

Ernst-Wolfgang Böckenförde: Teoria polityki a teologia polityczna

Przez tysiąclecia myślenie i teorie porządku politycznego w społeczeństwie były związane z wyobrażeniami religijnymi, a w czasach chrześcijańskich – również teologicznymi



Przez tysiąclecia myślenie i teorie porządku politycznego w społeczeństwie były związane z wyobrażeniami religijnymi, a w czasach chrześcijańskich – również teologicznymi - przeczytaj tekst, który ukazał się w 3. numerze Teologii Politycznej

Niniejsze rozważania nie wyczerpują tematu. Chodzi jedynie o pobieżne ustalenie granic i wytyczenie punktów orientacyjnych, a więc przygotowanie gruntu pod systematyczne zajęcie się tym zagadnieniem. Analiza ogranicza się tu do teologii politycznej w ramach religii chrześcijańskiej, chociaż teologia polityczna istnieje również poza tym obszarem. Wychodzi ona z założenia, że teoria polityki i socjologia polityczna nie mogą w dalszym ciągu jej pomijać lub zajmować się nią jedynie na marginesie.

I. Teologia polityczna jako czynnik teorii polityki

Przez tysiąclecia myślenie i teorie porządku politycznego w społeczeństwie były związane z wyobrażeniami religijnymi, a w czasach chrześcijańskich – również teologicznymi. Wystarczy choćby wspomnieć *Politeę* Platona, *De legibus* Cicerona, *Sachsenspiegel* Nike’a von Repgowa czy traktat *De lege* w *Summa theologiae* św. Tomasza z Akwinu, by wymienić kilka z wielu przykładów. Dopiero twórcy teorii polityki końca XVII i XVIII wieku – pod wpływem między innymi religijnych wojen domowych – podjęli próby stworzenia czysto racjonalnej teorii porządku politycznego, wychodzącej od elementarnych potrzeb naturalnych człowieka i ich zaspokojenia. Niemniej jednak również w tym wypadku religijno-teologiczne *topoi* i argumenty w znacznym stopniu obowiązywały nadal. Wreszcie dla samego Karola Marksa integralną częścią naturalnej realizacji człowieka w ramach porządku politycznego było wyzwolenie się od religii[1]. Niezależnie od tego wykluczenie z gry kwestii Boga - i tym samym wszelkich argumentów religijno-teologicznych - związane było z rozumieniem naukowości w XIX i na początku XX wieku. Nauki polityczne i społeczne miały się opierać wyłącznie na racjonalnych,

empirycznie weryfikowalnych stwierdzeniach i na gruncie tego założenia poznawać i wyjaśniać zjawiska społeczne i przejawy porządku. To właśnie konstytuowało je jako nauki.

To „wzięcie w nawias pytania o Boga”, które się tu dokonało – i do dzisiaj określa teorię polityczną – trafnie scharakteryzował Arnold Brecht[2], uwzględniając związaną z tym problematykę. Wzięcie w nawias polega na tym, że kwestię Boga określa się jako rozstrzygniętą (z naukowego punktu widzenia) i tym samym przestarzałą. Chodzi tu o bynajmniej nieskrywane stanowisko ateistyczne, zaś nauka polityki staje się nauką a-teistyczną we właściwym znaczeniu. Jeżeli natomiast do owego wzięcia w nawias dochodzi na gruncie naukowych założeń, nauka uznaje pytanie o Boga nie za kwestię rozstrzygniętą, ale za niemożliwą do rozstrzygnięcia. Oznacza to, że takie kwestie jak istnienie Boga, Jego objawienie i prawdziwość argumentów teologicznych nie mogą być naukowo ani dowiedzione, ani obalone, pozostają więc otwarte. Jeżeli jednak kwestia Boga pozostaje pytaniem otwartym, nie można jej tym samym pominąć. Bowiem jeżeli Bóg istnieje, jeżeli dokonało się objawienie i twierdzenia teologiczne zawierają prawdę, ma to daleko idące konsekwencje dla określenia zadań i przedmiotu poznania nauk politycznych, zwłaszcza zaś teorii politycznej. W gruncie rzeczy nie ma powrotu do zasady „wszystko jedno, czy Bóg istnieje czy nie”, czy religia (chrześcijańska) jest wyrazem objawienia Boga, czy też tworem ludzkiej fantazji itd., bowiem formuła ta znosi otwartość pytania o Boga[3]. Powrót do tej zasady jest wprawdzie rzeczą zrozumiałą właśnie dlatego, że istnienie Boga i Jego objawienia nie jest przedmiotem poznania w ramach nauk politycznych, lecz wiary. Ale tym samym nauka, przyjmując takie stanowisko, może nawet nieświadomie kieruje się wirtualnym ateizmem. Z punktu widzenia nauk (politycznych) nie chodzi bowiem o istnienie Boga i Jego objawienia, nie mają one wpływu na naukę,

dlatego też można je pominąć. Teoria polityczna pozostaje na gruncie poznania racjonalnego. To, co można uzyskać na podstawie badań tą metodą, wyklucza to, co wykracza poza te granice, najpierw ze względu na metodę, później zaś ze względu na przedmiot. Jednocześnie jednak uważa się, że jest to wystarczająca podstawa, pozwalająca na pełne poznanie rzeczywistości społeczno-politycznej i problemów związanych z porządkiem politycznym.

Teoria polityczna jak dotąd prawie nie podjęła tego problemu, który w tym samym stopniu dotyczy również innych nauk zajmujących się działaniem, nie mówiąc już o dogłębnym przedyskutowaniu tej kwestii. Powróciła ona jednak w innej formie - i to sprawiło, że wszelka polemika wydała się może nawet problemem mniej palącym. Powrót nastąpił dzięki koncepcji socjologii jako nauki o działaniu społecznym, a więc koncepcji, która leży u podstaw wielkiej socjologii Maxa Webera. Znaczenie zyskało w niej pytanie o motywacje, wewnętrzne przesłanki działania społecznego i związane z nimi wyobrażenia i przekonania. W tym kontekście pojawiła się kwestia wiary w prawomocność władzy politycznej, gwarantującej jej akceptację i stabilność. Znane z koncepcji Maxa Webera czyste typy prawomocnej władzy politycznej nie odnoszą się przecież do rzeczowo-treściowych form legitymizacji, ale zdecydowanie do typów wiary w prawomocność, tj. do wyobrażeń poddanych o tej władzy. Wyobrażenia te jako takie - niezależnie od obiektywnej rzeczywistości władzy - tworzą dobrowolną gotowość do posłuszeństwa i akceptacji[4]. Niezależnie od klasyfikacji typów prawomocnego panowania w koncepcji Maxa Webera, która jest pouczającym przykładem wirtualnego ateizmu jego socjologii[5], religia, religijne przekonania i twierdzenia teologiczne zyskały znowu prawo wstępu do naukowo definiowalnej rzeczywistości społeczno-politycznej. Zostały one i są odtąd uznawane jako czynnik kształtujący, bo stanowiący motywację działania społecznego, którego niezależnie

od jego „irracjonalnego” źródła i charakteru nie wolno pominąć, jeżeli chcemy wyczerpująco poznać rzeczywistość i kryjące się w niej problemy związane z porządkiem politycznym. Stąd nikt już się dziwi, jeżeli dzisiaj jakaś teoria ładu czy twierdzenie na temat struktury konstrukcji społeczno-politycznej i form działania wydają się niepełne czy niewystarczające, o ile nie bierze się pod uwagę ich stosunku do i zależności od zasadniczych postaw i przekonań, oraz ich artykulacji w postaci teorii i twierdzeń teologicznych. By jednak całkowicie zrozumieć religię, przekonania religijne i twierdzenia teologiczne jako czynniki kształtujące rzeczywistość społeczno-polityczną, trzeba je poznać od „wewnątrz”, tj. z punktu widzenia ich celów i treści, i je wyartykułować. Podejście jedynie „zewnętrzne”, zredukowane do aspektu społeczno-funkcjonalnego, byłoby niewystarczające i prowadziłoby wprost do wzięcia w nawias, a więc wyłączenia kwestii Boga.

Do tego doszło jeszcze coś innego. Podjęta przez Carla Schmitta na początku lat dwudziestych XX wieku analiza głównych prawno-politycznych pojęć nowoczesnej myśli o państwie wykazała ich pochodzenie od chrześcijańskiej tradycji teologicznej. „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne” – ta trafna i wielokrotnie potwierdzona główna teza Carla Schmitta[6] nie tylko odsłoniła proces transformacji, jaki dokonał się w kierunku od teologii do jurysprudenckiej. Schmitt pokazał również, w jak niewielkim stopniu nowoczesna myśl z zakresu państwa i prawa, postrzegana jako całkowicie świecka i naukowa, uniezależniła się od teologii, ba, korzystała z niej, zapożyczając pojęcia. Jest to jeszcze jeden powód, by nie uznać wykluczenia teologii z teorii politycznej i zerwania z nią

relacji. Należy raczej uznać ją za czynnik teorii politycznej, którego nie należy pomijać - i to nie tylko teorii spekulatywnej, ale właśnie opartej na doświadczeniu.

II. Treść semantyczna pojęcia teologii politycznej: prawna, instytucjonalna, apelatywna teologia polityczna

Jeżeli teologia polityczna traktowana jest jako jeden z czynników wśród wielu aspektów poznawczych teorii politycznej, należy najpierw upewnić się co do różnej zawartości znaczeniowej pojęcia teologii politycznej. Określenia „teologia polityczna” używa się bowiem nie w jednym, ale w różnych znaczeniach rzeczowo-systematycznych.

1. Teologia polityczna oznacza proces przenoszenia pojęć teologicznych na obszar państwa i prawa. W tym sensie pojęcie „teologia polityczna” wprowadził w 1922 roku do naukowego dyskursu Carl Schmitt i nadał mu klasyczną treść. Taki proces przenoszenia pojęć, stanowiący jednocześnie przejęcie stanowisk, w sposób modelowy dokonał się podczas tworzenia pojęcia suwerenności państwowej i teorii suwerenności narodu. Atrybuty, służące w teologii do określenia Boga, jego wszechwładzy i mocy stwórczej itd. (*potestas absoluta, creatio ex nihilo, norma normans, potestas constituens...*) zostały przeniesione częściowo na władzę państwową i jej posiadacza, częściowo na naród jako nośnik władzy politycznej[7], którzy tym samym weszli w posiadanie praw i właściwości przyznawanych przedtem tylko objawionemu Bogu chrześcijaństwa.

W wypadku tej formy teologii politycznej chodzi właściwie nie tyle o twierdzenia teologiczne, ile o socjologię pojęć, a mianowicie o socjologię pojęć prawnych, a dokładniej z dziedziny państwa i prawa. Pozbawia się je autonomicznej niezależności i odnosi do socjologicznej podstawy, która okazuje się przeniesieniem pozycji teologicznych. W związku z tym na uwagę zasługuje fakt, że trzy pierwsze rozdziały rozprawy Carla Schmitta *Teologia polityczna* ukazały się w księdze pamiątkowej dla Maxa Webera pod tytułem *Socjologia pojęcia suwerenności i teologia polityczna*[8]. Tę formę teologii politycznej określa się mianem prawnej teologii politycznej.

2. Teologia polityczna jest rozumiana jako kwintesencja twierdzeń wiary w Boga (merytorycznie bliżej określonego objawienia Boga) na temat statusu, legitymizacji, celu i ewentualnie struktury porządku politycznego, włącznie ze stosunkiem porządku politycznego do religii. Jeżeli wspólnota wiary jest zorganizowana w formie kościoła, dochodzi do tego jeszcze kwestia stosunku kościoła i państwa. Teologia polityczna w tym znaczeniu jest rozpowszechniona nie wyłącznie, ale bardzo szeroko w ramach religii chrześcijańskiej lub jej prawd. Religia chrześcijańska jest nie tylko uwielbieniem Boga w formie kultu. Stanowi ponadto naukę życia o charakterze normatywnym, obejmującą niemal wszystkie jego dziedziny, a także interpretację otaczającej człowieka rzeczywistości (świata). Ze swej istoty prowadzi to do formułowania twierdzeń czy teorii odnoszących się do porządków współżycia politycznego, ich statusu, zadań i kompetencji, jak też legitymizacji. Tego rodzaju formy teologii politycznej są bardzo licznie reprezentowane w historii chrześcijaństwa zachodniego – począwszy od idei państwa Bożego św. Augustyna i jego podziału na *civitas Dei* i *civitas terrena*, poprzez tzw. gelazjańską ideę dwu mieczy, hierokratyczny system papieża Innocentego III, ideę dwu królestw

Marcina Lutra - aż po *Christian Commonwealth* Tomasza Hobbesa[9] i chrystologię polityczną Hegla, ale też naukę o państwie papieża Leona XIII i nową teologię polityczną Soboru Watykańskiego II. We wszystkich tych systemach lub koncepcjach chodzi o (teologiczny) status, legitymizację i zadania porządku politycznego, a także o stosunek władzy kościelnej i politycznej wobec instancji kościelnych i politycznych. Teologia polityczna w tym sensie jest pod względem zawartości treściowej instytucjonalną teologią polityczną.

W jeszcze węższym sensie pojęcia „teologia polityczna” używa teolog Erik Peterson w swojej słynnej rozprawie *Monoteizm jako problem polityczny*[10]. Według niego teologia polityczna oznacza jedynie teologiczne usprawiedliwienie cesaropapistycznego lub innego politycznego jedynowładztwa. Peterson uznał jedynowładztwo za niemożliwe z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej z powodu dogmatu o Trójcy św. i na tej podstawie sformułował swoją tezę o wyczerpaniu wszelkiej teologii politycznej w rozumieniu trynitarnego Boga chrześcijańskiego objawienia. Nawet jeżeli konkretny wywód Petersona byłby trafny (jego weryfikacja nie jest celem tej rozprawy) [11], wyczerpywałoby to ten specyficzny wariant teologii politycznej, jednak w żadnym razie nie wyczerpałoby wszelkiej (chrześcijańskiej) teologii politycznej. W abstrakcyjnym uogólnieniu konkretnego problemu teza Petersona jest wyrazem słabości pojęciowej[12] i w trakcie dalszego rozwoju nauki została już dawno obalona.

3. Teologia polityczna oznacza interpretację chrześcijańskiego objawienia z punktu widzenia wymaganego zaangażowania chrześcijan i Kościoła na rzecz porządku społeczno-politycznego (lub jego zmiany), rozumianego jako urzeczywistnienie chrześcijańskiej egzystencji. Ta forma teologii politycznej z początku powstała na gruncie polemiki z

dominującą od dłuższego czasu tzw. teologią prywatystyczną, zgodnie z którą realizacja chrześcijańskiej egzystencji dokonuje się przede wszystkim poprzez indywidualne doświadczenie wiary, indywidualne życie zgodnie z jej nakazami i doskonalenie swojej osobowości. Na pierwszy plan wysuwają się więc apele i impulsy wynikające z objawienia chrześcijańskiego i określające relewantne społeczne i polityczne zachowanie chrześcijan, zaangażowanie w miłość bliźniego, w sprawiedliwość (społeczną) i wyzwolenie z ucisku. Wychodząc z tych założeń i odwołując się do krytyki istniejących stosunków społecznych, w sposób bardziej lub mniej kategoryczny tworzy się teologiczną legitymizację określonych inicjatyw lub akcji politycznych. Pojawia się tu niebezpieczeństwo przejścia od teologii popartej argumentami do zaangażowanej (często inspirowanej przez marksizm), teologizującej polityki.

Do teologii politycznej w tym sensie zalicza się w Niemczech przede wszystkim J. B. Metz[13] i jego szkołę, następnie tzw. teologię rewolucji[14] i teologię wyzwolenia[15] w formie, w jakiej rozprzestrzeniła się w Ameryce Łacińskiej i Południowej, i została częściowo przyjęta przez Światową Radę Kościołów w Genewie. Nie jest ona ani teologią polityki, ani porządku politycznego, lecz dostarcza uzasadnienia i formy umotywowanemu wiarą społeczno-politycznemu zaangażowaniu chrześcijan. Jej bezpośrednim celem jest działanie i akcja. Z tego punktu widzenia chodzi więc o umotywowaną etycznie apelatywną teologię polityczną.

III. Rzeczowo-systematyczne związki różnej zawartości znaczeniowej pojęcia „teologia polityczna”

Różne, przedstawione tutaj znaczenia teologii politycznej nie są pozbawione wzajemnych relacji. Istnieją między nimi powiązania rzeczowo-systematyczne.

1. Prawna teologia polityczna jako proces przenoszenia pojęć ze sfery teologicznej do sfery państwowoprawno-politycznej może spotkać się z krytyką, a także zostać zdyskwalifikowana z punktu widzenia problemów i twierdzeń formułowanych przez instytucjonalną teologię polityczną. Bowiem transfer pojęć, którego dokonuje prawna teologia polityczna, nie jest po prostu przejściem pojęć, ale jednocześnie transferem stanowisk. Owo przejście stanowisk, do którego dochodzi w razie przejścia np. takich pojęć jak suwerenność, *majestas*, omnipotencja władzy państwa, *pouvoir constituant* itd. – w rozumieniu instytucjonalnej teologii politycznej – można teologicznie (zdys-)kwalifikować jako proces prometejski, jako odejście od wiary przez to, że ludzie sami sobie (suwerenność narodu) i swoim konstrukcjom politycznym przyznają boskie atrybuty, tym samym buntują się przeciw panowaniu Boga i danemu przez Niego objawieniu, i sami stawiają się na Jego miejscu. W teologii politycznej kontrrewolucji (Bonald, de Maistre, Donoso Cortes) tego rodzaju krytyka wyraźnie dochodzi do głosu[16].

2. Między instytucjonalną i apelatywną teologią polityczną – o ile ta ostatnia nie jest tylko teologizującą polityką – istnieje relacja wzajemnego oddziaływania i pokrewieństwa. Wypowiedzi instytucjonalnej teologii politycznej na temat statusu, legitymacji, zadań i ewentualnie struktury porządku politycznego dostarczają motywacji i określają rodzaj i treść działania oraz zaangażowania politycznego wiernych. Wystarczy tu wskazać na naukę Lutera o dwu

królestwach i ukute przez niego pojęcie doczesnej zwierzchności oraz konsekwencje tejsze dla zachowań politycznych i gotowości do posłuszeństwa chrześcijan ewangelików. Analogicznie można to samo pokazać na przykładzie nauki o państwie papieża Leona XIII w odniesieniu do zachowań politycznych wielu chrześcijan katolików. Z drugiej strony twierdzenia teologii dotyczące społeczno-politycznego zaangażowania wiernych, które oparte na chrześcijańskiej misji zbawczej muszą oddziaływać na status, legitymację, zadania i ewentualnie także na strukturę porządku politycznego. Porządek ten jest współokreślany w swoim statusie przez cele i impulsy kierujące działaniami, i ustawiany w określonym stosunku celowym etc. Można powiedzieć, że w końcu z różnych punktów widzenia rozpatruje się ten sam problem rzeczowy, a mianowicie (wynikające z teologicznej motywacji i przez nią określane) zachowanie chrześcijan i Kościoła wobec i w ramach odmiennych porządków politycznych. Instytucjonalna teologia polityczna zajmuje się tym instytucjonalnie, a także poprzez instytucje, natomiast apelatywna teologia polityczna jest bezpośrednio zorientowana na działanie.

Ta równoległość różnic budzi mniejsze zdziwienie, niż się z początku wydaje. Instytucje życia politycznego i społecznego, sprowadzone do swojej istoty, stanowią społeczne i częściowo organizacyjne konkretyzacje specyficznych, kształtowanych przez określone koncepcje porządku (idee) oczekiwań co do zachowań[17]. Jawią się one jednostkom jako „obiektywne” fakty lub struktury, które te jednostki (w swoim zachowaniu) przyswajają, w które się włączają i przez to je podtrzymują. Także instytucje i myślenie w kategoriach instytucji zmierzają do kształtowania zachowań i sterowania nimi, ale tylko w specyficzny sposób, określany właśnie przez instytucje i stąd też skierowany raczej na stabilizację i kontynuację. Naturalną konsekwencją faktu, że w okresie, kiedy życiu politycznemu i

społecznemu kształt nadawały instytucje i w nich też znajdowano porządek (taki sposób myślenia sięga daleko w wiek XIX), było to, że instytucjonalna teologia polityczna znalazła się wtedy na pierwszym planie. Zaś w dzisiejszej epoce demokratycznej, kiedy życie polityczne i społeczne, na skutek daleko posuniętej redukcji instytucji pośredniczących, w dużym stopniu jest kształtowane przez akcje i ruchy - apelatywna teologia polityczna zajmuje coraz większą część pola.

3. Instytucjonalna teologia polityczna jest związana z tradycją hermeneutyczno-teologiczną, sięgającą aż do antycznej religii i teologii powstałych na gruncie *polis*, których elementy formalne przez dłuższy czas były w niej obecne. W swojej istocie jest ona jednak ścisłą interpretacją objawienia Boga, zawsze się do niego odwołuje i z niego stale czerpie swoje uzasadnienie. Z apelatywną teologią polityczną łączy ją teologiczny punkt wyjścia. Obie znajdują więc wspólny mianownik w tym, że stanowią zorientowane *teologicznie* formy teologii politycznej. Jako takie tworzą opozycję wobec prawnej teologii politycznej, która kieruje się innymi zainteresowaniami, a mianowicie zainteresowaniami poznawczymi w ramach socjologii pojęć.

Ten teologiczny punkt wyjścia teologii politycznej sprawia, że niemożliwe wydaje się, żeby mogła ona kiedykolwiek zaniknąć lub zostać „załatwiona”, jak długo istnieje teologia, zaś chrześcijańskie objawienie jest objawieniem (i jako takie jest rozumiane), a swoją treścią obejmuje również doczesne zachowania chrześcijan. Twierdzenie to dotyczy teologii politycznej jako dyscypliny teologiczno-naukowej. Pozostaje jednak problem – ku niemu zmierza część współczesnej dyskusji wokół teologii politycznej – czy właściwą *treścią* teologii politycznej tego typu jest lub musi być dokładne

rozgraniczenie sfer: religia – polityka, duchowy – świecki, Kościół – państwo. W takim wypadku wprawdzie teologia polityczna istniałaby nadal (jako dyscyplina teologiczna), ale jej treść byłaby niepolityczna, a ona sama nie byłaby uwikłana w aktualny dyskurs polityczny. W ten sposób zostałyby zlikwidowane pole konfliktu politycznego określane przez relację religia – polityka, kościół – państwo.

IV. Niemożność unieważnienia politycznej treści teologii politycznej. Przykład Jana Pawła II

Od czasu intelektualnych polemik z okresu sporu o inwestyturę ciągle na nowo podejmowano próby rozgraniczenia - na zasadzie opozycji - sfery religii i polityki, tego, co duchowe i świeckie, by zgodnie z tym podziałem określić zakres kompetencji kościoła i porządku politycznego[18]. Na zmienność rezultatów wpłynęła pozycja uczestniczących w tym procesie osób i instytucji, a zwłaszcza władza interpretacji, którą Kościół (kościóły) i jego (ich) teologia z jednej strony, zaś reprezentanci porządku publicznego oraz legiści i teoretycy prawa jako nakazu rozumu z drugiej z powodzeniem potrafili utrzymać i obronić. W sporach tych chodziło nie tyle o abstrakcyjne pojęcia, ile o zakres kompetencji instancji i instytucji, które rościły sobie prawo interpretacji tego, co jest duchowe (kościelne), a co świeckie (polityczne)[19]. Iluzją – dla wielu być może nadzieją – jest myśl, że w imieniu współczesnego państwa konstytucyjnego, gwarantującego wolność religii, oraz dzisiejszych kościołów, które uznają ową wolność i korzystają z niej - między religią i polityką zniknie dawne napięcie i możliwe będzie ich bezproblemowe współistnienie. Wprawdzie może się uda po jednej czy drugiej stronie wyznaczyć dziedziny bezproblemowe, do czego należy np. sprawowanie przez kościół kultu czy nadawanie urzędów kościelnych, albo ustawy dotyczące wyłącznie

porządku państwowego. Pozostaje jednak rozległe pole *res mixtae*, które, jak twierdził Carl Schmitt, stanowią „całą ziemską egzystencję tej podwójnej duchowo-świeckiej, spirytualno-doczesnej istoty, jaką jest człowiek”[20]. Również współczesne liberalne państwo konstytucyjne, dla którego cele duchowe leżą poza zakresem kompetencji, będzie rościć sobie prawo do określania, gdzie rozpoczyna się i dokąd sięga sfera polityczna, pozostająca w jego gestii. Ale też Kościół, który nie stracił swojej pewności siebie, będzie (realizując wolność wyznania) forsował swoją naukę i teologię (wobec swoich wiernych, a także dzięki nim) tam, gdzie dotyka ona, a nawet wkracza na teren polityki. Stąd też nie należy oczekiwać ogólnego rozgraniczenia religii oraz polityki i ich bezproblemowego współistnienia w liberalnym państwie konstytucyjnym i w warunkach wolności wyznania – uznanej i praktykowanej zarówno przez kościół, jak i przez państwo, zarówno w sferze religii, jak i polityki. Teologia polityczna nie pozostanie w swej treści niepolityczna, ale raczej potencjalnie, a w niektórych wypadkach nawet aktualnie polityczna.

Dlaczego? Powód jest prosty, ale należy go stale podkreślać, bowiem wyraźnie sprawia trudność zaakceptowanie i zrozumienie, że polityczność nie jest dziedziną możliwą do rozgraniczenia ze względu na swój przedmiot; stanowi raczej obszar publicznych relacji między ludźmi i grupami ludzi, który wykazuje pewne nasilenie asocjacji i dysocjacji, który czerpie swój „materiał” ze wszystkich dziedzin nauki i życia (Carl Schmitt)[21]. Również religia, a ściślej mówiąc treści wiary, zasadnicze postawy wynikające z religii, nauki i przykazania religijno-teologiczne ciągle mogą, w zależności od danej sytuacji, wkraczać na pole polityki. Religia i teologia nie unikną tego, ograniczając się do „czysto” religijno-teologicznych wypowiedzi i nauk, w przeciwnym razie oznaczałoby to przejście do zredukowanej religii, dostosowanej politycznie. Jeżeli nie dadzą się one zredukować i pozostaną wierne

swojej misji i istocie, nie kierując się względami bieżącej polityki, nie będą wprawdzie stale konieczne, ale nadal stanowić będą (również) polityczne czynniki i siły oddziaływania.

Najlepszym przykładem jest „teologia polityczna” obecnego papieża Jana Pawła II[22], której treści i oddziaływania doświadczamy jako jemu współcześni[23]. Jej punkt wyjścia jest całkowicie „niepolityczny”, gdyż odnosi się ona jedynie do głoszenia chrześcijańskiej myśli zbawczej, a więc Ewangelii. W głoszeniu Ewangelii, głoszeniu samego Chrystusa Papież widzi właściwe powołanie i najgłębszą tożsamość Kościoła. Jego misja ma naturę religijno-teologiczną, i tylko taką; Kościół nie kieruje się celami politycznymi, nie zajmuje stanowiska w sporach politycznych. Odpowiada temu stale teologiczno-chryologiczna argumentacja, którą przytacza w swoich mowach, kazaniach i przemówieniach. Głosi on prawdę Chrystusa, tajemnicę Jego odkupienia i mówi o ich oddziaływaniu na człowieka. Ale właśnie dlatego, że Papież odnosi się do tych prawd i koncentruje się na nich bez oportunistycznych zamiarów i skrótów, jego misja ma (również) charakter polityczny. Bowiem prawda Chrystusa, jak powtarza Papież, jest również prawdą dla człowieka i o człowieku – o godności, o prawie do wolności i stanowienia.

Występowanie w obronie prawdy oznacza i wymaga jednocześnie obrony godności i praw człowieka, a także opowiedzenia się za biednymi i potrzebującymi, ale też również odrzucenia przemocy, tak jak czynił to Chrystus. Taka misja, realizowana za każdym razem w konkretnych sytuacjach i wcielana w czyn, ma wielkie znaczenie polityczne i zyskuje, w zależności od sytuacji, charakter polityczny, nie przestając być przy tym prawdziwym głoszeniem chrześcijańskiej misji zbawczej.

Ernst-Wolfgang Boeckenfoerde

Tłum. Magdalena Kurkowska

Publikowany tekst ukazał się pt. *Politische Theorie und politische Theologie* w. (Hg.) Jacob Taubes, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen* München 1983, str. 16-25. Przetłumaczono i wydrukowano za uprzejmą zgodą wydawnictwa Schöningh Verlag.

[1] Karol Marks, *Zur Judenfrage* (1843) [w:] tegoż, *Die Frühschriften*, red. Landshut, Stuttgart 1953, s. 177 i nast.

[2] Arnold Brecht, *Politische Theorie. Die Grundlagen des politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, wyd. niem., II wyd., Tübingen, fragment XIII: *Die politische Wissenschaft und der Glaube an Gott im 20. Jahrhundert*, s. 550 i nast., zwłaszcza s. 558 i nast.

[3] Zasada ta charakteryzuje się zauważalnym podobieństwem do słynnej, występującej już w późnym okresie scholastycznym zasadzie Hugo Grotiusa, że rozumowe nakazy prawa naturalnego obowiązywałyby wtedy, gdyby – o czym aż strach pomyśleć – Bóg nie istniał. Zasada ta była motorem oderwania prawa naturalnego od jego teologiczno-metafizycznej podstawy i przejścia do czysto immanentnego, opartego na ideach celu prawa rozumianego jako nakaz ludzkiego rozumu. Zob.: E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932, s. 313 i nast.; H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, IV wyd., Göttingen 1962, s. 108 i nast.

[4] Max Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, księga 1, roz. 3: *Typy panowania* §§ 1 i 2, s. 158-161.

[5] Występuje to zwłaszcza w wypadku „uprawomocnienia charyzmatycznego” (*op.cit.*, § 10, s. 181-182). „Charyzmą’ nazywamy uznawaną za niepowszednią cechę jakiejś osoby”. W tej kategorii osób pojawiają się traktowane „przez wolną od wartościowania socjologię tak samo” przypadki, takie jak prorok (wysłany przez Boga), „wojownik obdarzony nadludzką siłą”, szaman i rewolucjonista Kurt Eisner. Pojęcie to jest w tym samym stopniu naukowo-neutralne, co stanowi podporządkowanie religii socjologicznemu pojęciu zabobonu.

[6] Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Warszawa 2000, s. 60.

[7] Zob.: uwagi na ten temat Carla Schmitta [w:] *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München und Leipzig 1922, II wyd. 1934, s. 49-66, zwłaszcza s. 60 i nast., a także: tenże, *Die Diktatur*, III wyd., Berlin 1964, s. 141 i nast.

[8] *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsausgabe für Max Weber*, red. M. Palyi, t. 2, München und Leipzig, 1922.

[9] Na ten temat – wbrew jeszcze rozpowszechnionym interpretacjom racjonalistyczno-ateistycznym – K. Schilling, *Geschichte der sozialen Ideen*, II wyd., Stuttgart 1966, s. 277-293; J. R. Hood, *The Divine Politics*

of Thomas Hobbes, Londyn 1964; Carl Schmitt, *Die vollendete Reformation*, [w:] *Der Staat 4* (1965), s. 51-69, ostatnio J. Taubes, *Leviathan als sterblicher Gott*, w: *Religionstheorie und Politische Theologie*, red. J. Taubes, t. 1, München - Paderborn - Wien - Zürich 1983 oraz sprawozdanie z literatury przedmiotu: B. Willms, *Der Weg des Leviathan*, Berlin 1979, s. 114 i nast.

[10] Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935.

[11] Wnikliwą krytykę przeprowadził Carl Schmitt, *Politische Theologie I*, Berlin 1970, zwłaszcza s. 57-93.

[12] Odnosi się to również do stanowiska Hansa Maiera, który całkowicie przejął tezę Petersona – por.: H. Maier, *Politische Theologie*, [w:] *Stimmen der Zeit*, t. 183 (1969), s. 76 i nast. Krytykę tezy Erika Petersona podjął obecnie Peter Kozłowski, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre*, [w:] *Religionstheorie und Politische Theologie, op.cit.*, s. 26 i nast. Została ona tym samym sprowadzona do swojej ograniczonej, odnoszącej się tylko do koncepcji religii politycznej treści i obalona właśnie ze względu na jej roszczenie, by stać się teologią polityki i porządku politycznego. Sformułowania tekstu, który powstał już w 1980 roku, wymagają tym samym uzupełnień i poprawek opartych na wywodach Kozłowskiego, por.: E. W. Böckenförde, *Staat-Gesellschaft-Kirche*, [w:] *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, t. 15, Freiburg 1982, s. 106.

[13] J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz, München 1968; tenże, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, §§ 3 i 4, oraz tom H. Peukerta (wyd.), *Diskussion zur „Politischen Theologie“*, Mainz, München 1969.

[14] Zob.: opatrzone aneksem zawierającym dokumenty i bibliografią (stan z roku 1969) tom E. Feila i R. Wetha (wyd.), *Diskussion zur „Theologie der Revolution“*. Od tego czasu został m.in. wydany: Ernesto Cardenal, *Kubanisches Tagebuch, Gütersloh* 1977.

[15] Przeglądu związanych z tym zagadnień w połączeniu z wewnątrzteologiczną polemiką dostarcza publikacja K. Lehmann i in., *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977, oraz: G. Guitterez, *Theologie der Befreiung*, II wyd., Mainz, München 1967; J. M. Bonino, *Theologie im Kontext der Befreiung*, Göttingen 1977.

[16] Na ten temat: Carl Schmitt (przyp. 7), s. 69 i nast.

[17] M. Hauriou, *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze*, red. Roman Schnur, Berlin 1965, s. 27 i nast.

[18] Początek sporu o inwestyturę: E. Rosenstock, *Die europäischen Revolutionen und der Geist der Nationen*, II wyd., Stuttgart 1951, s. 131 i nast, s. 143 i nast.; A. Mirgeler, *Rückblick auf das abendländische Christentum*, Mainz 1961, s. 109 i nast.

[19] Szczególnie widać to w teorii *potestas indirecta* Kościoła w postaci, jaką stworzył kardynał Bellarmin u schyłku XVI stulecia (na ten temat: F. X. Arnold, *Die Staatslehre des Kardinalls Bellarmin*, 1934) oraz w jej amentalnej krytyce, którą przeprowadził Tomasz Hobbes (*Lewiatan*, roz. 42).

[20] Carl Schmitt, *Politische Theologie II* (jak w przyp. 11), s. 107.

[21] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, III wyd., Berlin 1963, s. 27.

[22] Tekst powstał przed śmiercią Jana Pawła II (przyp. tłum.).

[23] Bliżej zajął się tym tematem E. W. Böckenförde, *Das neue politische Engagement der Kirche. Zur „politischen Theologie“ Johannes Pauls II*, [w:] *Stimmen der Zeit*, t. 198, s. 219 i nast.