

[CAŁY WYKŁAD] Prof. François Daguet OP: „Teologia polityczna od św. Tomasza do Jana Pawła II i Benedykta XVI”

Pontyfikaty Jana Pawła II i Benedykta XVI, w połączeniu, stanowią wyjątkowe opracowanie katolickiej doktryny politycznej, która jest nośnikiem prawdziwej teologii politycznej. Z perspektywy widzimy, że jest to jedno wspólne dzieło, będące odpowiedzią na postawione Kościołowi wymagania ewoluującego świata współczesnego – mówił prof. François Daguet OP w wykładzie z cyklu „JP II Lectures”, organizowanym przez Instytut Kultury św. Jana Pawła II na rzymskim Angelicum.

Pojęcie teologii politycznej pojawiło się w XX wieku, w dosyć szczególnym kontekście „przyptywu systemów totalitarnych” oraz polemiki między Carlem Schmittem i Erikiem Petersonem. W swojej książce pt. „Teologia polityczna”[1] z 1922 r. Carl Schmitt dokonuje włączenia pojęć teologicznych do politycznych: „najistotniejszymi pojęciami teorii współczesnej są pojęcia teologiczne, które uległy sekularyzacji”. W tym samym czasie we Francji Charles Maurras kieruje się analogicznym procesem myślowym, popierając zasadę monarchiczną regułami teologicznymi. Owe „teologie polityczne” okresu międzywojnia, są raczej filozofiami politycznymi odwołującymi się do zasad chrześcijańskich. Pomimo tego, że często stoją z nim w zupełnej sprzeczności, traktują chrześcijaństwo jako substytut organizacji politycznej i dlatego można je uznać za ideologie

chrześcijańskie. Według Schmitta, są raczej owocem sekularyzacji pojęć teologicznych wywodzących się z chrześcijaństwa i jako takie stają się instrumentami zupełnie innego porządku.

JP2 Lectures // Prof. François Daguet OP: Political Theology...



W latach trzydziestych Erik Peterson, świecki teolog, który nawrócił się w 1930 r. z protestantyzmu na katolicyzm, nie wdając się w bezpośrednią polemikę ze Schmittem, publikuje wiele dzieł, które, pod przykrywką badań historycznych, biorą na celownik nazizm oraz

współpracę pewnej liczby chrześcijan z tym systemem. Wszystkie te dzieła dotyczą teologii politycznej[2]. W książce pt. „Monoteizm jako problem polityczny”[3], Peterson w sposób krytyczny czyni aluzję do koncepcji politycznych Carla Schmitta, zgodnie z którymi teologia polityczna jest rozumiana jako uzasadnienie pewnego ładu politycznego za pomocą argumentów teologicznych[4].

*Owe „teologie polityczne”
okresu międzywojnia, są
raczej filozofiami
politycznymi odwołującymi
się do zasad chrześcijańskich*

W tym podejściu, które w sposób widoczny uległo przedawnieniu, teologia polityczna rozumiana jest jako uzasadnienie danego ładu politycznego

ogólnie przyjętymi zasadami i obyczajami teologicznymi. Jest to zatem bardzo szczególna perspektywa, niezwiązana w swej istocie z dziedziną teologii, ale raczej – filozofii. Od tego momentu pojawia się duże ryzyko wyjęcia polityki z ram porządku świeckiego i uczynienie z niej obiektu *sacrum*[5]. Jest to linia wytyczona przez Erica Voegelina, który dostrzegał przypływ „religii politycznych” w pierwszej połowie XX wieku. W istocie, we wszystkich systemach totalitarnych XX wieku starano się, na różne sposoby, nadać porządkowi politycznemu charakter religijny (któremu poza tym próbowano zaprzeczyć).

W ten sposób współczesna myśl polityczna czerpie z pojęcia teologii politycznej. Jednak chcemy tutaj poruszyć inny aspekt tego zagadnienia. Nie chodzi o to jak zastosować w polityce, w celu kształtowania wspólnego porządku, zasady teologii właściwe chrześcijaństwu, ale o to w jaki sposób, w myśl teologii

chrześcijańskiej, uznawać wspólnotowe aspekty życia ludzkiego. Jest to perspektywa ściśle teologiczna. Jako że nie można postrzegać żadnej rzeczy podlegającej porządkowi stworzenia w oderwaniu od teologii, jest rzeczą naturalną rozważanie na temat wspólnot oraz wspólnotowego wymiaru życia człowieka. Ponadto, wspólnotowy charakter planu Bożego uzasadnia sam w sobie powstanie teologii *polityczności*, czyli *wspólności*. Jest to naszym zdaniem jedyne właściwe znaczenie tego wyrażenia, nawet jeśli współcześnie niektórzy starają się nadać mu inny kierunek[6].

Jeżeli więc poprzez „teologię polityczną” rozumiemy teologię dotyczącą porządku wspólnotowego, czyli faktu, że ludzie są powołani do życia we wspólnotach, należy przyznać, że upłynęło trochę czasu zanim pojawiła się w Tradycji Kościoła. Oczywiście wspólnotowa natura życia ludzkiego oraz rzeczywistość wspólnot ludzkich nie umknęły przezornej uwadze Ojców Kościoła. Musiały jednak upłynąć wieki, zanim porządek polityczny jako taki zaczął być postrzegany w świetle Objawienia. To prawda, że w Nowym Testamencie nie ma ku temu zbyt wielu podstaw. Kluczowe miejsce zajmuje słowo Chrystusa cytowane przez świętego Mateusza: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21), do którego można dołożyć słowa świętego Pawła, zachęcające do modlitwy za rządzącymi i sprawującymi władzę. W rzeczywistości, przez całe pierwsze tysiąclecie wszystko toczy się tak, jakby cała uwaga była skupiona na budowaniu jednego nowego ciała politycznego i *sui generis*: Kościoła. Naturalne wspólnoty polityczne nie są postrzegane jako nieodłączne ramy tego przedsięwzięcia. Z perspektywy widzimy, że w oczywisty sposób uznawano prymat idei życia chrześcijańskiego w ramach wspólnot politycznych nad myślą polityczną w ujęciu chrześcijańskim.

Święty Augustyn w istocie nie dysponuje jeszcze odpowiednimi narzędziami filozoficznymi, aby myśleć o państwie politycznym jako takim

W tym kontekście myśl świętego Augustyna jawi się bardzo odkrywczą. Jako pierwszy, w Państwie Bożym, przygląda się spotkaniu państwa natury boskiej, za

które w uproszczeniu można uznać Kościół tu, na ziemi, z państwami ziemskimi. Jednak zarówno sam traktat, jak i jego szczególny tytuł, stanowią źródło istotnej dwuznaczności, która będzie się odbijała echem jeszcze przez długi czas: *civitas terrena*, które staje w opozycji do *civitas Dei*, nie jest państwem politycznym, ale duchowym, przez co człowiek sprzeciwia się dziełu Bożemu. Dlatego zresztą święty Augustyn nazywa je *państwem diabła*. Można więc zrozumieć, dlaczego wielu niezbyt uważnych czytelników zaczęło w naturalny sposób przeciwstawiać państwo ziemskie, czyli, w ich rozumieniu – polityczne, Kościołowi – czyli państwu Bożemu. Wchodzimy tutaj w dialektykę nie mającą nic wspólnego z projektem św. Augustyna. Dla niego walka dwóch państw ma wymiar duchowy i to właśnie jest przedmiotem jego zainteresowań. Ta duchowa walka toczy się na łonie państwa politycznego, jakie by nie były jego kształt i forma, ale nie jest to walka dla samej walki. Paradoksalnie, co bez wątpienia nie jest wystarczająco podkreślane, *Państwo Boże* św. Augustyna charakteryzuje się brakiem teologii politycznej w znaczeniu myśli teologicznej dotyczącej porządku politycznego. Ten brak jest bardzo znaczący w traktacie, który mógł być okazją do rozważań w podobnym ujęciu. Pokazuje, że jest to myśl teologiczna, która jeszcze nie jest gotowa do przyglądania się polityce, co po części może wynikać z faktu, że nie ma do tego

jeszcze stosownych środków. Święty Augustyn w istocie nie dysponuje jeszcze odpowiednimi narzędziami filozoficznymi, aby myśleć o państwie politycznym jako takim. Podkreśla to jedynie kontrast z tym, co proponuje św. Tomasz.

Zanim jednak za przyczyną św. Tomasza nastąpi rozkwit myśli politycznej w średniowieczu, przez długie wieki chrześcijaństwa pierwszeństwo w relacjach między Kościołem a państwami ziemskimi będą miały kwestie praktyczne. Pod pojęciem chrześcijaństwa rozumiemy tutaj model ścisłej współpracy rządzących, oparty na argumentacie, że władza świecka, reprezentowana przez następcę tronu, musi współpracować przy budowaniu Królestwa Bożego na ziemi, nad którym pieczę sprawuje papież. W XII wieku, z tego kontekstu cywilizacji chrześcijańskiej, zwłaszcza poczynając od czasu reformy gregoriańskiej, rodzi się dość popularna doktryna, którą biskup Arquillière określił w ubiegłym wieku mianem „augustynizmu politycznego”. Polega ona na tym, że często próbowano na prawo naturalne, mające zarządzać porządkiem ziemskim, wpływać prawem boskim, a nawet je nim zastąpić. Prawo boskie, albo raczej jego wizja, ma ze względu na swoje pochodzenie taką władzę, której prawo stworzone przez człowieka musi się poddać. Mówienie o augustynizmie politycznym jest prawdopodobnie przesadą, jeżeli rozumieć przez to, że teologia św. Augustyna miałaby być jego odległym źródłem. Niemniej, sformułowanie to dotyka istoty sprawy, jeżeli wziąć pod uwagę niektóre praktyki Kościoła stosowane względem porządku ziemskiego. Poczynając od Grzegorza VII, papieże nie zadowolają się ekskomuniką niepokornych władców, ale dodatkowo pozbawiają ich władzy, co równa się z bezpośrednim przejęciem jurysdykcji kościelnej nad porządkiem ziemskim. Wszystko to świadczy o braku myśli teologicznej, która uznawałaby prawomocność porządku ziemskiego i tym bardziej każe docenić wkład świętego Tomasza.

Decydujący wkład Tomasza z Akwinu

W epoce zmian w kierunku rozwijania działalności świeckiej zachodzących w społeczeństwach chrześcijańskich, w teologicznym i duchowym kontekście dążenia do wchłonięcia porządku naturalnego przez nadprzyrodzony, św. Tomasz wprowadza po raz pierwszy do chrześcijaństwa myśl polityki opartej na rozumie[7]. Nie będzie przesadą, jeśli powiemy, że, zarówno w tej, jak i w innych dziedzinach, św. Tomasz przejawia nadzwyczajne zaufanie do rozumu, który pochodzi od Boga i jest, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, szczególnym obrazem Boga w człowieku.

Dzięki polityce arystotelesowskiej św. Tomasz zyskuje narzędzie filozoficzne którego zabrakło św. Augustynowi, powalające na myślenie o porządku politycznym jako takim, w świetle chrześcijańskiego Objawienia

Praktyczną, niemal fizyczną przyczyną tego zaburzenia porządku myśli politycznej w XVIII wieku było odkrycie *Polityki* Arystotelesa, przetłumaczonej z łaciny przez Guillaume'a de Moerbecke i natychmiast rozpowszechnionej

w ośrodkach studiów teologicznych Europy łacińskiej. Włączenie się św. Tomasza w nurt polityki arystotelesowskiej, którą sobie przyswaja, jest wyraźnie widoczne w całym procesie tworzenia *Summy teologicznej*, zwyczajowo klasyfikowanej do teologii moralnej. Dzięki

polityce arystotelesowskiej św. Tomasz zyskuje narzędzie filozoficzne, którego zabrakło św. Augustynowi, powalające na myślenie o porządku politycznym jako takim, w świetle chrześcijańskiego Objawienia. Wpływ wspomnianego „augustynizmu politycznego”, który nagle pojawił się w dominującej w tym czasie moralnej i politycznej myśli opartej na naturze, ale otwartej na dzieło łaski, wywraca do góry nogami dotychczasowe postrzeganie organizacji wspólnoty. Teraz badany jest przede wszystkim aspekt natury, przy jednoczesnym uznaniu konieczności jej doskonalenia za pomocą łaski: *gratia non tollit sed perficit naturam*.

Jak w kilku słowach dokonać charakteryzacji teologicznego podejścia do zagadnienia polityki św. Tomasza z Akwinu? Wyróżnimy tu dwa główne fundamenty.

1) Ostateczny kształt łaadowi politycznemu nadaje dobro moralne, które z kolei podlega dobru boskiemu

Tomasz podziela stanowcze poglądy Arystotelesa: na poziomie natury życie we wspólnocie podlega dobru moralnemu, które określa całe życie państwa: wspólne życie wszystkich i życie każdego z osobna. Mówiąc prostymi słowami, państwo działa w poszukiwaniu szczęścia. Istnieje szczęście polityczne, które stanowi wręcz spełnienie szczęścia jednostkowego. Właśnie dlatego zresztą, państwo polityczne, razem z rodziną, jest uznawane za wspólnotę *naturalną*, a nawet za idealną wspólnotę naturalną. To, co święty Tomasz nazywa, nie dając bezpośredniej definicji, dobrem wspólnym (*bonum commune*), a Arystoteles – po prostu dobrem, według obu można osiągnąć próbując żyć, każdy z osobna i wszyscy razem, według cnót. Oczywiście istnieje

rodzaj podstawowych dóbr niezbędnych do życia we wspólnocie (pokój, dobrobyt, bogactwo, kultura...), pozwalających żyć, zgodnie z terminologią stosowaną przez Arystotelesa. Jednak nie wystarczają one do nadania ostatecznego kształtu łaadowi politycznemu. Same są narzędziem potrzebnym do *bien-vivre* [przyp. tłum.: *fr.* 'umiejętność dobrego, pełnego harmonii życia'], czyli do życia moralnego według cnoty wyznawanej przez większość obywateli. Właśnie z tego wspólnego poszukiwania rodzi się przyjaźń między współobywatelami. Istnieje więc szczęście wynikające z dobrego wspólnego życia i właśnie jego należy poszukiwać, budować je i przyjmować jednocześnie. Należy podkreślić, że to wspólne szczęście znajduje się jednocześnie wewnątrz państwa jak i ponad nim.

Zarówno dla św. Tomasza, jak i wcześniej dla Arystotelesa, ład polityczny nie jest jedynie zwykłym uwarunkowaniem określonego porządku, które byłoby rozpatrywane w świetle moralności indywidualnej – jest raczej wypełnieniem każdej budowli moralnej. Bardzo stara tradycja oddziela moralność od polityki, a często nawet w ogóle tę ostatnią pomija. To poważny cios wymierzony w poglądy obu wielkich klasyków, których tu cytujemy, ponieważ moralność jednostki była przedmiotem studiów jeszcze przed porządkiem wspólnoty. Polityka nie jest wyłącznie nieuniknionym uwarunkowaniem porządku praktycznego, działalności człowieka, ale stanowi jego pełnię. Wystarczy z uwagą przeczytać pierwszą księgę *Etyki nikomachejskiej*, aby uchwycić ten ostateczny charakter polityki, czyniący z niej naukę architektoniczną *par excellence*, w porządku praktycznym.

Tomasz z Akwinu, będąc dalekim od relatywizacji podobnej koncepcji, poddaje jej się bez zastrzeżeń: porządek polityczny jest jakoby kompletnym wypełnieniem moralności jednostkowej. Chrześcijański

*Oryginalność myśli św.
Tomasza polega na tym, że nie
przekreśla dobra ziemskiego,
ale uznaje je i przypisuje
dobru nadprzyrodzonemu,
boskiemu*

teolog dodaje jednak
ważne uzupełnienie:
owo wspólne dobro,
wspólne szczęście,
które nadaje
ostateczny kształt
państwu na
poziomie natury, nie
jest dobrem
najwyższym –

podlega dobru boskiemu, a zarazem samemu Bogu (w rozumieniu obiektywnym) oraz błogosławieństwu wynikającemu z wizji Boga (w odczuciu subiektywnym). Oryginalność myśli św. Tomasza polega na tym, że nie przekreśla dobra ziemskiego, ale uznaje je i przypisuje dobru nadprzyrodzonemu, boskiemu. Nie jest to zwyczajny postulat. Teologiczna cnota miłości, która jest przejawem łaski, nie przekreśla porządku naturalnego tu na dole, lecz udoskonala go i unosi, niczym drożdże unoszące ciasto. Jak już powiedzieliśmy, Tomasz z Akwinu przywraca miejsce nauce o polityce. Robi to jednak w sposób właściwy dla teologa chrześcijańskiego, dla którego natura nie może być postrzegana w oderwaniu od łaski. Kluczem dzieła Boga i człowieka na świecie jest więc ich połączenie. Inaczej mówiąc, uznając spójność państwa ziemskiego, należy mieć jednocześnie na uwadze, że nie będzie ono w pełni sobą, jeśli nie otworzy się na działanie łaski.

2) Kościół i państwo są powołane do współpracy na różnych płaszczyznach

Augustynizm polityczny miał na celu włączenie porządku naturalnego do nadprzyrodzonego i z tej przyczyny, jak również z powodu braku narzędzi pojęciowych, nie zajmował się rozważaniami nad państwem ziemskim jako takim. Dobrze podkreślił to Ojciec Congar, wykazując w jaki sposób, od czasów reformy gregoriańskiej, pojęcie *Ecclesia* obejmuje jednocześnie Kościół jako społeczeństwo hierarchiczne oraz suwerenne władze świeckie. Tomasz z Akwinu, wciąż jako teolog chrześcijański, stosuje, wobec tego zagadnienia podwójnie nowatorskie narzędzie arystotelesowskie. Z jednej strony bada zagadnienie państwa ziemskiego jako takiego, z drugiej zaś precyzuje, w mniej lub bardziej wyraźny sposób, stosunek Kościoła do państwa. W żadnym wypadku nie zrównuje ich ze sobą, ale, zgodnie z późniejszą koncepcją Watykanu, uznaje Kościół za teologiczny zaczątek społeczeństw z natury świeckich.

Takie jest źródło koncepcji św. Tomasza dotyczącej wzajemnych relacji obu władz, świeckiej i duchowej. Uznaje najwyższą autonomię władz świeckich w sprawach dotyczących państwa ziemskiego, pozwalając Kościołowi na wkroczenie z autorytetem jedynie wówczas, gdy w grę wchodzi zbawienie ludzkich dusz. Mówiąc współczesnym językiem, powiedzielibyśmy, że jest to świecka doktryna, uznająca autonomię władzy świeckiej w odniesieniu do sfery kościelnej. Należy dodać, że przy takim swobodnym wykonywaniu władzy świeckiej na podstawie prawa naturalnego, jest się wezwanym do korzystania ze wsparcia łaski, która naprawia i udoskonala porządek naturalny. Przedstawiliśmy tutaj podejście świętego Tomasza jako doktryny chalcedońskiej, tak, by podkreślić założenie, że w stosunkach między porządkiem naturalnym i nadprzyrodzonym powinna królować jedność, a nie pomieszanie czy

oddzielenie. Dla teologa chrześcijańskiego całkowite rozdzielenie dwóch porządków jest niewyobrażalne i będzie tak aż do czasu Rewolucji francuskiej, która położy kres chrześcijaństwu politycznemu.

Teologia Tomasza z Akwinu, jako pierwsza w historii chrześcijaństwa, pozwala na „myślenie o polityczności” jako takiej, oraz o jej powiązaniu z porządkiem teologicznym

Teologia polityczna według św. Tomasza przypomina nam, że bez boskiej pomocy sam porządek naturalny nie może osiągnąć tego, do czego został stworzony. Nie wystarczy do

wypełnienia powołania wspólnot ludzkich, które same z siebie nie są zdolne do dobra nadprzyrodzonego. Jednocześnie podkreślane jest, że życie we wspólnocie toczy się przede wszystkim w państwie politycznym, a nie w Kościele, który jest jego wewnętrznym zaczątkiem. Teologia Tomasza z Akwinu, jako pierwsza w historii chrześcijaństwa, pozwala na „myślenie o polityczności” jako takiej, oraz o jej powiązaniu z porządkiem teologicznym. Mistrzowski traktat prawny, *Summa teologiczna*, obrazuje całościową koncepcję św. Tomasza, uznającą naturę w całej swej istocie, zwłaszcza w świetle doktryny prawa naturalnego, w zbieżności z pierwiastkiem boskim, w świetle prawa boskiego. Widzimy tutaj pewne odwrócenie w porównaniu z koncepcją św. Augustyna, który uznawał prymat porządku nadprzyrodzonego, a momentami nawet – jego wyłączność.

Wpływ teologii politycznej św. Tomasza

Trudno jest oszacować wpływ pism politycznych św. Tomasza [na późniejszą myśl teologiczną, przyp. tłum.]. Zagadnienie to wymagałoby przeprowadzenia nowych badań. Z jednej strony, widać dość wyraźnie, że rodząca się teologia polityczna pozostaje jedynie opinią, zwłaszcza że nie została wyrażona w żadnym całościowym opracowaniu. Dlatego też często pozostaje przez wielu niezauważona. Koncepcje augustynowskie, będące praktycznym potwierdzeniem uprzywilejowania papieża względem władz świeckich, są ciągle obecne w czasach św. Tomasza i późniejszych. W kwestiach dotyczących polityki rzeczywistość historyczna zajmuje pierwszorzędne miejsce – przyjęcie nowych idei następuje wolno. W późniejszych stuleciach poglądy św. Tomasza nie będą oficjalnie brane pod uwagę w nauczaniu Kościoła, który będzie się trzymał z daleka od kwestii politycznych, aż do załamania się chrześcijaństwa, rozpoczynającego się pod koniec XVIII wieku.

Z drugiej jednak strony, wydaje się dzisiaj, że dzieło św. Tomasza ożywia, ściśle rzecz ujmując, naukę o polityce, ponieważ pozwala myśleć o niej w oparciu o rozum. Większość palących kwestii przyszłych wieków, zwłaszcza tych dotyczących reżimu politycznego, organizacji państwa ziemskiego i relacji między władzami świeckimi i duchownymi, znajduje swoje źródła w pismach Tomasza z Akwinu. Zwykliśmy mówić, że współczesna myśl polityczna wyłoniła się na początku XVI wieku, w reakcji na nadużycia kościelne względem porządku świeckiego. Bliższe prawdy jest jednak twierdzenie, że nie czekano z debatami wokół tego tematu aż do epoki współczesnej. Prowadzono je już w XIII wieku, a dzieło Tomasza z Akwinu, dopuszczające koncepcję świeckiej myśli politycznej, zawierało kluczowe elementy tego wyraźnego zwrotu w myśli europejskiej[8].

Wpływ poglądów św. Tomasza w Kościele uwydatnia się przy okazji podnoszenia kwestii związanych z kontrowersjami wokół Reformacji w XVI wieku. Widać to wyraźnie na przykładzie Roberta Bellarmina, który niejednokrotnie odwołuje się do kościelnej „władzy pośredniej” nad państwem. Jest to doktryna zrównoważona, po cyklu zawirowań w epoce średniowiecza i w okresie kiedy wojny religijne zaczynają wyniszczać Europę łacińską. Z pewnością zakres pośredniego wykonywania władzy duchowej *in temporalibus* może być różnie interpretowany. Niemniej, uczony jezuita w sposób ewidentny odnosi się do koncepcji Tomasza, według której władza ta powinna wkraczać jedynie w momentach gdy w grę wchodzi paląca kwestia zbawienia ludzkich dusz. Możemy więc bez wątpienia uznać, że poglądy św. Tomasza na temat relacji pomiędzy obojgiem państw stały się powoli, jeśli nie dominującą opinią, to przynajmniej wspólnym punktem odniesienia wszystkich umysłów.

*Możemy więc bez wątpienia
uznać, że poglądy św.
Tomasza na temat relacji
pomiędzy obojgiem państw
stały się powoli, jeśli nie
dominującą opinią, to
przynajmniej wspólnym
punktem odniesienia
wszystkich umysłów*

W podobny sposób i w tej samej epoce, rozwój szkoły salamanckiej opiera się na uznaniu prawomocności naturalnego i wspólnotowego porządku ludzkiego. Francisco de Vitoria przyczynia się znacząco do rozpowszechnienia

dział, a przez to i poglądów Tomasza z Akwinu w całej Europie, w

okresie wyjątkowego rozkwitu działalności ludzkiej na polu ekonomii, rodzącego się prawa wewnętrznego i międzynarodowego oraz statusu prawnego osób.

Ostatecznie wypadałoby raczej mówić o ogólnych owocach i rozpowszechnieniu teologii politycznej Tomasza z Akwinu niż o formalnym i natychmiastowym wpływie. Można by pomyśleć, że rozpoczynające się w XVI wieku załamanie systemu chrześcijańskiego w Europie ostatecznie zdyskwalifikuje poglądy Tomasza z Akwinu, chrześcijańskiego doktora Kościoła. Jednak paradoksalnie dzieje się zupełnie inaczej. Rewolucja francuska i zainicjowany przez nią upadek chrześcijańskiego reżimu obezwładnia doktrynę katolicką, zarówno jeśli chodzi o nauczanie Kościoła, jak i teologów. W związku z nieustannym zmniejszaniem wpływu teologii w XVII i zwłaszcza w XVIII wieku, Kościół u progu XIX wieku odkrywa, że nie dysponuje żadnym pojęciowym narzędziem, niezbędnym do stawienia czoła nowej sytuacji, w której się znalazł, a mianowicie wobec faktu, że społeczeństwa ziemskie kształtują się odtąd według świeckich zasad. Następuje długi proces, którego zwieńczenie można określić na koniec XX wieku. Dopiero wraz z pontyfikatem Leona XIII Kościół zdecyduje się na nieodwracalną zmianę i porzuci swoje pragnienie powrócenia do dawnego *status quo ante*. Należy więc na nowo rozważyć rzeczywistość wspólnot politycznych, powstrzymując się od próby ich odgórnego poddania porządkowi nadprzyrodzonemu. W takich okolicznościach, w teologii św. Tomasza, która uznaje miejsce porządku naturalnego, zostaje odnalezione narzędzie potrzebne do radzenia sobie z zagadnieniami dotyczącymi polityki w nowej rzeczywistości współczesnych społeczeństw liberalnych.

Odrodzenie teologii politycznej w XX wieku

O ile w nauczaniu Kościoła począwszy od Leona XIII odnajdujemy liczne zapożyczenia z pism św. Tomasza, o tyle jest ono jeszcze dalekie od opracowania całościowej doktryny dotyczącej zagadnień politycznych. Myśl św. Tomasza objawia się punktowo, czy to w odniesieniu do wolności wyboru systemów politycznych, budowania ustawodawstwa w oparciu o prawo naturalne, czy też wreszcie do konieczności otwarcia się porządku politycznego na transcendencję, etc. Tak naprawdę nieliczni są autorzy, którzy dokonują próby całościowego ujęcia nowego porządku politycznego w świetle Objawienia.

Projekt Maritaina, jakkolwiek pociągający by nie był, wydaje się nam już niemożliwy do zrealizowania

Jednym z nich jest Jacques Maritain, wspierany przez swojego przyjaciela, ojca Charles'a Journeta.

Uwzględniając

upadek „chrześcijańskiego świata sakralnego”, Maritain stara się znaleźć taki porządek polityczny, który byłby zgodny z Objawieniem i przeciwstawiał się zarówno „religiom politycznym”, takim jak nacjonalizm i socjalizm lub socjalizm marksistowski, jak i liberalizmowi burżuazyjnemu. Postulat subordynacji ontologicznej obu państw jest jednym z fundamentów koncepcji polityki Maritaina, podzielanym również przez jego przyjaciela Journeta. Uzasadnia jurysdykcję ze swej natury Kościoła nad państwem. Idea dwóch analogicznych realizacji świata chrześcijańskiego – sakralnej i świeckiej – jest pociągająca i spójna. Jednak z perspektywy czasu widać, że koncepcja niesakralnego świata chrześcijańskiego opiera się na założeniu istnienia społeczeństw, które pozostają chrześcijańskie w

swej istocie, nawet jeśli nie mają odpowiednich instytucji. Tak było jeszcze w Stanach Zjednoczonych w połowie ubiegłego wieku, gdzie Maritain mieszkał i rozmyślał nad możliwościami nowego świata chrześcijańskiego. Dzisiaj, niezależnie od miejsca, w którym się znajdujemy, nie możemy już myśleć w ten sposób. Projekt Maritaina, jakkolwiek pociągający by nie był, wydaje się nam już niemożliwy do zrealizowania.

Sobór Watykański II stanowi milowy krok, jeżeli chodzi o wzięcie pod uwagę czynników politycznych w myśleniu Kościoła. Konstytucja *Gaudium et spes* mówi bezpośrednio o wspólnotcie politycznej i przyznaje: „Spośród powiązań społecznych, koniecznych człowiekowi do jego wyrobienia, jedne, jak rodzina i wspólnota polityczna, odpowiadają bardziej bezpośrednio jego najgłębszej naturze” (pkt 25 par. 2). Słyszymy tutaj echo doktryny św. Tomasza o naturalnych wspólnotach politycznych, jakimi są rodzina i państwo. Niemniej, jak się okazuje, Sobór nie przedstawia propozycji doktryny katolickiej, która traktowałaby zagadnienie polityki całościowo. Wnosi jednak podstawy, na których będzie kreowana nowa rzeczywistość. Podsumowując, można powiedzieć, że Sobór Watykański II pozostawił fundamenty katolickiej wizji świeckości. To pojęcie nie figuruje w tekście soborowym, jednak będzie świadomie podjęte czterdzieści lat później przez Jana Pawła II i Józefa Ratzingera.

Powyższa koncepcja [świeckości – *przyp. tłum.*] opiera się na dwóch głównych zasadach:

1) Uznając prawomocną „autonomię rzeczywistości ziemskiej” (nr 36 par. 1). *Gaudium et spes*, traktująca o Kościele w czasach współczesnych, jasno potwierdza słusność zasady autonomii dwóch sfer, politycznej i religijnej: „Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne (*in proprio campo ab invicem sunt independentes et autonomae*). Obydwie jednak wspólnoty, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu (nr 76, par. 3). Niemniej, uznając autonomię porządku politycznego, Kościół nie powstrzymuje się od osądu jego moralnych podstaw: „Kościół winien mieć jednak zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w [...] wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz, stosując wszystkie i wyłącznie te środki, które zgodne są z Ewangelią i dobrem powszechnym według różnorodności czasu i warunków” (tamże).

2) Równolegle deklaracja *Dignitas humanae* rozwija założenie, które w oczach katolików powinno być uznane za pozycję Kościoła wobec wspólnoty politycznej: oczekuje się od niej zagwarantowania prawa do wolności religijnej.

Z jednej więc strony, *Gaudium et spes* uznaje słuszną autonomię porządku politycznego, zastrzegając sobie jednocześnie prawo do moralnej oceny rzeczy publicznej, z drugiej zaś, *Dignitatis humanae* żąda od władz politycznych gwarancji prawa do wolności religijnej dla grup i jednostek. W stosunku do Kościoła uznaje się brak kompetencji

Możemy tutaj z łatwością dostrzec odległe wpływy koncepcji św. Tomasza z Akwinu. Niewchodzenie sobie we wzajemne kompetencje jest przejawem tego, co w języku potocznym oraz prawnym nazywamy laicyzmem

w kwestiach dotyczących spraw ziemskich, natomiast jeśli chodzi o państwo, deklaruje się jego bezwyznaniowość i oczekuje od niego, żeby nie mieszało się do spraw duchowych, oraz żeby gwarantowało prawo do wolności religijnej. Możemy

tutaj z łatwością dostrzec odległe wpływy koncepcji św. Tomasza z Akwinu. Niewchodzenie sobie we wzajemne kompetencje jest przejawem tego, co w języku potocznym oraz prawnym nazywamy laicyzmem. W ten sposób Sobór Watykański II głosi system autonomii, a nawet rozdzielności, chociaż nie do końca restrykcyjnie, jako że wzywa również do współpracy w imię wspólnego dobra. Możemy więc mówić o rozdzielności w rozumieniu rozróżnienia, a nie – obojętności czy ignorancji.

W tym kontekście Sobór Watykański II bierze pod uwagę ewolucję społeczeństw w ciągu dwóch poprzednich wieków, to znaczy – zmierzch cywilizacji chrześcijańskiej. Stara się także przedstawić kościelną wizję wspólnoty politycznej jako takiej oraz relacji, którą chce z nią nawiązać. Są to kluczowe elementy teologii politycznej wypracowane na drodze praktyki. Tymczasem potrzeba jeszcze innych,

zwłaszcza dotyczących fundamentów wspólnot politycznych. Zostaną wprowadzone przy okazji pontyfikatów Jana Pawła II oraz Benedykta XVI.

Wkład świętego Jana Pawła II i Józefa Ratzingera – Benedykta XVI

Chcąc się przyczynić do przyjęcia nauczania soborowego przez Kościół, Jan Paweł II i Józef Ratzinger muszą wziąć pod uwagę decydujące zjawisko polityczne: ogólne odejście od odwoływania się do chrześcijaństwa przez dawniej chrześcijańskie społeczeństwa liberalne oraz wysyp odniesień moralnych, które obaj papieże podsumowują określeniem „relatywizmu etycznego”. Kwestie instytucjonalne nie zajmują już centralnego miejsca w refleksji Kościoła – zostały wyparte przez problem etycznych fundamentów współczesnych społeczeństw politycznych. Możemy wyróżnić dwa główne zagadnienia dotyczące polityki, zgłębiane przez teologię podczas obu pontyfikatów.

1) Zakwestionowanie tradycyjnej doktryny dotyczącej prawa naturalnego

Dobrze wiemy z jakiego typu nieporozumieniami spotkała się doktryna, która tyle zawdzięcza świętemu Tomaszowi. To wyjaśnia dlaczego, pomimo tego, że jej treść jest w nich zwarta, nie pojawia się *expressis verbis* w tekstach soborowych. W swoim nauczaniu moralnym i politycznym Jan Paweł II przywraca jej należne miejsce, czyniąc ją tym samym jednym z fundamentów nie tylko pojedynczej budowli zasad moralnych, ale także – przepisów państwa. Encyklika *Veritatis splendor* (1993 r.) potwierdza potrzebę takiej moralności, która łączyłaby

wolność i prawdę za pośrednictwem prawa naturalnego. Odnosi się bezpośrednio do „doktryny tomistycznej”, wydobytej na światło dzienne przez Leona XIII (nr 44). Wyciąga z niej wnioski dla porządku politycznego, ostrzegając przed „groźbą sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym” (nr 101). W tym samym czasie *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1922 r.) manifestuje powrót do mocno zakorzenionej w Tradycji doktryny, uznając, że prawo naturalne, oprócz stawiania fundamentów moralności osobistej, „dostarcza solidnych podstaw, na których człowiek może wznosić budowlę zasad moralnych, kierujących jego wyborami. Ustanawia ono również niezbędną podstawę moralną do budowania wspólnoty ludzkiej. Wreszcie, dostarcza koniecznej podstawy dla prawa cywilnego, które jest z nim związane, albo przez refleksję, która wyprowadza wnioski z jego zasad, albo przez uzupełnienia o charakterze pozytywnym i prawnym. (nr 1959). Zgodnie z deklaracją św. Tomasza, prawo pozytywne jest o tyle prawem, o ile jest zgodne z prawnym rozumem, czyli z zasadami prawa naturalnego (nr 1902).

Zgodnie z deklaracją św. Tomasza, prawo pozytywne jest o tyle prawem, o ile jest zgodne z prawnym rozumem, czyli z zasadami prawa naturalnego

Skądinąd *Katechizm*, opierając się na soborowych konstatacjach, powtarza podstawowe fakty dotyczące porządku politycznego, wynikające zarówno

z koncepcji św. Tomasza, jak i z Tradycji. Ludzie z natury żyją w społeczeństwie, najpierw w rodzinie i we wspólnocie politycznej (nr 1882). Za pomocą pojęcia *wspólnego dobra*, które zawdzięczamy św. Tomaszowi, ukazane są etyczne cele życia we wspólnocie (nr 1905–

1912). Wreszcie, podkreślana jest konieczność otwarcia się porządku politycznego na rzeczywistość duchową, a także rola łaski, niezbędnej do tego, aby żyć w społeczeństwie nie ulegając złu i przemocy (nr 1886–1880).

Nota Kongregacji Nauki Wiary z 2002 r., napisana przez Józefa Ratzingera i zaakceptowana podczas jawnego posiedzenia przez Jana Pawła II, wyciąga z tych głównych zasad wnioski dla zaangażowania katolików w politykę. Podkreśla między innymi, że „zgodnie z katolicką doktryną moralną, laickość pojmowana jako autonomia sfery obywatelskiej i politycznej w stosunku do sfery religijnej i kościelnej – ale nie w odniesieniu do zasad moralnych – jest wartością przyswojoną już i uznaną przez Kościół, należącą do dziedzictwa wypracowanego przez cywilizację” (nr 6). *Nota* wprowadza staranne rozróżnienie uprawnionego pluralizmu opcji rządowych i nieuprawnionego pluralizmu etycznych koncepcji osoby: „Wolność polityczna nie jest i nie może być oparta na relatywistycznej tezie, że wszystkie wizje dobra człowieka są równie prawdziwe i mają taką samą wartość” (nr 3). Jeśli będziemy uważni, zaobserwujemy, że poprzez nauczanie Jana Pawła II i Józefa Ratzingera Kościół przyswoił sobie główne zasady teologii politycznej św. Tomasza.

2) Wezwanie do budowy porządku politycznego opartego na rozumie i otwartego na porządek nadprzyrodzony

Józef Ratzinger, po przyjęciu nominacji papieskiej już jako Benedykt XVI, kontynuuje rozważania na temat porządku politycznego w swoich encyklikach, jak również w przemówieniach wygłaszanych na forum wielkich demokracji liberalnych (Stany Zjednoczone, Wielka Brytania,

Niemcy). Zgłębiając nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat rozdzielenia sfery politycznej i religijnej, Benedykt XVI wprowadza rozróżnienie celów każdej z nich. W encyklice *Deus Caritas est* (nr 28) pisze, że zadaniem państwa jest ustanowienie i utrzymanie sprawiedliwego porządku, a Kościoła – żyć wedle zasady miłości[9]. Papież nie waha się użyć następującego stwierdzenia: „Do podstawowej struktury chrześcijaństwa należy rozróżnienie tego, co należy do Cezara, od tego co należy do Boga (por. Mt 22, 21), to znaczy rozróżnienie pomiędzy państwem i Kościołem, albo, jak mówi Sobór Watykański II, autonomia rzeczywistości doczesnych”.

Dalej, zastanawia się nad fundamentami współczesnego porządku politycznego, czyli inaczej mówiąc, nad możliwością ustanowienia prawdziwie sprawiedliwego porządku. W 2011 r. w Bundestagu wskazuje impas, w jakim znalazł się współczesny pozytywizm prawny. Krytykując pozytywistyczne koncepcje prawne, będące spuścizną myśli Hansa Kelsena, stwierdza: „Tam, gdzie panuje wyłącznie rozum pozytywistyczny – a tak jest w znacznym stopniu w przypadku naszej świadomości publicznej – nie dopuszcza się do głosu klasycznych źródeł wiedzy o etosie i prawie”. Z kolei w 2010 r. w Westminster, rozwija ten temat, wskazując jedyne możliwe rozwiązanie, to znaczy uznanie prawa naturalnego:

Jeśli zasady moralne leżące u podstaw procesu demokratycznego same nie są określane przez nic bardziej trwałego niż społeczny konsens, wówczas kruchość owego procesu staje się aż nazbyt oczywista – tu tkwi prawdziwe wyzwanie dla demokracji (...)
Kluczowe pytanie w tej kwestii brzmi: gdzie można znaleźć etyczne

podstawy dla wyborów politycznych? Tradycja katolicka utrzymuje, że obiektywne normy rządzące prawym działaniem są dostępne dla rozumu niezależnie od treści Objawienia.

Innymi słowy, odnosi się do doktryny prawa obywatelskiego, opartej o zasady prawa naturalnego, których rozwinięcie znajdujemy w nauczaniu św. Tomasza.

W istocie, żaden sprawiedliwy porządek nie jest samowystarczalny. Papież wzywa do niezbędnego przewyciężania się w imię miłości

Wreszcie, tak jak to było w 2002 r., Benedykt XVI przypomina o konieczności współpracy sfery politycznej i religijnej. W istocie, żaden sprawiedliwy

porządek nie jest samowystarczalny. Papież wzywa do niezbędnego przewyciężania się w imię miłości: „Miłość – caritas – zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności. Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna” (*Deus caritas est*, nr 28). Posuwa swoją refleksję jeszcze dalej, sugerując, że obie sfery – rozumu i wiary – przyczyniają się do wzajemnego udoskonalenia, oczyszczając się nawzajem z już istniejącego lub zagrażającego zepsucia[10].

Podsumowując, pontyfikaty Jana Pawła II i Benedykta XVI, w połączeniu, stanowią wyjątkowe opracowanie katolickiej doktryny politycznej, która jest nośnikiem prawdziwej teologii politycznej. Z

perspektywy widzimy, że jest to jedno wspólne dzieło, będące odpowiedzią na postawione Kościołowi wymagania ewoluującego świata współczesnego. Jest rzeczą zdumiewającą, że główne zasady owej teologii politycznej, oparte na sformułowaniach soborowych, stanowią poszerzoną odpowiedź na te wymogi i w jawny sposób czerpią ze źródeł św. Tomasza, do których często się odwołują.

*

Niniejsze opracowanie, wystawione na nieuchronną krytykę najwyższych lotów, nasuwa kilka wniosków.

1) Należy przyznać bez ogródek, że teologiczna tradycja Kościoła wykazała się pewnym lenistwem jeśli chodzi o kwestie polityczne – i dotyczy to w pierwszej kolejności szkoły tomistycznej. Pomimo tego, że dysponowała pismami Tomasza z Akwinu, zawierającymi elementy kluczowe do opracowania teologii politycznej, postanowiła z nich zrezygnować na rzecz pragmatyzmu, który nie pozwalał na radykalne podważenie systemu chrześcijańskiego. Wobec nowoczesnej tendencji do emancypacji polityki spod wpływu chrześcijaństwa, która pojawiła się w XVII wieku, teologia nie mogła wystąpić jedynie z propozycją samego zrozumienia ludzkiego porządku wspólnotowego. Kościół okazuje się całkowicie bezradny wobec drastycznego załamania się cywilizacji chrześcijańskiej, nie tylko jeśli chodzi o odpowiedź na bieżące wydarzenia, ale także – o samo ich zrozumienie, ponieważ pozbawił się kluczowych do tego narzędzi, chociaż były dostępne w jego tradycji. Konsekwencje tego braku będą szczególnie dotkliwie odczuwalne na przestrzeni XIX i XX wieku. Teologia pozostanie ślepa na obecne na scenie politycznej projekty transformacji świata

ludzkiego. Poza nielicznymi wyjątkami, jak we wspomnianym przykładzie Jacques'a Maritaina, opracowaniem odpowiedzi na polityczne wyzwania współczesnego świata będzie się zajmować, krok po kroku, magisterium Kościoła. Sobór Watykański II nosi znamiona tej słabości. Pomimo że zostawia podwaliny, na których późniejsi papieże, począwszy od Leona XIII, będą budować nauczanie Kościoła, nie proponuje całościowej koncepcji porządku politycznego.

2) W tym kontekście wspólne dzieło opracowane przez Jana Pawła II i Benedykta XVI jest godne szczególnej uwagi. Stanowi pierwszy szkic prawdziwej teologii politycznej, owoc dwóch umysłów, dla których *res publica* jest wyjątkowo ważna. Tymczasem dzieło to pozostaje jeszcze ciągle mało znane. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, jest rozproszone po różnych tekstach, co znacznie utrudnia jego całościowy odbiór przez wiernych. Po drugie, jest wciąż nieukończone, w tym sensie, że wciąż nabiera kształtów, wzbogacane o nowe elementy, co dzieje się nie bez pewnego pragmatyzmu, całkowicie uzasadnionego w dziedzinie polityki. Fakt, że nie stanowi przedmiotu syntezy lub prezentacji większego tekstu, jakim byłaby np. encyklika, z pewnością osłabia jego poznanie i autorytet.

3) W odniesieniu do dwóch powyższych uwag, życzylibyśmy sobie, żeby teologowie wreszcie ocknęli się z trwającego od wielu stuleci letargu. Stawka jest wysoka, ponieważ chodzi tu o wiarygodność przesłania, które Kościół kieruje pod adresem świata kształtującego się poza jego granicami. Zaniedbanie kwestii politycznych prowadzi w najlepszym wypadku do ograniczenia chrześcijańskiego przekazu ewangelicznej nowiny, który jest konieczny, lecz pozostaje nie do przyjęcia przez niewierzących. Czasami prowadzi to wyłącznie do udzielania teologicznej odpowiedzi na palące problemy polityczne, tak jak

obserwujemy to w przypadku ruchu *Radical Orthodoxy*. Oznacza to w rzeczywistości uleganie pokusom augustynizmu politycznego, który jest raczej praktyczny niż koncepcyjny. Nie stanowi to już dzisiaj wystarczającej odpowiedzi na współczesne problemy polityczne. Nadszedł najwyższy czas, aby na nowo odkryć tomizm polityczny.

Prof. François Daguet OP

Dyrektor Instytutu Świętego Tomasza z Akwinu w Tuluzie

Wykład wygłoszony 24.03.2021 r. w ramach „Wykładów Janopawłowych”, organizowanych przez Instytut Kultury Św. Jana Pawła II na Angelicum.

Tłumaczenie: Judyta Nowak

Nota od tłumaczki: Tłumaczenia fragmentów przemówień Benedykta XVI, *Noty doktrynalnej o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* z 2002 r., encyklik Benedykta XVI i Jana Pawła II, konstytucji *Gaudium et spes* oraz deklaracji *Dignitatis humanae* zostały zaczerpnięte ze strony vatican.va. Cytaty z Katechizmu Kościoła Katolickiego – z jego elektronicznej wersji udostępnionej na stronie opoka.org.pl.

W ramach „Wykładów Janopawłowych” („JP2 Lectures”) wystąpili lub wystąpią:

- ▶ Kard. Gianfranco Ravasi (przewodniczący Papieskiej Rady ds. Kultury, Papieskiej Komisji Archeologii Sakralnej i Papieskiej Komisji ds. Dziedzictwa Kulturowego Kościoła) – *Why does christianity need culture?* (19.10.2020),

- ▶ Prof. John Finnis (University of Notre Dame / University of Oxford) – *John Paul II and the Fundamentals of Ethics* (19.11.2020),

- ▶ Abp. Rowan Williams (University of Cambridge) – *Faith on modern Areopagus* (16.12.2020),

- ▶ Prof. Marek A. Cichocki (College of Europe / Natolin European Center) – *European Identity. North and South: the main line of divide* (21.01.2021),

- ▶ Prof. John Cavadini (University of Notre Dame) – *The Church in crisis* (26.02.2021),

- ▶ Prof. François Daguet OP (Académie Française / Catholic Institute of Toulouse) – *Political Theology from St. Thomas Aquinas to John Paul II and Benedict XVI* (24.03.2021),

- ▶ Prof. Chantal Delsol (Académie Française / University of Marne-le-Vallée) – *The end of Christendom* (15.04.2021),

- ▶ Prof. Rémi Brague (Université de Paris) – (18.05.2021),

- ▶ Prof. Renato Cristin (University of Trieste) – *Formal Europe and vital Europe. Tradition as the ground of the identity* (20.05.2021),

- ▶ Prof. Dariusz Gawin (Polish Academy of Sciences) – *Phenomenon of Solidarity* (10.06.2021).

Wszystkie wykłady z cyklu „JP2 Lectures” będą dostępne w sieci w polskiej i angielskiej wersji językowej.

[1] Carl Schmitt, *Teologia polityczna I, cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, Paryż, Gallimard, 1988. Carl Schmitt wróci do zagadnienia dużo później, w 1969 r., w swojej *Teologii politycznej II*, opublikowanej w języku francuskim w tym samym wydaniu.

[2] Chodzi o pozycję wydaną w 1935 r. pt.: *Monoteizm jako problem polityczny*. Peterson odwołuje się do myśli Euzebiusza z Cezarei, który upatrywał w Cesarstwie rzymskim opatrnościowe przygotowanie do powstania chrześcijaństwa oraz powiązanie pomiędzy afirmacją monoteizmu oraz inauguracją jedyne go ziemskiego suwerena. W tej perspektywie Pax Augusta, będący tłem narodzin Zbawiciela, uznawany jest jako wypełnienie przepowiedni prorockiej. Erik Peterson odrzuca tę tezę w imię dogmatu Trójcy Świętej, który nazywa

monoteizmem chrześcijańskim, oraz w imię nieodzownego dla dogmatu chrześcijańskiego charakteru eschatologicznego. Według niego wyklucza to wszelkie pomieszanie lub powiązanie wiary w jedyne Boga z wyznawaniem jedynej zwierzchności politycznej.

[3] [W:] *Monoteizm jako problem polityczny oraz inne traktaty*, Paryż, Bayard, 2007.

[4] Tamże, przypis nr 170, s. 124: „Pojęcie ‘teologii politycznej’ zostało wprowadzone do literatury za pośrednictwem prac Carla Schmitta zebranych w tomie pt. *Teologia polityczna*, Monachium, 1922 r. Jego rozważania nie były w tym okresie przedstawiane w systematyczny sposób. W niniejszym wydaniu staramy się wykazać na podstawie konkretnego przykładu bezzasadność podobnej ‘teologii politycznej’”. W swoim dziele pt.: *Teologia polityczna II* z 1969 r. Schmitt odwołuje się do tego komentarza nadając mu następujący podtytuł: „legenda zaprzeczająca istnieniu wszelkiej teologii politycznej”.

[5] Jest to krytyka, którą Jacques Maritain kieruje pod adresem Carla Schmitta w 1936 r. w swoim dziele pt. *Humanizm integralny*: „Carl Schmitt, będący jednym z inspiratorów oraz intelektualnych doradców reżimu nazistowskiego, starał się niegdyś wykazać, że tematy ściśle teologiczne zostały przeniesione na grunt wielkich współczesnych idei politycznych i prawnych. Wychodząc z podobnego założenia, przy zachowaniu praktycznego i konkretnego punktu widzenia oraz pominąwszy formalne rozróżnienie, bardzo łatwo można dojść do wniosku, że sama rzeczywistość polityczna mieści się w sferze sacrum, czyli boskiego porządku. Takie znaczenie nadają współcześni niemieccy teoretycy ‘Sacrum Imperium’ wyrażeniu *Politische Theologie*. Odnoszą

się w ten sposób do mesjanistycznej i ewangelicznej idei Królestwa Bożego, która ma się zrealizować w czasie i w historii”, Jacques Maritain, *Humanizm integralny*, [w:] *Dzieła zebrane t. 6*, s. 406–407.

[6] W epoce współczesnej wyrażenie to pojawia się ponownie w teologii niemieckiej od lat sześćdziesiątych do osiemdziesiątych, w szczególności u Jeana-Baptiste’a Metza oraz Jürgena Moltmanna. Według nich chodzi o to, by, słusznie uznając, że zasady ewangeliczne nie mogą mieć wpływu jedynie na etykę jednostki lub ograniczać się do wspólnot kościelnych, tłumaczyć je za pomocą terminów związanych z działalnością polityczną. Teologie wyzwolenia, w swojej różnorodności, wpisują się w tę perspektywę. W rzeczywistości owa teologia polityczna ma na celu promowanie chrześcijańskiej *praxis* w życiu politycznym państw. Nie jest to teologia polityczna w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale ma być postrzegana jako chrześcijańska doktryna działalności politycznej.

[7] Rozwinięcie poglądów św. Tomasza z Akwinu można znaleźć w naszym wydaniu pt.: *O polityce według Tomasza z Akwinu*, Paryż, Vrin, 2017.

[8] Por. studium Autora pt. „Tomasz z Akwinu a renesans nauk politycznych w XIII wieku” [w:] *Teologia i polityka w Średniowieczu*, pod dyr. D. Poirela, Vrin, 2020, s. 87–102.

[9] „W celu uzyskania bardziej precyzyjnej definicji powiązania między niezbędnym zaangażowaniem w kwestie sprawiedliwości i służby miłości, należy wziąć pod uwagę dwie podstawowe sytuacje:

a) Sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa jest centralnym zadaniem polityki. Państwo, które nie kierowałoby się sprawiedliwością, zredukowałoby się do wielkiej bandy złodziei, jak powiedział kiedyś św. Augustyn: «Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?». Do podstawowej struktury chrześcijaństwa należy rozróżnienie tego, co należy do Cezara, od tego co należy do Boga (por. Mt 22, 21), to znaczy rozróżnienie pomiędzy państwem i Kościołem albo, jak mówi Sobór Watykański II, autonomia rzeczywistości doczesnych.

b) Sprawiedliwość jest celem, a więc również wewnętrzną miarą każdej polityki. Polityka jest czymś więcej niż prostą techniką dla zdefiniowania porządków publicznych: jej źródło i cel znajdują się właśnie w sprawiedliwości, a ta ma naturę etyczną [...] Kościół nie może i nie powinien podejmować walki politycznej, aby realizować jak najbardziej sprawiedliwe społeczeństwo. Nie może i nie powinien stawiać się na miejscu państwa. Nie może też jednak i nie powinien pozostawać na marginesie w walce o sprawiedliwość. Musi włączyć się w nią przez argumentację rozumową i obudzić siły duchowe, bez których sprawiedliwość, domagająca się zawsze wyrzeczeń, nie może utrwalić się i rozwijać. Sprawiedliwa społeczność nie może być dziełem Kościoła, lecz powinna być realizowana przez politykę. Niemniej Kościół jest głęboko zainteresowany budowaniem sprawiedliwości przez otwieranie inteligencji i woli na wymagania dobra”.

[10] „Jest to proces dwukierunkowy. Jednakże bez korekt jakie daje religia, także rozum może paść ofiarą wypaczeń, tak jak ma to miejsce wówczas, kiedy jest manipulowany przez ideologię lub używany w sposób stronniczy, nie uwzględniający w pełni godności osoby ludzkiej. Takie nadużywanie rozumu zrodziło przede wszystkim handel niewolnikami a także wiele innych przejawów zła społecznego, w szczególności ideologie totalitarne XX wieku. Dlatego właśnie pragnę

zasugerować, że świat rozumu i świat wiary – świat racjonalności świeckiej i świat wiary religijnej – potrzebują siebie wzajemnie i nie powinny się obawiać podjęcia głębokiego i stałego dialogu dla dobra naszej cywilizacji”, przemówienie w Westminster Hall, 2012 r.