcemy – żyjemy w świecie. Trzeba się z tym pogodzić, bo nie od nas to zależy. Nie wolno nam jednak do świata należeć. Jak żyć na świecie nie należąc do świata? Oto pytanie, z którym sumienie chrześcijan zmagają się od dnia założenia Kościoła, pytanie, które ze szczególną siłą nasuwa się nam w związku z życiem naszego intelektu. Prawdą jest, że życie chrześcijańskie ukazuje nam radykalne rozwiązania tej trudności, jakim jest porzucenie świata i całkowite wyrzeczenie się go w schronieniu

zachowanie sensu działania, jednak w opozycji do ziemskich potęg; zapewnienie religijnej (nie „humanitarnej”, lecz „zaświatowej”) przeciwwagi dla ekspansywnej władzy politycznej (lub szerzej – ekspansywnych dążeń indywiduów, grup społecznych i całych cywilizacji). Jak zgrabnie powiada John Mark Reynolds, „kiedy rządy były w rękach jakiegoś Aleksandra czy Augusta, nie było siły zdolnej przeciwstawić się państwu”<sup>38</sup>. Tak czy inaczej aktualizowany w starożytności monizm religijno-polityczny zostaje rozbity przez nadejście chrześcijaństwa raz na zawsze (lub przynajmniej do czasów nowożytnych). Chrześcijańskie rozumienie problemu teologii politycznej oznacza w takim wypadku rozumienie raczej granic, aniżeli fundamentów życia politycznego<sup>39</sup>; rozumienie tego, że zbawienie duszy człowieka nie polega na ludzkim wysiłku „zbawienia” świata czy też czynienia świata „lepszym”, aniżeli został stworzony; rozumienie tego, że naszym zadaniem jest wpierw panować nad sobą (w relacji do naszego Stwórcy), a dopiero potem panować nad tym, czego się podejmujemy dla świata; rozumienie wreszcie tego, iż wspańska i zarazem jakże niepokojąca perspektywa eschatologiczna chrześcijan stanowi jedyny w swoim rodzaju horyzont odniesienia dla powszechnie zrozumiałych zasad moralnych i tym

---

klasztornym. Lecz stan doskonałości zawsze będzie udziałem nielicznych tylko; zważmy, że nawet ci, którzy posiadli doskonałość, wyrzekają się świata po to jedynie, by zbawić go zbawiając siebie, a godne jest również uwagi, że świat nie zawsze pozwala się zbawiać. Zawsze będą między nami ci, którzy pragną świat porzucić, nie wiadomo jednak, czy świat pozwoli, by go porzucili. Świat bowiem nie tylko ceni siebie, lecz nadto nie godzi się, by się go wyrzekano. Jest to najdotkliwsza zniewaga, jaką mu można wyrządzić” (*Chryścianizm a filozofia*, przekł. A. Więckowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 92).

38 J.M. Reynolds, *When Athens Met Jerusalem: An Introduction to Classical and Christian Thought*, Downers Grove, IL, 2009, s. 251.

39 Pewnym zastrzeżeniem bądź uzupełnieniem dla tego typu „negatywnego” ujęcia problemu teologii politycznej byłby z kolei motyw *to katechon* – „tego, co teraz powstrzymuje” (2Tes, 2,7) – przy zastosowaniu którego można niejako „pozytywnie” ugruntować byt polityczny broniący chrześcijaństwa (którego Hobbesowski Lewiatan byłby zsekularyzowanym przykładem). Por. zwłaszcza J. Chmielniak, *Katechon w strukturach nowoczesności*, [w:] *W murach Wiecznego Miasta – między państwem a Kościołem*, red. M. Łukasik, D. Mickiewicz, Koło Studentów Stosunków Międzynarodowych UJ, Kraków 2011, s. 109-119.

samym służy politycznemu określeniu nie tyle szczegółowych norm, ile kształtu – w całości – ładu normatywnego poprzedzającego ład instytucjonalny danej wspólnoty politycznej. Ów kształt wydaje się wszakże nieuchwytny i nienamacalny, a przy tym bardzo podatny na siły ciężące ku deformacji, w porównaniu do postaci ładu opartego na kazuistycznym – wprowadzającym nieodparty rygor i zarazem poczucie bezpieczeństwa do rozmaitych sfer życia ludzkiego – Prawie Bożym. Dość szorstka, lecz nadzwyczaj trafna metafora Rémiego Brague'a świetnie posłużył uchwyceniu tej różnicy, tłumacząc zarazem, czym dla nas, współcześnie żyjących Europejczyków, jest problem teologii politycznej:

U niektórych zwierząt twarde części ciała znajdują się na zewnątrz, zaś miękkie wewnątrz. Chodzi tu o skorupiaki: ich skorupa chroni miękką tkankę. Jednak są też zwierzęta, u których to, co twarde, jest wewnątrz, a to, co miękkie, na zewnątrz; to kręgowce, których mięśnie pokrywają sztywny szkielet. Niebezpiecznie jest być kręgowcem, bowiem ciało nie jest chronione. Większość cywilizacji wybrała rozwiązanie wzorowane na skorupiakach, wbijając się w gorset skrajnie sztywnych tradycji, reguł, kodeksów (...). Europa od zarania postawiła na pewien typ człowieka z kręgosłupem, szybkiego, mającego zdolności adaptacyjne, ale słabego. Nie tylko islamskie kobiety noszą zasłony, my też je nosimy. Nasza zasłona znajduje się wewnątrz, to nasz szkielet: moralność, honor, uprzejmość, poczucie godności – wedle naszej woli. Problem polega na tym, że od jakiegoś czasu nasza cywilizacja obstaje przy odrzuceniu własnego kręgosłupa, który niesłusznie uważa za skorupę. I dlatego ryzykuje upodobnienie się do zwierzęcia trzeciego typu: meduzy, która unosi się na falach, poddając się morskim prądom, wchłania wszystko, co przepływa obok, i jest całkowicie zdana na łaskę drapieżników. Rozumiemy, dlaczego pomysł „okrycia się skorupą” wydaje się pociągający tylu ludziom, nie tylko muzułmanom<sup>40</sup>.

Trudno o bardziej sugestywną diagnozę, a naszym zadaniem pozostaje jedynie rozważyć w tym kontekście znaczenie „teologii politycznej”, która nie tyle będzie oznaczać rezygnację z dalszego wysiłku rozumienia rzeczywistości, ile właśnie najdalej idące wyzwanie dla rozumu dociekającego. Nasza cywilizacja potrzebuje ponownego odkrycia miary – możliwości i ograniczeń w życiu

---

<sup>40</sup> R. Brague, *Wtórność Europy (rozmowa z Remi Brague'm)*, przekł. Instytut Francuski w Warszawie, „Teologia Polityczna” 2/2004-2005, s. 68-69.



chrześcijańskiego „kręgowca” – której najważniejsze źródło tkwi dla nas w Ewangelii. A miara ta z pewnością wyklucza uzurpatorskie i po ludzku beznadziejne dążenie do tego, by postawić nowe, wygodne *civitas niby-Dei* na bagnach *superbii, luxurii* i *acedii*

Refleksja teologiczno-polityczna – także w wydaniu tych, którzy występując w obronie klasycznego racjonalizmu czy sceptycyzmu, będą starali się piętnować sam moment zawierzenia i posłuszeństwa wobec treści objawionych – zdradza niezwykle pożyteczny, a być może zbawienny odruch sprzeciwu wobec wszelkich ciągów w kierunku totalitarnej jednomyślności i ultymatywności preferowanego wzorca ustroju politycznego. Uzyskujemy w ten sposób niezbędny podkład dla jakiegokolwiek trzeźwej, niepowierzchowej oceny dzisiejszego rzekomo „postpolitycznego” stanu Europy oraz zagrożeń zewnętrznych. Być może rację ma Valadier, kiedy stwierdza, iż

w odróżnieniu od XVI wieku źródłem przemocy w wieku XX są państwa; niektóre z nich z przyczyn ideologicznych poszły w kierunku totalitarnych represji o wiele gorszych niż te, które kiedykolwiek w historii były stosowane przez religie. To państwo suwerenne, czy to w formie szalonego totalitaryzmu, czy to w wyczerpanej już formie pewnych demokracji, zagraża obecnie naszym wolnościom, gdyż jego ekscesy i słabości narażają na szwank wspólne życie i sensowną egzystencję wszystkich<sup>41</sup>.

Innymi słowy: to nie odepchnięta religia, lecz trzeszczący ład polityczny domaga się dzisiaj radykalnego osądu. W związku z tym zadanie uczonego polega nie tyle na szukaniu odpowiedniej miary obecności religii w życiu publicznym, ile na szukaniu bądź przypomnieniu religijnej miary państwa czy polityki. Podstawowe przesłanie ze sceny dziejów cywilizacji jest wszakże brutalnie proste: tam, gdzie – sprowadzona na Ziemię – gaśnie wiara, nadzieja i miłość, tam wślizguje się tyran, by albo zaprząć nas do bezmyślnego poruszania bez końca swej piekielnej maszyny ciągle odnawianego zwycięstwa, albo prędko ulec, wraz z nami, pod ciosami tych, którzy nadal wierzą we własne zbawienie. Uwzględnić, na ile to możliwe, nieludzki wymiar polityki – oznacza pojąć nieludzkie możliwości samego człowieka.

---

41 P. Valadier, *Nędza polityki*, dz. cyt., s. 13.